АНТОЛОГИЯ
МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ


Ф
Н

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

АНТОЛОГИЯ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ

В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ 2

ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
ОТ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ ПО ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ

ЛИТЕРАТУРЫ

« МЫСЛЬ »

МОСКВА — 1970

1Ф
А 72

Редакционная коллегия:
В. В. Соколов (редактор-составитель второго тома и автор вступительной статьи), *В. Ф. Асмус*, *В. В. Богатов*, *М. А. Дынник*, *Ш. Ф. Мамедов*, *И. С. Нарский* и *Т. И. Ойзерман*

АНТОЛОГИЯ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ

в четырех томах

том 2

Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения

Редактор *А. В. Мамонтов*
Младший редактор *А. Г. Свирса*
Оформление художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *Л. К. Уланова*
Корректоры *С. С. Новицкая*, *В. С. Матвеева*

Сдано в набор 4 сентября 1969 г. Подписано в печать 22 января 1970 г. Формат бумаги 84×108$^{1}/_{32}$, № 1. Усл. печатных листов 40,74. Учетно-издательских листов 44. Тираж 35 000 экз. Заказ № 738. Цена 2 р. 97 к.

Издательство «Мысль»
Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 1 «Печатный Двор» им. А. М. Горького Главполиграфпрома Комитета по печати при Совете Министров СССР, г. Ленинград, Гатчинская ул., 26.

1-5-1
П. и.

© *Скан и обработка: glarus63*

ОТ РЕДАКЦИИ

Второй том «Антологии мировой философии» в соответствии с проспектом этого издания содержит тексты европейских философов XV—XVIII вв. Они распределены по трем разделам: философия эпохи Возрождения, которая представляла собой переход от феодального к раннебуржуазному обществу, философия XVII — начала XVIII в., т. е. эпохи ранних буржуазных революций (в особенности английской), и философия эпохи Просвещения — более зрелого буржуазного общества эпохи французской и американской революций. Наибольшее место, естественно, уделено выдержкам из произведений самых значительных представителей философии этих веков. Некоторые тексты, помещаемые здесь, публикуются впервые на русском языке. Во вступительной статье к данному тому дается общий обзор развития европейской философии указанного периода. В ней, как правило, идет речь лишь о тех философах и тех их произведениях, которые представлены в данном издании. При чтении статьи следует иметь в виду, что краткие биографические сведения о философах, а также некоторые сведения о произведениях содержатся в небольших вступительных текстах

к отрывкам из этих произведений, как это было принято и в предшествующем томе. В этих текстах названы фамилии составителей и переводчиков. Страницы источников указаны непосредственно после публикуемых отрывков, римская цифра означает номер тома.

В отличие от первого тома в данном томе ряд текстов, по техническим причинам, набран петитом.

ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

1. ГЛАВНЫЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ И ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Предшествующий том «Антологии мировой философии» завершался текстами, характеризующими различные направления и тенденции схоластической философии. Пятнадцатое столетие, к которому относятся философские тексты, открывающие данный том, в Италии и некоторых других областях Европы стало, как известно, эпохой возникновения капиталистической формации (при сохранении господства феодализма). Эта эпоха определялась рядом первостепенных производственных, технических и социально-экономических изменений, приведших в своей совокупности к возникновению такого общества и такой культуры, которые не были известны предшествующей истории человечества. Эта раннебуржуазная культура, носительницей которой выступила новая, в основном светская, интеллигенция, получила у ее виднейших представителей и теоретиков наименование *гуманизма*. Оно выражало противоположность новой культуры, устремленной к человеку, феодально-теоцентрической культуре с ее устремленностью к богу.

Гуманистическая культура по своей многогранности, глубине и ценности достижений в самых различных областях творчества значительно превосходила церковно-феодальную культуру, которая продолжала, однако, господствовать в большинстве европейских стран. Важнейшая особенность гуманистической культуры состояла в широком использовании культурного наследия античного мира. Своим наиболее распространенным наименованием — эпоха Возрождения (Ренессанса) — она обязана именно этой ее особенности.

Передовая философия эпохи Возрождения была органическим элементом гуманистической культуры. Положение официальной философской доктрины продолжала занимать в большинстве западноевропейских стран схоластика. В целом она представляла собой, как это ясно из материалов предшествующего тома «Антологии», приспособление к христианскому

вероучению некоторых античных философских учений и идей — главным образом платоновско-аристотелевских. Гуманистическая философия, усиливая свою оппозицию схоластике, значительно более многосторонне, чем последняя, использовала античные философские учения. Развитие философии гуманизма в эпоху Возрождения было связано также с теми идеями, которые она черпала в научном мышлении своей эпохи.

Философию эпохи Возрождения открывают в настоящем томе тексты из произведений Николая Кузанского. Этот глубокий и оригинальный мыслитель весьма показателен для раннего Ренессанса, когда идеями гуманизма проникались даже некоторые руководители римско-католической церкви. Одним из них и был Николай из Кузы, кардинал и гуманист, естествоиспытатель и математик, философ и теолог. В целом это весьма передовой мыслитель рассматриваемой эпохи. Даже по отрывкам из его произведений, публикуемым в данном издании, читатель почувствует неприязнь их автора к схоластической учености и аристотелизму как ее основному ядру.

Такая неприязнь стала, по всей вероятности, одной из причин, направивших Николая на путь мистических размышлений о боге. Его главным вдохновителем на этом пути стали «Ареопагитики», обладавшие огромным авторитетом у многих философов и теологов средневековья. Этот фундаментальный памятник средневекового философствования, как можно судить о нем по отрывкам, опубликованным в предыдущем томе «Антологии», отличается сугубой отвлеченностью мистико-богословских рассуждений, подлинным разгулом теологических спекуляций. Подобных спекуляций немало и в произведениях Кузанца. Но не они, конечно, определяют его огромную роль в философии Возрождения. Эта роль определяется тем, что он переводил философию с пути теологических спекуляций на путь натуралистических размышлений о природе и человеке, широко вводя при этом античные — и притом неаристотелевские — философские идеи.

Весьма знаменательна трансформация многозначного понятия бога, с чем мы встречаемся в книге «Об ученом незнании» и других произведениях Кузанца. Отрицательная теология «Ареопагитик» укрепляла истолкование христианского бога как внеприродного абсолюта. Обязательным условием монотеистической ортодоксальности было при этом представление бога в качестве сверхъестественной личности, некогда воззвавшей все существующее из доприродного небытия. Разумеется, эти представления были обязательны и для автора «Ученого незнания». И для него существование бога как универсального объединяющего принципа более реально и необходимо, чем существование единичных вещей природно-человеческого мира, полностью зависящих от божественной всеблагости. Но этот монотеистическо-креационистский ход мыслей все время нарушается в названном сочинении Кузанца другим, отклоняющимся от ортодоксально-христианских представлений. Такое направление его философствования, явно ставшее основным в

«Ученом незнании», состоит не в противопоставлении бога и мира, а, напротив, в сближении их.

Этот путь пантеистического решения теологической проблемы в значительной мере навеян идеями Прокла и других неоплатоников, многочисленные отзвуки которых, а иногда и прямые ссылки на них мы встречаем в произведениях Николая. Впрочем, в известной мере к этому пути подводили и «Ареопагитики». Отрицательная теология, настойчиво развивавшаяся в них, деперсонализировала, обезличивала единого бога. Автор «Ученого незнания» подхватил и многократно усилил эту тенденцию. Непрерывно подчеркивая актуальную, завершенную бесконечность божественной природы, он чаще всего именует бога, который находится «везде и нигде», «абсолютным максимумом». Его мистицизм, тоже восходящий к «Ареопагитикам», состоит в убеждении в непознаваемости божественного абсолюта. Однако вместе с тем, приближая последний к природе и человеку и именуя «абсолютным максимумом», автор «Ученого незнания» встает на путь математических образов и аналогий, весьма плодотворный в деле познания природно-человеческого мира. Не случайно в этой связи он провозглашает Пифагора величайшим философом.

Воскрешая, таким образом, идеи пифагореизма, Кузанец шел навстречу математическому естествознанию, потребность в котором все более настоятельно выдвигалась производственными запросами жизни. Конечно, пифагореизм, интерес к которому непрерывно возрастал в развитии философии Возрождения, сам по себе не мог породить математического естествознания, как не мог он этого сделать в античности, но он стал существенным компонентом идейной атмосферы, необходимой для его возникновения. И в создании такой атмосферы Кузанцу принадлежит выдающаяся роль.

Пантеистическое приближение бесконечного бога к природе, какое мы находим в «Ученом незнании», привело его и к новому истолкованию космоса. Схоластическая космология, базировавшаяся на библейской мифологии и на системе воззрений Аристотеля — Птолемея, строилась на убеждении в конечности мироздания, однажды созданного бесконечной божественной мудростью и волей. Пантеистическое истолкование в значительной мере обезличенного бога отодвигало на второй план вопрос о творении им природы (хотя официально никогда, конечно, не отказывалось и не могло отказаться от этой основоположной креационистской установки). Хотя в «Ученом незнании» и остается противопоставление бога и природы, но это уже противопоставление актуально бесконечной, статической божественной сущности и потенциально бесконечной, непрерывно меняющейся чувственной природы, часто именуемой «ограниченным максимумом». У мира не может быть границ, неоднократно подчеркивает Кузанец. Какую бы границу мы ни наметили в природе, рано или поздно она преодолевается в развитии человеческого знания. Не имея, таким образом, границ, мир не может иметь некоего стабильного центра,

каковым со времен Аристотеля и Ветхого завета считалась Земля. Подобный центр и границы всегда условны, ибо сам бог должен мыслиться как окружность и центр. Эти космологические установки Кузанца стали философским предвосхищением теории Коперника и астрономических открытий нового времени.

Отступление Кузанца от креационизма христианского вероучения выражается у него в ряде положений. Одно из них состоит в утверждении, согласно которому единство, исходящее из абсолютного максимума и превращающее природу в целостность, может быть осмыслено посредством категорий целого и части. С этой точки зрения, приближающейся к диалектическому воззрению, «ограниченный максимум» произошел из «абсолютного максимума» не вследствие сверхъестественного творения первого вторым, а посредством некоего процесса *ограничения,* поскольку все конечные, или ограниченные, вещи находят свое место где-то между абсолютной максимальностью и абсолютной минимальностью. Развивая это воззрение в генетическом плане, Кузанец прибегает также к понятиям *свертывания* и *развертывания* мира, с помощью которых он стремится уяснить отношения бога и мира. Объявляя божественное существо началом, как бы «свертывающим» в себе все вещи, и представляя природу как результат «развертывания» ее из божественных глубин, он в сущности возобновлял неоплатоновский принцип эманации и выдвигал *динамический* взгляд на природу, восходящий к пневматической натурфилософии стоиков.

Другим отступлением от положений религиозно-монотеистического креационизма стало у него возвращение к древней идее о человеке как микрокосме, миниатюрном повторении макрокосма, всей природы. Полностью эта идея не умирала и в эпоху средневековья, хотя и была сильно заглушена креационистскими установками монотеистических религий. Теперь же, в эпоху, когда менялся взгляд на человека и на природу, эта идея, широко представленная в произведениях Кузанца, находит ту или иную интерпретацию у подавляющего большинства передовых творцов ренессансной философии. Автор «Ученого незнания» ставит человека выше всех остальных творений бога, за исключением ангелов. Для него «свободный и благородный человек» составляет центральное звено природы. Понятие о нем становится главной методологической основой гуманизма не только для Кузанца, но и для последующих теоретиков этого могучего направления.

Как миниатюрное повторение природы, человек-микрокосм, естественно, способен познавать ее. И здесь мы встречаемся с платоновской идеей, согласно которой человеческий ум, или дух (mens), может «развертывать» то знание о природе, которое заключено в его глубинах. Вместе с тем Кузанец развивает интересное и глубокое учение о познавательных способностях человека и об их взаимодействии в процессе познания. Первая

из таких способностей — чувство, неразрывно связанное с силой воображения.

Уделяя довольно значительное внимание чувственному познанию, автор «Ученого незнания» обнаруживает значительное отклонение от неоплатоновской традиции, а тем самым и от умозрительной стихии средневекового философствования. Оно определялось влиянием на него номинализма и стремлением теоретически осмыслить запросы естественнонаучной мысли, одним из первых ренессансных поборников которой был он сам. За чувством следует рассудок (ratio), понятия которого он опять же в духе номинализма нередко объявляет результатом чувственной деятельности человека. Результат абстрагирующей деятельности рассудка запечатлен во множестве слов, «имен», создание которых составляет одну из главных его функций. С этой же деятельностью неразрывно связана и математика, которой Кузанец отводит огромное место как в естественнонаучном познании, так и в более широкой сфере истолкования бытия, включая сюда и божественный абсолют. Рассматривая математику как наиболее достоверную из наук, Кузанец видел в ней главное средство познания мира. И чем сильнее он подчеркивал непознаваемость бога как «абсолютного максимума», актуальной бесконечности, тем более ясной становилась для него познаваемость природы в качестве ее ограниченного порождения. Познаваемость природы на фоне непознаваемости бога и объясняет парадоксальное на первый взгляд название главного сочинения Кузанца — «Об ученом незнании». Мистическая традиция «Ареопагитик», всемерно подчеркивая непознаваемость бога, набрасывала покров таинственности и на всю сотворенную им действительность. Николай, как мыслитель новой эпохи, стремился удалить этот покров, всемерно подчеркивая значение учености, познания в деле уяснения результатов «божественной премудрости».

Высшую теоретическую способность, согласно Кузанцу, составляет разум (intellectus), нередко отождествляемый с интуицией. В согласии с тысячелетней идеалистической традицией, восходящей опять же к Платону, он полностью изолирует эту способность от чувственно-рассудочной деятельности. Хотя человек вместе с его духом и составляет микрокосм, высшая способность его интеллекта, сугубо умозрительная, чисто духовная сила, постигающая «всеобщее, нетленное и непрерывное», представляет собой скорее порождение самого бога, которому лишь и присуще бестелесное существование. Мысль эта в различных вариациях пройдет затем через всю историю идеалистической гносеологии. Но у самого Кузанца эта высшая познавательная способность не мыслится только как некая недискурсивная сила интуиции, чуждая всякой рассуждающей деятельности и призванная лишь к чисто мистическому «постижению» актуально бесконечного бога, как она истолковывалась в предшествующей философско-теологической традиции (например, у Августина). Отдавая немалую дань этой

традиции, Кузанец вместе с тем нередко подчеркивает регулирующее воздействие разума на рассудок.

Оно в особенности связано с тем, что разум, способный мыслить бесконечное, видит не только диаметральное различие противоположностей, к чему способен и рассудок, как бы застывающий в этой достаточно смутной деятельности, но и их единство, совпадение. Именно в этой связи автор «Ученого незнания» развивает свое знаменитое диалектическое учение о «совпадении противоположностей» (coincidentia oppositorum), ибо «бесконечность заставляет нас полностью преодолевать всякую противоположность». Характерно, что примеры такого совпадения Николай черпает прежде всего из математики: по мере увеличения радиуса окружность все больше и больше совпадает с касательной к ней, и потому «бесконечная кривизна есть бесконечная прямизна», треугольник по мере уменьшения угла, противолежащего основанию, превращается в прямую линию и т. п. Сосредоточивая свой интерес не только на бесконечно больших величинах, но и на бесконечно малых, автор «Ученого незнания» выступил одним из предшественников дифференциального исчисления.

Учение о совпадении противоположностей тесно связано у Николая Кузанского с глубокой диалектикой истины. Основное ее положение состоит в том, что истина неотделима от своей противоположности, т. е. от заблуждения, как свет неотделим от тени, без которой он невидим. Недостижимость божественного абсолюта с необходимостью влечет за собой убеждение в том, что ни одну из своих истин человеческий ум не должен рассматривать как окончательную, незыблемую. В этой связи становится еще более ясным название главного труда Николая — «Об ученом незнании», диалектически объединяющее основные противоположности познавательного процесса — знание и незнание. Догматически рассуждающий рассудок, которым обычно исчерпывалась вся мудрость схоластики, будучи лишен понимания совпадения противоположностей, склонен рассматривать каждое из своих положений как истинное в последней инстанции. Разум же лишен этой ограниченности, и для него постижение истины представляет собой процесс все большего приближения к абсолюту, но в силу непознаваемости последнего этого процесс никогда не может быть завершен. Методологическая роль идеи бесконечности, мыслимой только разумом, в процессе познания выражается в той фундаментальной диалектической истине, согласно которой способность человеческого ума к бесконечному углублению своих познаний важнее претензии рассудка на обладание окончательной и неизменной истиной.

Таковы самые основные положения учения Николая Кузанского, соединяющие античную и средневековую философскую традицию с идеями и учениями европейской философии нового времени. В его произведениях намечена большая часть тех проблем, которые решали философы эпохи Возрождения,

выступая против схоластики и традиционного христианско-теологического мировоззрения.

Одной из первостепенных проблем гуманистического движения и гуманистической философии совершенно естественно для той эпохи была проблема религиозная. Многие гуманисты испытывали недовольство традиционной католической доктриной и пытались преобразовать ее, обращаясь к дохристианским философским учениям античности, и прежде всего к платоновской философии (как это делал уже Кузанец).

Самыми ревностными приверженцами и пропагандистами платонизма, трактуемого в неоплатоновском духе, стали философы, образовавшие в начале второй половины XV в. Академию во Флоренции. Она возникла под влиянием деятельности переселившегося в Италию византийского гуманиста, философа и теолога Георга Гемиста Плифона. Самыми видными ее представителями были Марсилио Фичино (1433—1499) и Пико делла Мирандола (1463—1494). Одна из наиболее значительных идей, обосновывавшихся флорентийскими платониками, состояла в доказательстве того, что подлинная религиозная «истина» еще не выкристаллизовалась окончательно, а христианство, как и другие вероисповедания, только этап на пути к ее полному познанию. Основу такого рода универсальной религии флорентийские философы и видели в платонизме. При всем идеализме и мистицизме их воззрений (они, например, энергично настаивали на бессмертии человеческих душ, хотя и трактовали его уже не в христианском смысле) нетрудно увидеть и их прогрессивные в условиях той эпохи стороны: они вносили элементы историзма и рационализма в понимание религии и элементы скептицизма по отношению к господствовавшим религиозным вероисповеданиям, и прежде всего к католическому.

Другую попытку решения религиозной проблемы сделал виднейший нидерландский гуманист Эразм Роттердамский (1466—1536) — филолог, истолкователь Библии, теоретик религии. Ко времени его вступления на литературную арену гуманистическое движение развилось не только в Италии, но и в других странах Европы. Среди многих произведений Эразма выделяется его знаменитая «Похвала глупости» — острейшая сатира, поражавшая схоластов, этих «ученых дураков», а также монахов, епископов, кардиналов и других представителей «смрадного болота». Это произведение вышло за несколько лет до начала реформационного движения в Западной Европе и способствовало его возникновению. Реформация стала одним из важнейших факторов, содействовавших ослаблению духовной диктатуры католической церкви. Но вместе с тем она усиливала религиозное рвение — сначала среди лютеран, кальвинистов и других направлений в христианстве, а затем и среди приверженцев католицизма. Реформация вызвала со стороны католицизма контрреформацию и политику жестокого преследования всякого инакомыслия и свободомыслия.

Эразм на первых порах симпатизировал Лютеру, но затем, убедившись в том, что его фанатизм даже превосходит

фанатизм католический, решительно от него отвернулся. Как и подавляющее большинство гуманистов, он был религиозным человеком, но его религиозность не носила конфессионального характера. Эразм разделял проповедовавшийся Лютером принцип оправдания верой и всемерно подчеркивал значение Евангелия как важнейшего документа христианской моральности. Однако в отличие от Лютера, как затем и от Кальвина и многих других христианских фанатиков, рассматривавших человека как существо, радикально испорченное первородным грехом, виднейший гуманист эпохи решительно отвергал призывы к принижению естественного человека, аскетическому искоренению его страстей.

Христианское учение, и в особенности моральные ценности, проповедуемые Евангелием, вполне согласуется, по убеждению Эразма, с естественной природой человека. Принижая и даже игнорируя догматическое содержание христианского вероучения, он считал совершенно несущественной его сложную обрядность. Сводя к минимуму роль внешних факторов религиозной жизни, игравших огромную роль не только в католицизме, но и в протестантских вероисповеданиях, Эразм усматривал ее сущность в *моральности*. Его религиозный идеал — это идеал единой христианской религии, основывающийся на учении Евангелия и свободный от конфессиональных разногласий. Разумеется, эта концепция далека от атеистических устремлений, не чуждых иным гуманистам. Однако в реальных условиях своей эпохи, когда догматическая идеология христианства продолжала оставаться мощной духовной силой, всемерно поддерживавшейся принудительными средствами государственности, позиция Эразма, оказавшая огромное влияние на многих гуманистов XVI в., а затем и на ряд передовых мыслителей XVII в., стала эффективным средством, способствовавшим подрыву господствовавшей религиозно-догматической идеологии и успеху прогрессивной мысли.

Другая первостепенная проблема гуманистической философии — это многогранная проблема человека. Ее типичное решение было дано в «Речи о достоинстве человека», написанной в 1486 г. упомянутым выше Пико делла Мирандола *. Исходя из платоновской мысли о «срединном положении» человека между миром телесно-земным и небесно-духовным, очень близкой к идее человека как микрокосма, сочетающего в своей природе начала неорганическое, животное и духовно-божественное, Пико подчеркнул способность человека как дойти до животного состояния, так и возвыситься до богоподобного существа. Собственно гуманистическая идея, сформулированная Пико, состояла в призыве к человеку, опираясь на его свободную волю, стать «своим собственным скульптором и творцом»,

* Ввиду того что эта «Речь» была недавно опубликована в I томе «Памятников мировой эстетической мысли» (М., 1962, стр. 506—514), мы отсылаем интересующегося читателя к указанному изданию.

устремиться к безграничному совершенствованию своей природы.

Мысль о человеке как микрокосме открывала дорогу для натуралистического понимания человека как части природы. Однако стать вполне материалистической эта мысль не могла, ибо подавляющее большинство гуманистов по примеру Николая Кузанского не представляли высших интеллектуально-познавательных способностей человека в качестве чисто природного порождения и видели в них свидетельство божественной природы человеческого духа.

В учениях различных гуманистов о человеке очень большое место, естественно, занимали моральные учения античности, противопоставлявшиеся христианской моральности. Так, великий итальянский поэт Петрарка (1304—1374), один из инициаторов гуманистического движения, возрождал моральную доктрину стоицизма, с большой силой подчеркивавшую достоинство человеческой личности. В отличие от него другой итальянский гуманист, Лоренцо Валла, живший в следующем столетии, реставрировал моральное учение эпикуреизма с его центральным принципом наслаждения. Формально этот принцип Валла направляет против морали стоицизма с ее суровым учением о долге. Фактически же Валла выступал против аскетизма христианской морали, вступавшей во все большее противоречие с передовыми запросами жизни и ее гуманистическим осмыслением. Принцип наслаждения он трактует очень широко. Нередко наслаждение отождествляется им с пользой, и в некоторых местах произведения Валлы «О наслаждении, как истинном благе» отчетливо слышатся мотивы буржуазного утилитаризма. Вместе с тем это мотивы сугубого *индивидуализма*, который стал необходимым спутником уже ранней буржуазной культуры. В нем нужно видеть две стороны. Одна из них выражала исторически прогрессивную необходимость освобождения человека от многочисленных феодально-сословных и религиозно-церковных пут, а другая предвещала эгоизм и хищничество будущей буржуазии. Валла выразил прежде всего его первую сторону, но кое-где у него отчетливо проявляется и вторая.

В пестрой картине гуманистической философии имелись и учения, пытавшиеся возродить исторический аристотелизм и направить его против господствовавшего христианского вероучения и схоластической философии. Схоластическо-томистская философия основывалась на препарированном в католическом духе учении Аристотеля. В противоположность ей итальянский мыслитель Пьетро Помпонацци, трактуя аристотелизм в материалистическом духе античного комментатора Аристотеля Александра Афродизийского (II—III вв.), а также в духе номинализма и сенсуализма, пришел к выводу о смертности индивидуальных человеческих душ. Такой вывод, как и некоторые другие его идеи, приближавшиеся к материализму, разрушал основы христианской моральности и христианского мировоззрения вообще.

Но наиболее значительных материалистических результатов передовая ренессансная философия достигла в своем истолковании природы. В этой области философы Возрождения не только возобновляли античные натурфилософские учения и идеи, но и пытались сочетать их с некоторыми достижениями современного им естествознания.

В его составе первостепенное место принадлежало астрономии. Астрономия же всегда выступала не только в качестве науки, имевшей огромное практическое значение, но и в качестве отрасли знаний, наполненной мировоззренческим содержанием. В рассматриваемую эпоху астрономия развивалась главным образом в связи с необходимостью исправления календаря и усложнившимися задачами мореплавания.

Величайшее открытие и обоснование новой, гелиоцентрической системы мира было сделано великим польским ученым Коперником. В его произведениях видны античные источники научно-философского воодушевления автора «Обращения небесных орбит», в особенности пифагорейские. Весьма показательны также явно «языческие», дохристианские представления (например, идея бога-солнца как животворного источника космической жизни). Значение открытия Коперника вышло за пределы собственно астрономии и способствовало развитию материалистического миропонимания. Как писал впоследствии Энгельс, польский ученый бросил вызов церковному авторитету, и с этого времени исследование природы по сути дела освободилось от религиозной опеки. Этот вызов Коперника определялся тем, что гелиоцентрическая система устройства Вселенной была прямой противоположностью геоцентрической системе Аристотеля — Птолемея, господствовавшей более полутора тысячелетий и согласованной с библейско-христианским вероучением.

Все вышесказанное не должно приводить нас к переоценке воздействия научно-философской мысли античности на возникновение собственно естественнонаучной мысли в эпоху Возрождения. Ф. Энгельс совершенно справедливо и чрезвычайно высоко оценил эту «грандиозную эпоху» и с точки зрения развития естественнонаучных исследований. По его словам, именно тогда были превзойдены достижения древних греков и средневековых арабов и возникло «современное естествознание, — единственное, о котором может идти речь как о науке» *. Под современным же естествознанием Энгельс, естественно, разумел экспериментальное и математическое естествознание, не известное ни древности, ни тем более средневековью. А оно, конечно, развивалось под влиянием запросов производства и других запросов жизни (например, искусства, которое достигло в рассматриваемый период поистине великолепного расцвета).

Едва ли не лучшим доказательством того служит многогранная деятельность младшего современника Коперника вели-

---

* *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 20, стр. 508.

кого итальянского художника, инженера, ученого и мыслителя Леонардо да Винчи. Его справедливо называют пионером современного естествознания. Многие инженерные проекты Леонардо оказались по плечу только XIX—XX вв. Не разделяя мистико-философских устремлений своих земляков, флорентийских платоников, великий художник с большой силой подчеркнул необходимость как опытно-экспериментального исследования природы, так и математического осмысления его результатов.

В этом отношении Леонардо да Винчи опередил свою эпоху. Ни само естествознание, ни его философско-методологическое осмысление не достигли еще той высоты, чтобы стать определяющими компонентами философского знания, как это произошло в последующую эпоху, о которой пойдет речь ниже. Однако глубокий интерес к природе, столь незначительно выраженный в течение многовекового господства схоластики, породил *натурфилософию,* достигшую своего расцвета в XVI — начале XVII в. главным образом в Италии.

Само появление натурфилософии, т. е. философии природы, свободной от непосредственного подчинения теологическим умозрениям, было одним из важнейших завоеваний культуры гуманизма. Оно было в первую очередь связано со страстным стремлением передовых людей эпохи к пониманию и покорению природы, к усилению власти человека над ней. Но поскольку эти стремления не были еще подкреплены соответствующим состоянием естествознания, они с необходимостью приобретали форму умозрительных размышлений о свойствах, элементах, качествах и атрибутах природы.

Умозрительность ренессансной натурфилософии совершенно очевидна из труда Телезио «О природе вещей в соответствии с ее собственными началами». Само это название говорит о материалистических стремлениях автора, призывавшего к опытному исследованию природы и пытавшегося осуществить его. Но результаты, к которым он пришел в своем обобщающем труде, весьма напоминают натурфилософские построения дохристианской (особенно досократовской) античности. Они стали важнейшим компонентом натурфилософии рассматриваемой эпохи.

Итальянские и другие натурфилософы возродили все основные натурфилософские идеи, а в некоторых случаях и системы античных философов. Однако, поскольку они жили в эпоху господства христианско-монотеистического креационизма, официальные догматы которого были, разумеется, обязательны и для них, эти натурфилософы чаще всего прибегали к *пантеистическому* переосмыслению его. Натуралистический пантеизм, конечно, сохранял бога в качестве духовного творческого начала, направляющего жизнь природы и человека, но, поскольку это начало мыслилось как неотрывное от природы, последняя рассматривалась не как созданная богом, а как начало, столь же извечное, как и сам бог. Как мы видели выше, на этот путь еще в первой половине XV в. встал Николай

Кузанский. Подобно ему натурфилософы следующего столетия обратились к эманационистскому учению неоплатоников, приводившему к выводам пантеизма. Для читателя это станет совершенно очевидным из произведений Патрици, для которого неоплатоновское Единое как абсолют, эманирующий природу, осуществляет этот процесс посредством световых излучений, как это имело место и в историческом неоплатонизме. Но тем самым Патрици, как и другие ренессансные натурфилософы, приходил к *динамическому* истолкованию природы, по существу освобождающейся от опеки сверхприродного бога.

Идея тождества микро- и макрокосма, ставшая одной из основ и натурфилософии, теперь, как и в античности, нужна была прежде всего для того, чтобы зафиксировать природные источники психики. Патрици, как и подавляющее большинство других натурфилософов той эпохи, обращался при этом к платоновско-неоплатоновскому понятию мировой души, определяющей жизнь как природы в целом, так и всех организмов и даже всех вещей. В этой связи ренессансные натурфилософы пришли к выводам гилозоизма, столь широко распространенного в античности. Характерно, что Патрици, отправляясь от понятия мировой души, причисляет к гилозоистическому направлению в сущности всех древнегреческих философов, включая даже Демокрита и исключая только Левкиппа и Эпикура.

Наиболее значительным и глубоким натурфилософом XVI в. был Джордано Бруно, великий итальянский борец за передовое, антисхоластическое мировоззрение. В его произведениях мы встречаемся едва ли не со всеми мотивами античной, передовой средневековой и современной ему ренессансной философии. В отличие от ряда других современных ему натурфилософов Бруно испытал значительное воздействие ренессансного естествознания, в особенности гелиоцентрической теории Коперника. Вместе с тем пантеистические позиции Бруно, также восходившие к неоплатоновским источникам, помогли ему преодолеть существенную ограниченность космологических представлений Коперника. Последний, поменяв местами Солнце и Землю, превратив ее в одну из «рядовых» планет, подчеркнул колоссальность расстояний до последней, замыкающей мир сферы неподвижных звезд, но в принципе остался в плену аристотелевско-схоластических представлений о конечности мироздания в пространстве. Бруно же, пантеистически приближая по примеру Кузанца бесконечного бога к природе, стал учить — и уже значительно более решительно, чем Кузанец, — о бесконечности Вселенной, о бесчисленности и даже населенности миров (последнее утверждение было теснейшим образом связано с гилозоистическими воззрениями Бруно). Таким образом, великий итальянский натурфилософ шел значительно дальше того, что было заключено в доктрине неоплатонизма. Фактически он возобновлял здесь демокритовскую идею бесчисленности составляющих Вселенную миров. Не менее актуальной и острой для той эпохи была также произве-

денная Ноланцем (как именовал себя Бруно по месту своего рождения) ликвидация аристотелевско-схоластического натурфилософского дуализма между земным миром, состоящим из традиционных четырех стихий, и миром небесным, якобы состоящим из особой, нетленной «пятой сущности» — эфира. Согласно Бруно, весь небесно-земной мир состоит из этих пяти элементов.

Пантеизм Джордано Бруно по сравнению с пантеизмом Николая Кузанского более последовательно растворяет актуально бесконечный божественный абсолют в потенциально бесконечной природе, состоящий из бесчисленного множества вещей. «Природа либо есть сам бог, либо божественная сила, открытая в самих вещах». Такой пантеистический натурализм, отвергающий креационистские установки христианского вероучения, фактически приводил Бруно на позиции материализма.

В его произведениях читатель встретит ряд диалектических положений. Как и в античной натурфилософии, они вытекают из его попытки понять частности природы, исходя из понятия целостности. Эта попытка реализуется у Бруно и в стремлении вскрыть генезис множественности и разнообразия вещей из единства и простоты актуально бесконечной субстанции, как это наметилось уже у Николая Кузанского. В отличие от него, однако, у Бруно почти нет остатков христианско-теологического мировоззрения. Это равным образом относится и к учению Ноланца о совпадении противоположностей, в основном заимствованному у Кузанца. Но опять же в отличие от автора «Ученого незнания» учение Бруно о совпадении противоположностей — прямой и окружности, центра и периферии, уничтожения и возникновения, субъекта и объекта, свободы и необходимости, любви и ненависти и т. п. — в бесконечной субстанции значительно более натуралистично и свободно от теологических ассоциаций.

Немалый интерес представляют, далее, натурфилософские и гносеологические идеи младшего современника Бруно — Томмазо Кампанеллы.

Гуманистическое движение захватило все области научно-философского знания, в том числе и сферу социальной философии. Поскольку это движение отражало интересы различных классов, здесь были выдвинуты различные учения.

Одно из наиболее значительных было сформулировано флорентийским государственным деятелем и политическим мыслителем, ровесником Эразма Роттердамского Никколо Макиавелли (1469—1527). В числе его произведений — два политико-социологических трактата (оба написаны на итальянском языке): «Государь» (или «Князь») и «Рассуждения о первых десяти книгах Тита Ливия» *. Макиавелли — яркий и глубокий идеолог итальянской буржуазии, мечтавший о создании в политически раздробленной Италии, становившейся тогда ареной

* Ввиду недостатка места мы не смогли в настоящем издании дать отрывки из них.

борьбы более могущественных государств, единого, сильного государства, в котором право и законность должны возобладать над феодальным и полуфеодальным произволом. В противоположность средневеково-теократическому обоснованию государственной власти как зависящей от церковной санкции и религиозного авторитета Макиавелли обосновывал прямо противоположное воззрение, согласно которому светское государство делает своим орудием религию и церковь, без которых оно не может обойтись.

Согласно Марксу, Макиавелли был первым в ряду политических мыслителей нового времени, у которых «сила изображалась как основа права; тем самым теоретическое рассмотрение политики освобождено от морали» *. Макиавелли выступает как один из создателей *юридического мировоззрения*, отделявшего правовые установления от предписаний религии, которым в духе упомянутых воззрений Эразма приписывается преимущественно моральное содержание. Политическая доктрина Макиавелли основывалась на индивидуалистических воззрениях относительно общества. Автор «Государя» был убежден, что главный побудительный мотив деятельности людей заключен в их эгоизме, материальном интересе, что интересы собственности для них даже выше, чем родственные связи, и т. п.

Политическая философия, обосновывавшая необходимость сильной и притом светской государственной власти, в том же XVI в. была сформулирована и в других европейских странах, в частности во Франции Жаном Боденом, а в Польше Анджеем Моджевским. Сходные мотивы читатель обнаружит также и в отрывках из сочинений русского политического мыслителя того же столетия Ивана Пересветова.

Другие социальные возможности, заложенные в гуманизме, были выявлены замечательным английским мыслителем и политическим деятелем, другом Эразма Роттердамского Томасом Мором, автором знаменитого сочинения «Утопия». Это произведение возникло как прямое отражение того бедственного состояния, которое возникло в Англии и некоторых других странах Западной Европы в эпоху первоначального накопления капитала. Яркие страницы, характеризующие это состояние, приводятся Марксом в I томе «Капитала» как едва ли не первая констатация жестокости и бесчеловечности зарождающегося капитализма. Еще более значительна другая сторона «Утопии», составляющая ее основное содержание, — изображение идеального общественного строя, якобы существующего на одноименном острове. В противоположность своему старшему современнику, Макиавелли, который основу основ общественной жизни видел в незыблемости частной собственности, Томас Мор именно в ней прозорливо увидел главную причину всех социальных зол. Отсутствие ее и составляет определяющую особенность общественного строя утопийцев. В различных доку-

* *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 3, стр. 314.

ментах социальной мысли европейского средневековья формулировались религиозно-коммунистические идеи, восходившие к первоначальному христианству. Но такого рода коммунизм — если вообще можно здесь применить это слово — был почти исключительно коммунизмом *потребления*. Мор же впервые в истории социалистической мысли обосновывает необходимость рациональной организации *производства*, без чего невозможно удовлетворение человеческих потребностей. Это и делает его первым представителем утопического социализма.

Другой важнейший документ утопического социализма эпохи Возрождения — произведение итальянского философа Томмазо Кампанеллы «Город Солнца», появившееся через столетие после выхода в свет «Утопии». В философском отношении в нем интересно пантеистическое обоснование необходимости и преимуществ «жизни общиной». Сопоставление «Утопии» и «Города Солнца» много даст читателю не только в смысле уяснения различия двух утопических картин социалистического общества, но и в выявлении общекультурного и философского климата эпохи Возрождения.

Наиболее уязвимая сторона учений утопических социалистов связана с теми путями, посредством которых они мыслили достижение нового общественного строя. Обычно в таких учениях игнорировалась роль трудящегося народа в его достижении. Именно с этим мы встречаемся в произведении Мора. Установление идеальных общественных порядков он приписывает полулегендарному королю Утопу Доброму. В этих мыслях Томаса Мора, не представлявшего себе революционной активности народа, сказалась его принадлежность к господствующим классам.

Совершенно иначе решал эту проблему современник Томаса Мора Томас Мюнцер, возглавлявший «народную реформацию» в период Великой крестьянской войны в Германии. Он продолжал традиции средневекового религиозного коммунизма (в особенности чешских таборитов), но придал им более революционное содержание. Достижение «царства божья» на земле, согласно воззваниям и проповедям Мюнцера, возможно лишь в результате активных и насильственных действий народных, крестьянско-плебейских масс, низвергающих мир несправедливости, эксплуатации, социального зла. «Царство божье» Мюнцер представлял себе как такой общественный строй, при котором не будет частной собственности, но все будет общим, в чем, как он был убежден, и состоит сущность подлинного христианства. В своей работе «Крестьянская война в Германии» Энгельс называет эту сторону социального учения Мюнцера предвосхищением коммунизма при посредстве религиозной фантазии. В целом Мюнцер, конечно, далек от ортодоксально-христианского вероучения как в его католической, так и в протестанской разновидностях. Он продолжал традиции мистического пантеизма средневековья, отождествляя мир и бога, который тем самым живет в душе любого человека и делает излишним посредническую роль попов. Пантеизм Мюнцера,

сочетавшийся, согласно Энгельсу, с элементами атеизма, имел не натурфилософский, а социальный смысл: божественная воля требует единого человеческого коллектива, а всякое уклонение от этого единства в сторону индивидуализма и частной собственности представляет собой не что иное, как «безбожие».

Поражение крестьян, ремесленников и городского плебса в Германии в первой трети XVI в. сопровождалось отходом их идеологов от революционных настроений главным образом в сторону пассивных, мистико-пантеистических созерцаний. Этот тип религиозно-философского мышления представлен в данном издании отрывками из произведения Якоба Бёме, написанного в начале XVII столетия, почти столетие спустя после того, как были оглашены воинственные воззвания и проповеди Мюнцера. В отличие от них Бёме уже не призывает христианский люд к ниспровержению социального зла. Он полон негодования по отношению к нему, но вместе с тем убежден в его неистребимости. Добро и зло в понимании Бёме представляют собой не этико-социальные, а космические силы. Автор «Утренней зари» пытался постичь их по «духу и смыслу», не обращаясь к науке своего времени, которой он просто не знал. Как и схоластизированную теологию, являвшуюся делом ученых книжников, философ-башмачник и науку в сущности рассматривал как чуждую и даже враждебную подлинной «божественной мудрости». Последняя же предстает перед ним как мистические, пантеистическо-теософские рассуждения о божественной троице, природе и человеке. Они в высшей степени фантастичны, но в них немало блесток глубокой, порой диалектической мысли.

Особое место в философии позднего Возрождения принадлежит Фрэнсису Бэкону, завершающему философию этой эпохи и открывающему новый этап в развитии европейской философии. Как, быть может, ни один другой философ позднего Возрождения, автор «Нового Органона» выразил неудовлетворенность аристотелизирующей схоластикой, многократно подчеркивая, что ее многовековое господство не продвинуло человечество по пути приобретения реальных знаний. Вместо умозрительного идеала схоластики, согласно которому цель знания заключена в самом знании, ибо в нем человек приближается к пониманию бога, Бэкон, будучи политическим и идеологическим представителем буржуазии, с большой силой и красноречием сформулировал то, что было и на уме, и на устах у многих мыслителей Возрождения, — подлинное назначение знания состоит в том, чтобы сделать человека владыкой природы. Как и гуманисты, он высоко ценил античную культуру, философию и науку, в особенности научно-материалистическую традицию, связанную с именами Демокрита, Анаксагора и других древнегреческих «физиологов». Но в отличие от многих и многих гуманистов английскому философу стало ясно, что запросы современной ему жизни уже невозможно удовлетворить простым возрождением античных знаний. Необходима

новая научно-философская методология, которая могла бы повести человека в глубины познания природы («светоносные опыты»), недоступные ни одному из предшествующих мыслителей и ни одной из предшествующих эпох. Постижение этих глубин должно снабдить человека эффективными знаниями, с помощью которых он сможет достичь господства над внешней и даже собственной природой («плодоносные опыты»).

В поисках такой методологии Бэкон развил знаменитую критику «призраков», искаженных образов действительности, которыми, по его убеждению, переполнено сознание современных ему ученых и философов. Завершив эту критику и дополнив ее критикой традиционной аристотельско-схоластической силлогистики, он сформулировал ряд принципов новой методологии познания природных явлений. В противоположность дедуктивно-силлогистической логике, изложенной в аристотелевском «Органоне», Бэкон разрабатывал индуктивную логику, не получившую у Аристотеля сколько-нибудь значительного развития главным образом вследствие того, что в его эпоху почти полностью отсутствовало опытно-экспериментальное исследование природы. Подчеркивая эту противоположность, английский философ назвал свое главное произведение «Новым Органоном».

Опытно-индуктивный метод Бэкона имел в качестве своей главной цели выработку строго обоснованных понятий («аксиом»), опираясь на которые только и можно достичь эффективных знаний о природе. Путь к таким понятиям является путем аналитического расчленения сложных предметов явлений природы на более простые элементы. В этой связи автор «Нового Органона» произвел переоценку традиционного аристотелевско-схоластического учения о четырех причинах. В отличие от этой традиции он призывал сосредоточить внимание научной мысли на выявлении материальных и действующих причин, поскольку именно они могут быть точно установлены в опытном исследовании природы. Характерна позиция Бэкона и по отношению к познанию формальных причин. В аристотелевско-схоластической традиции познание формальных причин обычно отождествлялось с познанием причин целевых, поскольку форме приписывалось целеведущее действие, указывающее на зависимость всей действительности от бога. Бэкон же отделил познание формы как познание необходимое и полезное от познания цели как познания праздного.

Если выявление материальных и действующих причин представляет собой дело физики, то постижение форм — дело метафизики. Тем самым метафизика, превратившаяся в схоластике в сугубо умозрительное знание божественного мира, лишенное естественнонаучного содержания, становилась у автора «Нового Органона» знанием, неразрывно связанным с естественнонаучным, углубляющим его. Впрочем, понятие формы у Бэкона не однозначно и не очень ясно. В целом можно констатировать, что оно приближается к понятию некой закономерности, раскрытие которой и составляет наиболее

трудную задачу эмпирико-индуктивного метода. Число форм — конечно, и возможно их исчерпывающее познание.

Таким образом, метафизика Бэкона как наука о формах являет и другой свой смысл — смысл антидиалектики, поскольку автор «Нового Органона» рассматривал их как некие неизменные элементы, познание которых означает исчерпывающее понимание природы.

В философском учении Бэкона наиболее разработан опытно-индуктивный, эмпирический метод исследования природы, который и сыграл наибольшую роль в развитии европейской философии XVII—XVIII вв. В своем же истолковании природы, в общем не играющем в его учении определяющей роли, английский философ оставался на позициях ренессансной натурфилософии. Природа для него — многокачественная, многокрасочная, оживотворенная, наделенная ощутительной деятельностью. По словам Маркса, у Бэкона «материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку» *.

2. ОПРЕДЕЛЯЮЩИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ В ЭПОХУ РАННИХ БУРЖУАЗНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ

Позднее Возрождение, и в особенности XVII столетие, эпоху дальнейшего развития капиталистических отношений в странах Западной Европы, в марксистской литературе часто называют эпохой ранних буржуазных революций — нидерландской, продолжавшейся в течение нескольких десятилетий с конца XVI по начало XVII в., и английской, события которой развертывались с начала 40-х годов этого столетия. Ранние буржуазные революции происходили под религиозными знаменами и лозунгами — кальвинистскими, пуританскими, различными сектантскими и т. п. Эти лозунги вдохновляли не только основные массы буржуазии, но в еще большей мере народные массы как основную движущую силу всяких революций. Городской плебс и крестьянство, следовавшие за бюргерами, стремились к тому, чтобы «приспособить старое теологическое мировоззрение к изменившимся экономическим условиям и жизненному укладу новых классов» **. Несмотря на все изменения, происшедшие в положении религии и церкви в результате укрепления светской власти во многих странах Западной Европы, религия оставалась в этом столетии самой мощной идеологической силой и самой эффективной помощницей эксплуататорских классов и государств в духовном воздействии на сознание народных масс. Отсюда тесная связь, существовавшая между государством и церковью в странах Европы и в эпоху ранних буржуазных революций. Однако в отличие от эпохи средневековья государственная власть теперь уже не зависела от церковной, непосредственно не подчинялась ей.

---

* *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 2, стр. 143.

** *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 21, стр. 496.

Такая идеологическая ситуация объясняет основное направление усилий передовых буржуазно-аристократических философов и социологов XVII в. в их борьбе против церковников, религии и находившейся в теснейшей связи с ними схоластической философии. Эти усилия были направлены к достижению религиозной веротерпимости, к свободе совести в делах религии и в особенности к всесторонней секуляризации общественной теории, к максимальному освобождению философии от воздействия теологии и от связи с ней. Как и многие гуманисты, передовые философы XVII в. использовали в своей борьбе теорию «двух истин» и некоторые античные философские учения, в особенности атомистический материализм Демокрита — Эпикура, физическое содержание которого было возобновлено в этом столетии французским философом-материалистом Пьером Гассенди.

Но наиболее глубокое и оригинальное содержание своих философских доктрин эти философы черпали из бурно развивавшегося в ту эпоху естествознания. Правящие классы и государственная власть под давлением настоятельных запросов производства и необходимости военного укрепления национальных государств в борьбе с другими государствами были вынуждены поддерживать развитие естественнонаучных знаний. Отсюда понятно, почему новые формы организации научной работы — научные общества и академии — возникли в рассматриваемую эпоху в Италии, Англии, Франции, а затем и в других странах Европы при ближайшем, а нередко и решающем участии государственных руководителей.

Однако последние отнюдь не были заинтересованы в том, чтобы вместе с научными открытиями распространялись тесно связанные с ними материалистические идеи, подрывавшие религиозные догматы. Поддержание их было для властей социальной необходимостью. Оно объясняет и продолжение господства схоластической философии в подавляющем большинстве европейских университетов. Многовековые традиции и положение официальной теории поддерживали силы схоластики, имевшей многочисленных носителей. Многие схоласты становились философами не вследствие призвания, а в силу законов социального разделения труда, просто потому, что эта профессия доставляла им возможность безбедного существования. Опытно-экспериментальное исследование природы и математическое осмысление его результатов, зародившиеся еще в предшествующую эпоху, стали в рассматриваемое столетие могучей духовной силой, оказавшей решающее влияние на передовую философию. Некоторые особенно глубокие мыслители, как Декарт, Лейбниц, произведения которых вошли в золотой фонд европейской и мировой философии, были одновременно величайшими естествоиспытателями и математиками нового времени, а некоторые естествоиспытатели, например Галилей, формулировали важнейшие философско-методологические идеи.

Среди наук, имевших первостепенное мировоззренческое значение и оказавших огромное воздействие на философское

знание, следует указать на механику, ставшую тогда образцом экспериментально-математической науки. Завершение механики в качестве науки, полностью объясняющей движение тел окружающей человека природы, включая и движение небесных светил, было осуществлено великим английским естествоиспытателем Исааком Ньютоном (1642—1727). Обобщая открытия Галилея, Кеплера и других ученых, Ньютон в своем труде «Математические начала натуральной философии» (1687) сформулировал три известных закона классической механики. Здесь же им был сформулирован и закон всемирного тяготения, объединяющий движение земных и небесных тел в единую картину.

Открытия Ньютона, Галилея и других ученых рассматриваемого столетия явились результатом применения чрезвычайно плодотворного метода *анализа*, т. е. расчленения сложных явлений природы на их максимально простые составные части, поддающиеся исчерпывающему объяснению. Такими частями, сторонами единой природы стали для Ньютона сама по себе инертная материя (масса тела), сила, воздействующая на нее, мировое пространство как пустое вместилище тел (в этом пункте Ньютон воспроизводил идею Демокрита — Эпикура, делая ее составным элементом своей механистической картины мира) и время как мера их движения. Сформулировав эти основоположные понятия механистического естествознания, Ньютон, как и большинство ученых и философов не только XVII, но и XVIII в., оперировал ими как абстракциями, оторванными друг от друга, а иногда и противопоставленными друг другу. Такая односторонне аналитическая установка, приведшая к огромным достижениям естественнонаучную мысль, будучи распространена на философию, привела к тому, что́ Энгельс назвал метафизическим периодом в развитии материализма нового времени.

Метафизический материализм XVII—XVIII вв. можно определить и как механистический материализм. Эта новая форма материализма отличалась как от первоначального материализма древности, так и от натурфилософского материализма эпохи Возрождения, которые во многом походили друг на друга. И античный материализм, основывавшийся на простом созерцании природы и человека как ее порождении, и натурфилософский материализм XVI в., неразрывно связанный с идеями тождества микро- и макрокосма, а также пантеизма, не зная еще многих частностей природы, стремились нарисовать ее целостную картину. Материализм же XVII в., исходивший в своих размышлениях о природе из данных нового естествознания, и прежде всего из механики, не мог уже удовлетворяться созерцанием только общей картины природы, а хотел ответить на все увеличивающееся число *частных* вопросов, выяснение которых имело принципиальное значение для прогресса философского знания. Отсюда его интерес к аналитическим методам исследования, выработанным естественнонаучной мыслью той эпохи. Он позволил углубить пониманио

природы и человека и одновременно породил ряд односторонностей, которые Ф. Энгельс и определил как *метафизические*.

Пантеистическо-гилозоистический материализм эпохи Возрождения рассматривал природу не только как одушевленную, живую, но и как многокачественную, многокрасочную. Все чувственные качества — цвет, запах, звук и т. п. — считались ренессансными философами вполне объективными, принадлежащими самой природе вещей. Совсем другое воззрение развивали механистические материалисты XVII в. С их точки зрения, последние элементы природы представляют собой нечто совершенно неживое, бескачественное, познаваемое путем механико-математического анализа. Все же чувственные качества с той же точки зрения возникают лишь в сознании человека, будучи порождены этими подлинными качествами геометрическо-механического характера. Это воззрение, четко наметившееся в античности у Демокрита, было в начале этого столетия заново сформулировано Галилеем, а затем развивалось Декартом, Гоббсом, Спинозой, Локком и другими мыслителями. Последний определил объективные качества как первичные, а субъективные — как вторичные.

Рассмотренная особенность механистическо-метафизического материализма XVII в., вытекавшая из его аналитической установки, состояла, таким образом, в стремлении сводить более сложное к возможно более простому и видеть в таком сведении цель всякого объяснения. Все качественные особенности предметов и явлений сводились здесь к количественным характеристикам в соответствии с установками математического естествознания.

Другая определяющая идея механистического материализма XVII в. — это идея детерминизма, всеобщей причинной обусловленности явлений и процессов природы. Наметившееся уже у Бэкона значение материальных и действующих причин как раскрываемых в опыте было развито Декартом, Гоббсом и в особенности Спинозой (называвшими эти причины ближайшими причинами, поскольку они непосредственно устанавливаются в опыте) в концепцию универсального детерминизма, распространяющегося на всю сферу природно-человеческой действительности. А эта концепция вытекала также из понятия научного *закона природы*, которое принадлежит к числу важнейших достижений естественнонаучной мысли, заимствованных и обобщенных передовой философией.

В предшествующем томе «Антологии» мы видели, что идея естественной необходимости родилась почти одновременно с философией. Однако в древности понятия, выражавшие ее, были наполнены главным образом морально-юридическим содержанием. Будучи преимущественно антропоморфными и социоморфными, эти понятия заключали в себе и более или менее значительное мифологическое содержание, что и послужило на исходе античности одним из важнейших оснований их перетолкования в идеалистическо-теологическом духе. В рассматриваемую же эпоху благодаря открытиям Галилея,

Кеплера, Декарта, Ньютона и других естествоиспытателей было достигнуто чисто физическое понимание законов природы, нередко допускавшее математическую формулировку.

Опираясь на эти законы, метафизические материалисты рассматриваемого столетия смогли дать естественное объяснение многим особенностям природы. Но они абсолютизировали эти законы и, как правило, были не способны подняться до идеи развития природно-человеческого мира, становились в тупик при попытке выяснить происхождение его важнейших особенностей. Отсюда весьма нередкое обращение передовых мыслителей рассматриваемого столетия к божественному всемогуществу. Оно присуще не только Галилею, Декарту или Ньютону, но даже такому материалисту, каким был Томас Гоббс в его истолковании бытия как совокупности только физических тел. Другой английский материалист, писавший уже в начале следующего XVIII столетия, Джон Толанд, убедительно раскритиковал в своих «Письмах к Серене» Спинозу за то, что тот лишил атрибута движения свою субстанцию и закрыл перед собой многие возможности естественного объяснения природы. Наделяя теперь материю атрибутом движения и открывая на этом пути новые возможности материалистического истолкования природы, Толанд вместе с тем не считал возможным дать естественное объяснение развития неживой и в особенности живой природы. Вопреки своим материалистическим установкам он считал необходимым обратиться к понятию бестелесного божественного духа, вмешательство которого якобы только и может объяснить такое развитие.

Таким образом, перед нами здесь выступает своего рода теологическая ограниченность метафизического материализма, исторически и гносеологически неизбежная. Характеризуя эту ограниченность, Энгельс писал в «Диалектике природы», что в рассматриваемую эпоху «наука все еще глубоко увязает в теологии. Она повсюду ищет и находит в качестве последней причины толчок извне, необъяснимый из самой природы» *. Воззрения передовых мыслителей XVII—XVIII вв., пытавшихся связать новую картину мира, открывшуюся им благодаря успехам механики и астрономии, с гипотезой о существовании внеприродного бога, получили уже в рассматриваемую эпоху латинское наименование *деизма*.

Существовало несколько разновидностей деизма. Общим же для них было то, что за богом, трактуемым абстрактно-рационалистически, сохранялся тот минимум функций, который не поддавался объяснению с позиций механистической интерпретации природы. Такое воззрение было совершенно неприемлемо для официальных религий, ибо оно освобождало природу от большей части божественной опеки. С точки зрения этих религий всемогущий бог является не только творцом природы, но и повседневным правителем ее, сверхъестественной личностью, которая, постоянно вмешиваясь в дела природы и че-

* *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 20, стр. 349.

ловека, наполняет их множеством совершенно непонятных для человека чудес, не согласующихся с его представлениями о естественной причинности. С точки же зрения деистических материалистов существование бога как наиболее отдаленной причины природы не только не противоречит ее закономерности, но и вполне согласуется с нею. Таким образом, из противника закономерности бог превращался у деистических материалистов в союзника и даже в гаранта ее. Наиболее очевидно это у Декарта. Вместе с тем такая установка выражала определенную ограниченность в их понимании и истолковании природы и человека, что хорошо выражено Спинозой, назвавшим бога «убежищем незнания». Впрочем, еще Цицерон высказал ту же мысль, о чем и вспоминает Толанд.

Ревнители господствующих религий объявляли многих деистов (как и пантеистов) *натуралистами*, т. е. мыслителями, стремящимися объяснять все явления природы, исходя из них самих (термина «материализм» XVII век почти не знал). Они считали их также *атеистами*, потому что развиваемые ими воззрения разрушающе действовали на господствующие религии. С другой стороны, Маркс указывал, что для многих материалистов рассматриваемой эпохи деизм представлял собой «не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии» *. Следовательно, деизм давал передовым мыслителям эпохи возможность поддерживать «дипломатические отношения» с религией в условиях, когда она представляла самую мощную идеологическую силу, с которой невозможно было не считаться. Тем более что эти мыслители как представители господствующих классов не видели возможности обойтись без религии, в которой они видели основную духовную пищу народных масс. В этой связи читателю должно быть ясно, почему Декарт или Спиноза обращаются в своих произведениях только к единомышленникам и стремятся всячески отклонить от чтения их «толпу», которая может понять их только превратно (правда, под «толпой» они разумели не только народные массы). Гоббс же, один из наиболее последовательных антиклерикалов своего столетия, непримиримый враг церковников в их стремлениях вмешиваться в государственную жизнь и в научно-философские дела, призывал относиться к догматам вероучения, как к горьким пилюлям врача: проглатывать их, не разжевывая.

При всем значении деизма для механистическо-метафизического материализма рассматриваемой эпохи он не представлял собой единственной формы его выражения. Для XVII столетия оставалась в силе и традиция натуралистического пантеизма, процветавшего в предшествующем веке. Правда, поскольку эта традиция была связана с гилозоизмом, в условиях господства механицизма и количественного подхода к природе она потеряла прежнее распространение. Но сторонники ее все же были, и они пытались сочетать эту традицию с принципами механико-математического истолкования природы.

---

* *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 2, стр. 144.

Самым значительным представителем ее в рассматриваемом столетии был Бенедикт Спиноза. Он не примкнул к деистическим представлениям о боге, ибо при всей минимализации в этих представлениях роли бога в его отношении к природе в них все же сохранялось его обособленное положение. Автор же «Этики» считал такие представления неприемлемыми. Рассматривая бога как актуально бесконечный абсолют, не как трансцендентную, а как имманентную причину всех явлений, он объявил его субстанцией и отождествил с природой, но не эмпирической природой конкретного многообразия вещей и явлений, воспринимаемых чувствами, а умозрительно, интуитивно постигаемой, единой, единственной, вечной и бесконечной сущностью, субстанцией, порождающей потенциально бесконечный мир единичных предметов и явлений эмпирической природы. Объявив понимаемую таким образом субстанцию причиной самой себя и последней причиной всех предметов и явлений эмпирической природы, Спиноза по сравнению со всеми другими метафизическими материалистами своего столетия дальше всех отошел от креационистских установок монотеистических религий (христианской, иудейской и мусульманской). Деистические материалисты все же приспосабливались — хотя бы и внешне — к официальной точке зрения и делали оговорки о том, что внеприродный бог некогда создал природу и человека, хотя с научной точки зрения это представить невозможно (подобная позиция особенно характерна для Декарта). Пантеистический же материализм Спинозы, ликвидировавший надприродное существование бога, в сущности полностью отказался от идеи творения. Это и создало ему славу самого ужасного атеиста рассматриваемого столетия, и эта слава надолго закрепилась за Спинозой.

Один из главных результатов борьбы за секуляризацию общественной мысли, о которой говорилось выше, стала эмансипация философии от теологии. Эта эмансипация нашла свое выражение в усилении философского рационализма, понимаемого в самом широком смысле этого термина — как уверенность в познаваемости мира с помощью логических средств человеческого разумения. Особенно большую роль в углублении рационализма сыграла математика как высший образец достоверного знания, оперировавшего всеобщими и необходимыми истинами. Укрепление и распространение этой важнейшей разновидности знания означало отвержение «откровения божьего» как совершенно противопоказанного философскому размышлению. Огромную роль сыграло в этом процессе и развитие опытно-экспериментального исследования природы.

Наступление рационализма в XVII в. ощущалось даже в сфере собственно религиозной мысли. Если теологический рационализм, представленный в эпоху средневековья именами Абеляра, Аверроэса, Маймонида, Роджера Бэкона и некоторых других философов, в общем не представлял тогда силы, опасной для господствовавших в Европе, на Ближнем Востоке и в Северной Африке монотеистических вероисповеданий, то в

рассматриваемом столетии он становится для христианских теологов значительной опасностью, ибо последовательное проведение рационалистических установок применительно к догматам вероучения разрушало их мистическую таинственность и своеобразное обаяние. Среди европейских теологов было теперь немало сторонников рационалистического истолкования догматов христианского вероучения, навеянного научно-философским движением.

Особенно влиятельными и активными были так называемые польские братья, которые в течение нескольких десятилетий действовали в Польше, а затем были изгнаны оттуда и нашли прибежище в Нидерландах (хотя и там их произведения были запрещены одновременно с произведениями Спинозы и Гоббса). Один из наиболее видных представителей «польских братьев» (их называли также социнианами) — Анджей Вишоватый — автор произведения «О религии, согласной с разумом». Здесь человеческий разум провозглашается высшим судьей в вопросах христианского вероучения, как оно зафиксировано в Библии. Если схоластики стремились поставить разум на службу религии, подчинить его откровению, то Вишоватый как один из главных представителей социниан (или антитринитариев), напротив, откровение, Священное писание, приспосабливал к разуму, пытаясь толковать многие «чудеса» как естественные, причинно обусловленные события. Развивая идеи, впервые сформулированные Эразмом Роттердамским, Вишоватый, как и некоторые другие из «польских братьев», проявлял в своих произведениях тенденцию сводить к минимуму чисто догматическое содержание христианского вероучения и всемерно подчеркивал значение его моральной доктрины как наиболее важной и значительной. А эта тенденция почти полностью сомкнулась с деистическим учением.

Родоначальником данного направления следует считать упомянутого выше французского мыслителя Жана Бодена, который в своем произведении «Разговор семи человек» (1593), используя мысли флорентийских платоников о родстве всех религий и другие идеи религиозного синкретизма эпохи Возрождения, противопоставлял всем господствовавшим вероисповеданиям некую «естественную религию», являющуюся якобы старейшей из всех монотеистических религий. Эти мысли Бодена в еще более ясной форме были изложены английским мыслителем Эдуардом Гербертом из Чербери (1583—1648) в его сочинении «Об истине...» (1624). Здесь проводится мысль о независимости разума от откровения и даже подчиненности второго рассуждающей силе первого. Эта сила органически присуща человеческой природе, совершенно независима от опыта и выражается в способности человека образовывать «всеобщие понятия». На них-то и основываются моральные принципы, составляющие основу «естественной», или «разумной», религии, не искаженной усилиями священников. Мысли Бодена и Герберта о «естественной религии», предполагающей веру в единого бога, бессмертие души и потустороннее воздаяние и

по существу отождествляющей религиозность с моральностью, послужили в дальнейшем примером для многих деистов в их резко критическом отношении к «положительным», историческим религиям, основанным на догматах, смысл которых давно утрачен, переполненных предрассудками и суевериями.

Господствовавшие в Европе христианские вероучения отвечали на наступление рационализма и «натурализма» (которые они обычно именовали атеизмом) усилением мистико-иррационалистического содержания своих вероисповедных доктрин. Конечно, в рассматриваемую эпоху это была оборона, но она носила яростный характер. С наибольшей силой она была выражена, пожалуй, в кальвинизме, возвращавшемся к теолого-волюнтаристическому учению Августина и к его представлению о боге как таинственном и постоянном вершителе природных и человеческих дел. С резкими инвективами против разума выступал Лютер. Множились мистические направления в католицизме.

Никак не следует преуменьшать сил религиозного иррационализма в рассматриваемую эпоху. О его влиятельности свидетельствуют, например, сочинения видного французского ученого и философа Паскаля. Приблизившись в некоторых положениях к философско-методологическим позициям Декарта, выступив с критикой положений католическо-иезуитской морали, Паскаль вместе с тем повернул в сторону религиозно-мистической философии. В публикуемых здесь отрывках читатель увидит известную близость некоторых идей Паскаля идеям Николая Кузанского, поскольку и те и другие навеяны созерцанием неисчерпаемости и непознаваемости бесконечности. Но если у первого, писавшего в начале гуманистического движения, мистические мотивы оказались оттесненными оптимизмом его научных изысканий, то у второго мистицизм — в его философско-этических поисках, сыгравших большую роль в истории европейской философии нового времени, — одержал верх над ученостью. Человек, по Паскалю, должен склонить голову перед таинственной бесконечностью, а значит, и перед богом, олицетворяющим ее.

Другой пример приспособления идей, рожденных передовым научно-философским движением, к религиозному мировоззрению представляют произведения французского философа Николая Мальбранша. Восприняв идеалистическую сторону учения Декарта, Мальбранш пытался сочетать их с религиозно-августинианскими представлениями.

Философский рационализм в более узком смысле этого термина с большой силой проявился в методологии Декарта, Спинозы и Лейбница. В этой связи необходимо подчеркнуть, что в истории новой европейской философии, начиная с Бэкона, вопросы методологии, выражавшие стремление к философскому обобщению и обоснованию задач, поставленных развитием научного знания, стали играть первостепенную роль в учениях самых крупных ее представителей. Философская интерпретация бытия в значительной мере определялась их решением кардинальных вопросов научного знания.

Индуктивный метод Бэкона, несмотря на наличие в нем элементов рационального осмысления данных опытного исследования, был слишком односторонне ориентирован именно на эти данные. Методологическое обобщение для автора «Нового Органона» было обобщением, органически выраставшим на основе правильно проведенных экспериментов. Между тем практика математического естествознания уже в эпоху Бэкона показала, а в дальнейшем это стало еще очевиднее, что подлинно научное обобщение этих данных возможно прежде всего как их *математическое* осмысление. И если Бэкон в сущности игнорировал его, то Галилей, будучи гениальным представителем математического естествознания, выступил одним из первых теоретиков его. В противоположность традиционной силлогистике, пригодной только для разъяснения и передачи уже открытых истин, он сформулировал положения, необходимые, по его убеждению, для их открытия и математического осмысления.

Однако подлинно философским, максимально обобщенным метод математического естествознания стал у Декарта. Великий философ уже в первом своем произведении — «Правилах для руководства ума» — осмысливал метод «всеобщей математики», необходимый для всех наук. В «Рассуждении о методе» он еще более прояснил этот метод как метод абсолютно *достоверного* знания, оперирующий суждениями, в которых связь субъекта и предиката носит необходимый характер и которые уже в силу этого получают всеобщее признание. Сформулированный в этих произведениях метод Декарта обычно называется рационалистическим и нередко противопоставляется эмпирическому методу Бэкона. Такое противопоставление, однако, отнюдь не следует понимать в том смысле, что Декарт игнорировал опытные источники научно-философского знания. Как крупнейший естествоиспытатель-экспериментатор своей эпохи, он ясно осознавал их необходимость. Однако инициативную, решающую роль в возникновении и развитии научного знания, по убеждению французского философа, играет сам человеческий разум. Согласно его методологии, опыт тоже является необходимым компонентом знания, но его роль не столько эвристическая, сколько иллюстративная, подтверждающая положения, открытые и сформулированные разумом. Не имея возможности входить здесь в подробности рационалистического метода Декарта, укажем, что его главными элементами стали: аналитическая установка, приводящая исследователя к максимально простым истинам, допускающим ясное, отчетливое и очевидное осознание, которое и составляет сущность интуитивного мышления, более или менее длинную цепь дедуктивных выводов, отправляющихся от таких интуитивно постигаемых положений, причем каждое звено дедукции должно быть осознаваемо с той же степенью интуитивной ясности, что и исходные положения, и, наконец, систематический обзор всех звеньев дедукции, дабы в процессе исследования не пропустить ни одного из них.

Из всех этих элементов рационалистического метода особенно велика роль *интуиции*, которая у Декарта стала истол-

ковываться в смысле, отличном от предшествующей историко-философской традиции. В последней интуиция понималась или как такая очевидность знания, которая дана в чувственных восприятиях (например, в номинализме Оккама), или как такая высшая и таинственная способность человеческого духа, которая полностью порывает с его логическими средствами и тем самым получает возможность целостного достижения наиболее сложных объектов, не исключая самого бога, составляющего главный объект этой иррационалистически и мистически трактуемой интуиции. Для Декарта же совершенно неприемлемо истолкование интуиции как веры в «шаткое свидетельство чувств», на которое никогда нельзя положиться. Еще более решительно он отвергает иррационалистическое истолкование интуиции, обычно отождествлявшее ее со сверхъестественным «откровением божьим». Для великого французского рационалиста интуиция становится только *интеллектуальной* интуицией, неразрывно связанной с логическими средствами человеческого познания. Она выступает у него в качестве главного проявления «естественного света разума», присущего человеческому уму по самой его природе и диаметрально противоположного сверхъестественному откровению. Вместе с тем картезианское учение об интуиции, как и его учение о процессе познания в целом, будучи одним из главных компонентов антиисторического, метафизического истолкования мира и человека, оказалось неразрывно связанным с учением о врожденных идеях, существовании человека, удостоверяемом мышлением («я мыслю, следовательно, существую»), о принципиальном отличии человеческого духа от мира телесной природы, об источниках заблуждения ума, который сам по себе не способен к ошибкам, и др. Но эти и другие положения картезианского учения о знании представляли уже составную — и притом идеалистическую — часть того, что на философском языке рассматриваемого столетия именовалось метафизикой.

В данной статье, носящей самый общий характер, у нас нет возможности рассмотреть отличия рационалистического метода Спинозы от декартовского. Впрочем, в этой области у них больше общего, чем отличного. Обоих этих мыслителей объединяет идея «естественного света» человеческого ума, выражающегося в абсолютно достоверном, интуитивно-дедуктивном познании, ориентирующемся на математику и отвергающем сверхъестественное откровение.

Борьба за непоколебимую достоверность знания заставила Декарта, как и Спинозу, решительно выступить против *скептицизма*. Последний вместе с другими античными философскими учениями был возобновлен в эпоху Возрождения в особенности Монтенем, а в конце рассматриваемого столетия Бейлем. Хоть острие их скептицизма было направлено против догматических положений христианского вероучения, а у Бейля и против положений метафизики, в ту эпоху было немало и таких скептических утверждений, которые стремились подорвать достоверность любых положений науки. Эта сторона скептициз-

ма (нашедшая свое выражение и у Паскаля) получала решительную поддержку у идеологов христианства, стремившихся к компрометации науки и иррационалистической защите религии. Вот почему и Декарт, и Спиноза, а до них и Бэкон, обосновывая достоверность знания, обрушивались на скептицизм.

При всех различиях, существующих между Декартом и Спинозой в истолковании причин заблуждения, а также источников интеллектуальной интуиции и ее предмета, их объединяет одна наиболее глубокая особенность метафизического рационализма. Эта особенность состоит в убеждении в тождественности логических и причинных связей самого бытия, самой природы вещей. Она очень просто выражена в одной из теорем «Этики», утверждающей, что порядок и связь вещей совершенно те же, что и порядок и связь идей, если последние освобождены от тумана чувственных представлений и полностью прояснены интуитивно-демонстративным знанием. Именно это фундаментальное убеждение, разделявшееся и Лейбницем (по-своему и рядом философов античности, как и некоторыми философами средневековья), обосновывало уверенность этих великих рационалистов в познаваемости мира и в достоверности этих познаний.

Другое толкование знания выдвигали великие английские философы Гоббс и Локк, до известной степени продолжавшие ту линию его истолкования, которая наметилась у Бэкона. В этом отношении к ним приближался и Гассенди. По методологию этих философов, и в особенности Гоббса, нельзя уже определять только как эмпирическую, ибо в отличие от Бэкона Гоббс понимал первостепенное значение знания математического типа, достоверного знания. Последнее автор философской трилогии «О теле», «О человеке» и «О гражданине» подобно Спинозе пытался распространить и на область моральной и, еще больше, чем автор «Этики», на область «гражданской философии», т. е. не только на область этики, но и на область политики, науки об обществе. По существу соглашаясь с Декартом и Спинозой в том, что опытным путем невозможно обосновать достоверности знаний математического типа, Гоббс в отличие от них пытался провести сенсуалистическую точку зрения относительно его природы.

Суть позиции Гоббса, наиболее последовательно продолжавшего в рассматриваемом столетии линию номинализма, сводилась к отрицанию интеллектуальной интуиции как исконного достояния человеческого ума и к истолкованию необходимой общности достоверности знания как порождения языкового общения людей. Вместо проблемы интуиции автор «Левиафана» выдвигал проблему *дефиниции*, т. е. правильного, точного определения многозначных слов человеческого языка. Большой интерес представляет развитая им в этой связи знаковая теория языка. Будучи ближе к эмпиризму и сенсуализму, эта теория по сравнению с картезианской теорией интеллектуальной интуиции, приведшей к представлению о нематериальности

человеческого духа, в целом заключала в себе больше и элементов материализма. Однако, с другой стороны, номиналистическое учение о языке как знаковой системе и источнике познания отрицало онтологическое, связанное с учением о бытии содержание «имен» человеческого языка и по сравнению с картезианской и спинозистской теорией интуиции, базировавшейся на идее тождества мышления и бытия, заключало в себе немало элементов субъективизма и конвенционализма.

Попытку еще более широкого сенсуалистического истолкования знания предпринял в конце того же столетия другой английский материалист, Джон Локк, в своем знаменитом труде «Опыт о человеческом разуме». Пожалуй, как ни в одном другом философском произведении рассматриваемой эпохи, вопросы гносеологии здесь выдвинуты на первый план. Материалистический сенсуализм этого сочинения более всего связан с критикой его автором учения о врожденных идеях, развивавшегося Декартом, Мальбраншем и некоторыми английскими идеалистами. Вскрывая несостоятельность этой доктрины, оперируя фактами, почерпнутыми из науки нового времени, Локк обосновывал древний тезис сенсуализма, согласно которому в разуме нет ничего, что предварительно не было бы опосредствовано деятельностью органов чувств. Однако антиисторическая позиция автора «Опыта» в понимании природы и человека не позволила ему последовательно провести линию материалистического сенсуализма при истолковании всего процесса познания и содержания человеческого сознания. Он отклоняется от нее уже при истолковании внутреннего опыта (рефлексии), затем абстрактного знания, непознаваемости субстанции, а также в учении о разновидностях знания, которое автор «Опыта» подразделял в соответствии со степенью присущей ему достоверности на сенситивное, демонстративное и интуитивное. Элементы субъективизма и агностицизма содержатся в Локковом учении о непознаваемости субстанции, в известной неопределенности разграничения первичных и вторичных качеств, в учении о том, что наше знание в сущности относится к идеям как основным его компонентам, а не к самим вещам.

Таким образом, метафизичность общих философских позиций крупнейших философов рассматриваемой эпохи, в частности их неспособность понять то, как из единичных постижений интеллекта в историческом развитии человеческой практики вырабатывается способность к обобщенному и притом достоверному знанию, не позволила и Локку показать несостоятельность не менее метафизического рационализма. Ряд слабостей односторонне сенсуалистической позиции автора «Опыта о человеческом разуме» раскрыл Лейбниц в своих «Новых опытах о человеческом разуме». В целом лейбницеанский рационализм представляет усовершенствованное видоизменение картезианского рационализма. Мысль о решающем характере деятельности самого человеческого ума в процессе познания и о подчиненности ему опытно-чувственного компонента познания привела автора «Новых опытов» к простой, но важной поправке

к формуле сенсуализма, обосновывавшейся Локком: Лейбниц согласен с ним в том, что все содержание человеческого интеллекта черпается в чувственной деятельности, но сама-то эта деятельность невозможна без направляющего воздействия интеллекта!

Полемика Лейбница и Локка о природе человеческого познания, как до этого полемика Гоббса и Гассенди с Декартом, выражала борьбу материалистических и идеалистических тенденций в передовых, антисхоластических учениях рассматриваемой эпохи. Борьба этих мыслителей против схоластики и их более или менее радикальная оппозиция различным христианским религиозно-догматическим вероисповеданиям может быть в целом расценена как проявление материалистических тенденций, выражавшихся в различных формах натурализма, детерминизма, деизма, пантеизма и в других выступлениях против религиозно-идеалистического мировоззрения. Однако существовали и собственно философские формы борьбы материализма и идеализма, порожденные той специфической проблематикой, которая была поставлена развитием научного познания в рассматриваемую эпоху.

Выше мы сделали обзор той методологической проблематики, которая разделяла передовых философов на эмпириков и сенсуалистов, с одной стороны, рационалистов и интуитивистов — с другой, и увидели, что первые не могут быть категорически расценены только как материалисты, а вторые только как идеалисты. Существовали и другие проблемы, открытые как для материалистического, так и для идеалистического решения. Одной из наиболее значительных стала психофизическая проблема, т. е. проблема взаимодействия тела и духа человека. В предшествующей философской традиции она выступала как проблема взаимоотношений тела и души. Теперь же в результате успехов естествознания, в частности механики и физиологии (особенно большую роль сыграло открытие кровообращения английским врачом Гарвеем и открытие рефлекторной дуги, безусловнорефлекторной, непроизвольной деятельности животных и человека Декартом), проблема телесной деятельности стала осмысливаться более глубоко, более научно. Последовательно механистическое решение этой проблемы Декартом, который, отвергнув гилозоизм, отказался и от растительно-чувствительной души аристотелевско-схоластической традиции, свелось к его известному тезису, согласно которому животное — это только машина. Этот тезис философ распространял и на человека, который в своей непроизвольной деятельности, объединяющей его со всем животным миром, действует «по расположению органов», как механизм. Но произвольная деятельность человека, целесообразная во всякой ситуации, связанная с речевым общением людей и — главное — выражающаяся в мышлении, приводящем к достоверному знанию, совершенно не может быть объяснена из механистических принципов. Между тем эта духовная деятельность человека практически постоянно связана с его телесными действиями.

Фактически Декарт не мог объяснить этого единства и развил дуалистическую концепцию, согласно которой телесная деятельность объясняется материальной субстанцией, а духовно-мыслительная — духовной. Спиноза, утверждавший существование единой субстанции, обладавшей в числе своих атрибутов протяженностью и мышлением, которые у Декарта выступали в качестве самостоятельных субстанций, пытался представить духовно-телесную деятельность человека как единую, т. е. более материалистически. Но это удалось ему лишь по отношению к чувственной деятельности, в процессе которой роль телесных факторов оказывается более существенной, чем роль духовных. Но высшие функции человеческого духа, выражающиеся в его интуитивно-дедуктивной деятельности, автор «Этики» не ставил в зависимость от телесных условий, а в сущности рассматривал их как совершенно независимые от них. Попытка чисто механистического объяснения не только телесных, но и всех духовных проявлений человеческой деятельности была предпринята Гоббсом, а также нидерландским материалистическим последователем Декарта Де Руа (Леруа). Хотя эти попытки и привели к открытию некоторых фактов так называемой ассоциативной психологии, но в целом и они оказались не в состоянии показать происхождение высших духовных функций, выражавшихся в достоверных познаниях, из телесной деятельности человека. Наконец, чисто идеалистическое решение психофизической проблемы было выдвинуто Мальбраншем и другими окказионалистами, которые каждое единство телесных и духовных действий человека объясняли непосредственным вмешательством духовной божественной первопричины.

Многочисленные слабости механистического и метафизического материализма в объяснении процессов неживой и живой природы, и в особенности человеческого духа, порождали попытки решить проблемы, поставленные развитием научного познания, с позиций идеализма. Одну из наиболее значительных таких попыток предпринял в конце XVII — начале XVIII в. Лейбниц. Поняв ограниченность механицизма в его стремлении вывести движение, сопротивление и инерцию тел из их наиболее простых геометрических свойств, поняв несостоятельность механистических представлений о материи как самом по себе пассивном начале, опираясь на открытый им закон сохранения «живых сил» (на открытие бесконечно малых величин в математике, сделанное Лейбницем одновременно с Ньютоном), а также на открытие микроорганизмов, великий немецкий философ и ученый-энциклопедист развил динамические представления, стремясь именно из них объяснить все многообразие мира, включая наиболее сложный мир познающего человека. Эти представления, до известной степени напоминающие гилозоистические представления ренессансной и античной натурфилософии, были включены в контекст последовательной объективно-идеалистической доктрины.

Согласно этой доктрине, глубочайшую сущность мира составляет бесчисленное множество духовных субстанций, на-

званных Лейбницем монадами, духовными единицами бытия. Подчеркивая неповторимость каждой монады, немецкий философ этим путем выражал индивидуальность каждого человека, игнорируемую, как он полагал, монистическими учениями о единственной субстанции, призванной объяснить все многообразие природных вещей и явлений и бесконечную неповторимость человеческих индивидуальностей. Однако при всей их неповторимости монады объединяются одним решающим свойством — все они духовно-представляющие, психические силы. В качестве таковых они выступают в качестве центров активности, и все телесно-материальные качества предметов и явлений природы объясняются идеалистом как порождения этих духовных сил. Но это же определяющее свойство монад объясняет и их различие: каждая из них наделена лишь ей присущей, строго определенной долей такой представляющей силы. В телах, считающихся мертвыми, она присутствует в минимальной мере, а затем нарастает по мере движения к растениям, животным и человеку.

В основе этой идеалистической и телеологической картины лежит, конечно, представление об определяющей роли человеческого духа в процессе познания. Но поскольку деятельность человеческого духа проявляется не только в ясных, аналитических идеях, критерий которых заложен в логических законах тождества, противоречия и исключенного третьего — так называемые истины разума, но и в смутных идеях чувственного опыта — так называемые истины факта, критерий которых заключен лишь в принципе достаточного основания (впервые сформулированном именно Лейбницем), для завершенности мировой картины необходимо представление о самой высшей монаде, так сказать, о монаде всех монад. Ее-то идеалист и называет богом, для которого абсолютно ясны, полностью аналитичны все истины. Вероятные истины факта в божественной монаде превращаются в необходимые истины разума.

Объективный идеализм Лейбница, включающий в себя учение о так называемой предустановленной гармонии, источник которой заложен в божественной монаде, в условиях своей эпохи был чисто философской конструкцией и не представлял большого интереса для господствующих христианских вероисповеданий. Им были ближе такие объективно-идеалистические учения, которые непосредственно примыкали к религиозным доктринам. Одним из них стало упоминавшееся выше идеалистическое учение Мальбранша (окказионализм), использованное в некоторых религиозных кругах (хотя произведения и этого философа, заключавшие в себе пантеистические тенденции, были внесены в римско-католический «Список запретных книг»).

С чисто религиозных позиций развивал свою философскую доктрину и Джордж Беркли, впоследствии епископ англиканской церкви. Автор «Трактата о началах человеческого знания» искусно воспользовался непоследовательностями в основном материалистического сенсуализма Локка. Он использовал также некоторую нечеткость понятий современного ему механи-

стического и математического естествознания (особенно материи, пространства, движения, бесконечно малых величин и др.) и подверг их критике с позиций идеалистического номинализма. Признавая реальность существования только конкретных восприятий («идей») и душ («духов») как их носителей, Беркли обосновывал классический тезис субъективного идеализма — «существовать — значит быть в восприятии». Несостоятельность этого тезиса убедительно раскрыта В. И. Лениным в его труде «Материализм и эмпириокритицизм». Великий теоретик марксистской философии прекрасно показал здесь, как английский субъективный идеалист, «разрушивший» понятие материи как «краеугольный камень атеизма», в поисках спасения от солипсизма (т. е. утверждения существования только мыслящего субъекта) перешел на объективно-идеалистические и прямо религиозные позиции, признавая в качестве единственной субстанции субстанцию духовную, или бога. Только бог своим прямым вмешательством порождает различные идеи, возникающие в человеческих душах, а также гарантирует непрерывность существования их в различных «дýхах», как и существование самих «дýхов». Тем самым религиозно-философская позиция Беркли оказалась весьма близкой к позиции Мальбранша.

В своем обзоре философской проблематики XVII — начала XVIII в. мы обращали внимание читателя прежде всего на ее зависимость от науки того времени (преимущественно от математического естествознания). Но уже из этого обзора читателю должно быть ясно, что вся эта проблематика не могла возникнуть только в результате осмысления достижений научного знания и общественных изменений, происходивших в ту эпоху. Философское знание в сущности всегда представляет собой синтез философско-мировоззренческих традиций, развивающихся в течение многих веков и даже — если иметь в виду рассматриваемую эпоху — тысячелетий, и понятий развивавшегося тогда научного знания. И каким бы стремительным и фундаментальным ни было это развитие в интересующее нас столетие, философы не могли игнорировать этих традиций, а с необходимостью должны были исходить из них.

Одна из таких традиций состояла в том, что в рассматриваемую эпоху, как уже с конца античности, философия по существу отождествлялась с *метафизикой*. Последняя понималась в ее аристотелевском смысле «первой философии» — умозрительной науки о наиболее общих принципах бытия и знания (поскольку познание и в античности, и в эпоху средневековья вплоть до исхода эпохи Возрождения рассматривалось как производное от истолкования бытия). В долгий период господства схоластической философии метафизика представляла собой сугубо умозрительную и, можно сказать, спекулятивную отрасль знаний, по существу лишенную естественнонаучного содержания. В рассматриваемую эпоху такое содержание появилось, и оно сочеталось теперь с категориями и понятиями субстанции, формы, атрибутов, акциденций, модусов, различных причин, качеств и др.

Само это сочетание свидетельствовало о весьма тесном еще единстве философии с конкретно научным знанием. Это единство было подчеркнуто Марксом: «Метафизика XVII века еще заключала в себе *положительное*, земное содержание (вспомним Декарта, Лейбница и др.). Она делала открытия в математике, физике и других точных науках, которые казались неразрывно связанными с нею» *. У передовых мыслителей рассматриваемой эпохи метафизика выражала гармоническое единство между умозрительно-рациональным мышлением и экспериментальной практикой, а также и ту инициативу, какая обычно принадлежала тогда элементу умозрительно-теоретическому по сравнению с опытным компонентом научно-философского знания. Метафизические построения более характерны для рационалистов, прежде всего для Декарта, Спинозы и Лейбница. Они значительно менее показательны для эмпириков и сенсуалистов, как уже для Бэкона, затем для Гоббса и в особенности для Локка.

Положения метафизики Декарта состояли в дуалистическом учении о двух субстанциях — материально-протяженной, объясняющей все природные явления, и духовно-мыслительной, призванной объяснить высшие интеллектуальные функции человека, а также о боге как высшем начале, объединяющем деятельность обеих субстанций, о бессмертии души, о врожденных идеях, о свободной воле человека как источнике его заблуждений, о мышлении как решающем показателе существования человека и др. Метафизика Спинозы обосновывала монистическое учение о единственной субстанции, обладающей бесчисленным множеством атрибутов, из которых в мире реальной природы и человека проявляются только два — протяженность и мышление, о единичных вещах как проявлениях, или модусах, единой субстанции, о движении и покое, с одной стороны, и бесконечном разуме — с другой, как бесконечных модусах, об истолковании природы и человеческого существования «с точки зрения бесконечности» и др. Плюралистическая метафизика Лейбница исходила из утверждения существования бесчисленного множества субстанций-монад, о духовном характере их деятельности, порождающей телесные признаки вещей, о боге как высшей из монад, о «предустановленной гармонии» и др.

Термин «метафизика», «метафизический» приобрел в марксистской философской литературе и другой смысл (правда, исторически связанный с их первым, «аристотелевским» смыслом) — смысл метода мышления и истолкования бытия, противоположных диалектическим. Выше мы упомянули, что метафизический метод мышления состоял в рассматриваемую эпоху в односторонней ориентации на анализ как на исчерпывающее средство объяснения мира, согласно которому такое объяснение всегда состоит в сведении сложного к возможно более простым элементам. Последние же с точки зрения метафизической методологии рассматривались как окончательные и

* *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 2, стр. 141.

абсолютно неизменные. Такому способу мышления соответствовало и неисторическое истолкование природно-человеческого мира. Оно, как мы видели, нередко заставляло даже наиболее передовых философов обращаться к божественному всемогуществу как последнему, хотя и весьма отдаленному, источнику природы и человека.

Господство метафизического метода мышления и соответствующего ему истолкования действительности не следует, однако, истолковывать метафизически. Оно отнюдь не исключало, как не раз писали классики марксизма-ленинизма, более или менее значительных элементов диалектической методологии и соответствующего ей понимания объективной реальности. Элементы диалектической методологии, например, у Спинозы были заключены в самой его метафизике, понимаемой в ее первом, «аристотелевском» смысле. Основываясь на пантеистической традиции, спинозовская метафизика представляла в условиях той эпохи грандиозную попытку *целостного* постижения природы и человека как ее порождения. Автор «Этики» поэтому не считал, например, что целое может быть исчерпано суммой тех элементов, на которые его мысленно разлагают. Напротив, правильное уяснение таких элементов может быть осуществлено лишь при условии интуитивного постижения целого. В этой же связи Спиноза сформулировал важное положение, согласно которому «всякое ограничение есть отрицание» (мы видели, что оно содержалось уже у Николая Кузанского), сыгравшее большую роль в истории диалектической методологии. Из других положений этой методологии, с которыми мы встречаемся у Гоббса, а затем у Спинозы, нужно отметить положение о совместимости понятий необходимости и свободы, исключающих понятие свободной воли.

Господство метафизических представлений в рассматриваемую эпоху не исключало и элементов исторического представления о природе, например у Декарта, разработавшего первую в новое время космогоническую доктрину, по общему замыслу которой раскрывалось естественное происхождение не только мертвой, но и живой земной природы, а божественное воздействие сводилось к минимуму. В основе своей диалектическую картину природы представляла собой и монадология Лейбница. Хотя и на идеалистической основе, она устанавливала органическую связь между всеми предметами и явлениями природно-человеческой жизни. А такая связь подводила к эволюционистским представлениям. И хотя сам Лейбниц учил, что природа не делает скачков, элементы эволюционизма в ту эпоху вели мысль в диалектическом направлении.

3. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Примерно с конца первой трети XVIII столетия во Франции, а также других странах Европы начинается эпоха в развитии идеологии и философии, которую принято называть эпо-

хой Просвещения. Этим именем охватывается целый ряд духовных явлений социально и философски неоднозначных. Но основной их смысл, наиболее четко выявившийся во Франции, состоит в антифеодальной заостренности. Это была буржуазная по своей наиболее общей сути идеология, передовые представители которой готовили умы своих современников к революционным изменениям обветшавших феодальных общественных порядков. Выше мы видели, что процесс созревания буржуазной идеологии и соответствующей ей философии начался в эпоху Возрождения и принял форму секуляризации, освобождения общественной и частной жизни, а также и общественных наук от церковной опеки. Но этот процесс в эпоху ранних буржуазных революций характеризовался, как мы видели, более или менее значительной зависимостью новой, гуманистической идеологии от традиционной религиозной. Теперь же, в эпоху Просвещения, такая зависимость, можно сказать, полностью исчезает. Зрелость буржуазной идеологии и философии проявляется теперь в том, что их построения и идеи черпаются из сферы развития наук и общечеловеческого опыта и игнорируют Священное писание, от обращения к которому в предшествующем столетии не был свободен почти ни один философ. Более того, именно в эпоху Просвещения и прежде всего во Франции достиг едва ли не большей в истории буржуазной идеологии силы антагонизм между религией (преимущественно в ее христианской форме) и передовой, материалистическо-атеистической философией.

Характеризуя идеологию и философию Просвещения в качестве буржуазных, мы выражаем лишь самую общую ее направленность, поскольку буржуазия составляла тогда класс, ведший за собой низшие и наиболее многочисленные классы общества к новым высотам социального прогресса. В интересах этого прогресса ее идеологи выступали за то, чтобы результаты научного развития, а до известной степени материалистические и даже атеистические идеи, тесно связанные с ними, получали возможно более широкое распространение среди народных масс. Такая устремленность передовых идеологов объясняет едва ли не главное содержание той исторической эпохи духовного развития европейских народов, которую принято именовать эпохой Просвещения. Но как известно, интересы классов, занимавших низшие места в социальной иерархии, далеко не во всем совпадали с интересами возглавлявшей их тогда буржуазии. Такое несовпадение интересов, объясняющее социальную неоднозначность Просвещения, проявлялось в идеологии и философии задолго до того, как разразилась французская революция, когда такое несовпадение приняло форму антагонизмов, получавших насильственное разрешение.

Одним из наиболее значительных и ярких выразителей народных (преимущественно крестьянских) интересов среди французских просветителей стал Жан Мелье. Его «Завещание» — исключительно интересный документ, представляющий новое явление в развитии общественно-философской мысли

в Европе. И новизна его не в том, что здесь провозглашались утопическо-коммунистические идеи, согласно которым все люди в принципе равны между собой и что поэтому жизнь общиной более естественна, чем жизнь, основанная на индивидуалистической розни интересов; и даже не в том, что Мелье подверг исключительно резкой и непримиримой критике эксплуататорскую сущность современного ему общественного строя. Подобные идеи формулировались в Европе и до Мелье, например Мором, Кампанеллой, Мюнцером. Как и Мюнцер, Мелье в своем произведении также решительно высказывается за насильственное изменение существующих общественных порядков. Но в отличие от Мюнцера и от многих других ревнителей общественной справедливости автор «Завещания» далек от какого бы то ни было религиозного обоснования необходимости общественного переворота и учреждения нового, справедливого общественного строя. Более того, он поднялся до осознания эксплуататорской сущности религии как ближайшей союзницы и помощницы эксплуататорского государства. Отсюда воинствующая антиклерикальная и антирелигиозная позиция Мелье.

Первым среди французских просветителей он выдвинул столь популярный впоследствии среди них тезис, согласно которому религия обязана своим происхождением сознательному обману священнослужителями и другими хитрецами простодушного и невежественного народа. Поэтому задача просвещенных людей — бороться всеми силами против суеверий и предрассудков, неотделимых от религии и отупляющих народ. Весьма существенно и то, что атеистические позиции Мелье сочетаются у него с убежденным материализмом. Можно, пожалуй, заметить, что его материалистические позиции философски сравнительно слабо аргументированы. Это обстоятельство можно объяснить удаленностью автора «Завещания», опиравшегося на атомистическую и другие материалистические идеи историко-философской традиции, от современного ему естествознания. Но само сочетание материализма с атеизмом и воинствующе-пропагандистский дух последнего делают Мелье одним из основоположников Просвещения.

Антиклерикальная направленность присуща и подавляющему большинству других произведений просветителей. Поскольку церковь представляла главную духовную опору феодально-абсолютистских порядков (к тому же она по-прежнему концентрировала в своих руках, особенно во Франции, весьма значительные материальные средства), борьба против ее служителей, разоблачение нелепости догматов христианского вероучения перед лицом разума, одерживавшего все новые победы в деле познания природы, становится едва ли не наиболее типичной чертой философов-просветителей не только во Франции, но и в возникавших тогда Соединенных Штатах, Польше и России.

Общеевропейскую славу в качестве философа-просветителя и воинствующего антиклерикала снискал великий Вольтер, ко-

торого преследовали и перед которым заискивали многие монархи Европы.

Но антиклерикализм Вольтера, последовательная и непримиримая борьба которого против религиозных суеверий и кровавых преступлений церковников сделала его имя символом Просвещения, отнюдь не сочеталась у него с атеистическими позициями. Великий французский просветитель, так много сделавший для пропаганды английской научно-философской мысли во Франции, воспринял идеи ряда английских деистов — Вулстона, Коллинза, Тиндаля, Чобба, Болингброка, которые называли себя свободомыслящими и подвергали резкой критике исторические религии. Вольтер тоже оставался деистом, сторонником философской веры в единого и абстрактного бога, являющегося отдаленным, хотя с его точки зрения и необходимым, принципом. Великий просветитель противопоставлял деизм, с одной стороны, историческим, «положительным» религиям (прежде всего христианству), с необходимостью порождающим фанатизм и суеверия, а с другой — атеизму. Характерно, что из двух этих антиподов более опасным для общества Вольтер считал религиозный фанатизм. Но и атеизм был для него неприемлем. И не только и даже не столько потому, что философское осмысление природы и данных естествознания, по его убеждению, с необходимостью приводили человеческую мысль к выводу о существовании бога (мыслитель даже писал в этой связи, что именно философия приводит человеческий ум к убеждению в существовании бога, в то время как традиционная теология ведет его в сторону атеизма). Главная же причина разумной, деистической религии, по Вольтеру, не столько теоретическая, сколько практическая — моральная и социальная. Вера в существование бога нужна, по его убеждению, любому, даже самому образованному человеку, ибо без такой веры якобы теряет смысл вся его моральная жизнь, и она вдвойне необходима для народных масс, которые, утратив свою веру, выйдут из подчинения властям.

Деистическая позиция, сохраняя минимум представлений о боге, в то же время позволяла развернуть критику религиозного фанатизма и клерикализма, развивать последовательно рационалистическую точку зрения относительно Священного писания как основы основ христианской религиозности. Эта точка зрения совершенно очевидна не только у Вольтера, значительно усилившего антиклерикализм названных английских деистов, но и в произведениях американских просветителей, Джефферсона и Пейна. Она позволяла также учитывать результаты научного развития и в объяснении конкретных явлений природы фактически исходить из материалистических установок. Последние характерны как для Вольтера, так и для ряда американских, польских и русских просветителей. В некоторых случаях трудно даже говорить о последовательном проведении деистической позиции, например у Ломоносова, естественнонаучный материализм которого сочетался с представлением о существовании бога (и даже с теорией «двух истин»); у вели-

кого русского мыслителя нет каких-либо доказательств этого существования, а есть лишь достаточно формальное признание его, позволявшее сохранять по возможности мирные отношения с церковниками. Поскольку, далее, деисты рассматривали бога в качестве гаранта закономерных связей мира, вскрываемых наукой, некоторые из них (например, Монтескьё) развивали на этой основе довольно глубокое для своей эпохи учение о законах, которым подчиняется сфера как природной, так и общественной действительности.

Но антиклерикализм и раскрытие земных корней исторической религиозности отнюдь не всегда в рассматриваемую эпоху имели в качестве своей философской базы приближавшиеся к материализму формы деизма или тем более материалистическую систему воззрений. Примером этого может служить один из наиболее значительных философов рассматриваемого столетия — шотландец Давид Юм. Он был не только антиклерикалом, осознававшим вредоносное влияние церковников на общественную мораль и государственную жизнь. В своих «Диалогах о естественной религии» философ показал земные корни религиозных представлений, связанные со страхом человека и другими психологическими особенностями человеческой природы. В отличие от подавляющего большинства других, в частности французских, просветителей Юм не рассматривал религию как результат деятельности обманщиков, которые некогда придумали систему суеверий и предрассудков, используя простодушие народа. Английский философ в названном произведении наметил даже некоторые исторические этапы в развитии религиозных верований. Он показал также несостоятельность деистических доказательств существования бога как существа, якобы с необходимостью раскрываемого человеческим разумом. Но эти прогрессивные мысли отнюдь не сочетались у Юма с системой материалистических воззрений на природу и человека. Английская буржуазия, идеологом которой следует считать Юма, враждебно относясь к чрезмерным притязаниям церковников и осуждая многие аспекты представляемой ими идеологии, вместе с тем в отличие от французской не увлекалась уже материалистическими философскими построениями, являющимися наиболее адекватной базой атеистических воззрений. В этом и можно видеть социальное объяснение того факта, что Юм выступил едва ли не наиболее последовательным субъективным идеалистом во всей истории философии.

Автор «Трактата о человеческой природе» во многом примкнул к той системе воззрений, которую развивал Беркли. Но еще более последовательно, чем Беркли, Юм ограничивал сферу опыта только внутренним, психологическим миром человека. Все содержание этого мира, с его точки зрения, можно разделить лишь на более яркие и менее яркие переживания, впечатления и идеи, являющиеся их копиями. Если Беркли, «опровергая» существование материальной субстанции как основы основ атеизма, приходил к заключению о существовании мно-

жества единичных духовных субстанций и бога как единственной духовной субстанции, скрывавшейся за ними, то Юм отвергал и понятие индивидуальных духовных субстанций, выражающих единство человеческой личности, и понятия как единой материи, так и божественного духа. Тем самым субъективный идеализм и солипсизм Юма оказывались скептицизмом и агностицизмом. В эпоху Юма было более ощутимо его антирелигиозное и даже атеистическое острие, но в следующем столетии, когда возник родственный юмизму позитивизм, все больше стала проявляться его антиматериалистическая и фидеистическая суть. Она в особенности была связана с той критикой объективности причинных связей, которую Юм развил на почве своего субъективизма и психологизма.

Наиболее последовательный за всю предшествующую историю философии материализм, одновременно выступивший и как воинствующий атеизм, был развит французскими современниками Юма, в особенности Ламетри, Дидро, Гельвецием, Гольбахом. Их ранним предшественником был Жан Мелье, но в отличие от него все названные материалисты выступали как идеологи высших слоев «третьего сословия», прежде всего буржуазии. Вместе с тем их материализм, развивавший традицию картезианской физики, не прерывавшуюся во Франции, был значительно более глубоко обоснован достижениями естествознания той эпохи.

Среди таких достижений необходимо назвать учение о природе Ньютона, представлявшее законченную форму механицизма, более глубокую, чем та, которая была представлена картезианской физикой. Но в эпоху Просвещения механика далеко не исчерпывала наук о природе, хотя и выступала в качестве ведущей науки (что особенно очевидно, например, у Ломоносова). Значительные успехи были продемонстрированы в этом столетии физикой, вставшей на путь объяснения явлений света, теплоты, магнетизма, электричества, химией, сформулировавшей в лице Ломоносова (а затем и Лавуазье) закон сохранения вещества и движения, биологией, углублявшейся в жизнедеятельность растительных и животных организмов, медициной, постигавшей жизнедеятельность человеческого организма. Все эти науки в той или иной мере оказали свое воздействие на ту картину природы и человека, какую рисовали великие французские материалисты эпохи Просвещения.

Углубляя мысли о необходимости связи материи и движения, высказанные в самом начале XVIII столетия Толандом, конкретизируя их, наполняя значительно более богатым естественнонаучным содержанием, чем то, каким мог располагать автор «Писем к Серене», Дидро, Гольбах, Ламетри и другие французские материалисты пришли к твердому убеждению, что в природе непрерывно осуществляется универсальный круговорот вещества и силы, что она живет по имманентным законам движения и не требует для своего объяснения представления ни о какой сверхприродной, божественной причине (еще сохранявшейся у Толанда). Пройдя в своем философском

развитии через деистические воззрения на природу и человека (как это имело место, например, у Дидро) или даже миновав их (как, по-видимому, обстояло дело у Гольбаха), эти философы не видели никакой необходимости в представлении о боге как сверхприродной причине природных закономерностей. Поэтому в их произведениях в сущности впервые в истории философии было достигнуто гармоническое единство материализма и атеизма. Если в предшествующие столетия истории европейской философии, не говоря уже об античности, при характеристике материализма даже наиболее последовательных мыслителей мы были нередко вынуждены пользоваться таким термином, как «натурализм», а при характеристике их атеизма — такими терминами, как «пантеизм» или «деизм», то теперь надобность в этих терминах отпадает. В самом деле, даже читая те отрывки, какие мы смогли поместить в данном томе «Антологии», из обширного произведения Гольбаха «Система природы» (иногда называемого «Библией французского материализма XVIII в.»), становится ясно, что такие термины, как «природа», «Вселенная», «материя», употребляются здесь как синонимы.

Полное слияние натурализма с материализмом, какое было достигнуто у Гольбаха и других французских материалистов этого столетия, в значительной мере стало возможным потому, что человек и как духовное существо последовательно рассматривался ими как неотъемлемая частица телесной природы.

Чрезвычайно показательно здесь главное произведение Ламетри — «Человек-машина». Если Декарт объявил неодушевленной машиной животного, а человека лишь в его животных функциях и резко противопоставил последнему духовного человека, с наибольшей яркостью проявляющегося в сфере познания, то для Ламетри весь человек представляет собой машину. Но это — машина особого рода, во многом не похожая на тот механизм, какой рисовался Декарту. Механицизм Декарта в его истолковании живой природы представлял собой самую радикальную разновидность этого воззрения в соответствии с упрощенно-детерминистической картиной физической природы, какую он рисовал. Механицизм же Ламетри, как и других французских материалистов этого столетия, был уже сильно смягчен другими, получившими развитие в этом столетии науками, у самого Ламетри, как у врача по профессии, — медициной. Очень неплохо для своего времени зная организм человека, да и животных, автор «Человека-машины» решительно выступил против декартовского противопоставления духовного человека человеку физическому и в этой же связи против противопоставления духовного человека животному как неодушевленному, бесчувственному механизму. Ликвидация такого противопоставления у Ламетри, а затем в сущности и у всех других французских материалистов той эпохи стала возможной благодаря всемерному подчеркиванию чувственного характера человеческой жизни и деятельности, т. е. такого ее характера, который показывает органическую связь человеческой природы с при-

родой животной. С одной стороны, согласно Ламетри, животного отнюдь нельзя считать машиной в том смысле, в каком это понимал Декарт. А с другой — всего человека, включая его мыслительную деятельность, можно рассматривать как очень сложно организованную машину, в которой огромную, быть может даже решающую, роль играет его чувственная деятельность.

Эта позиция Ламетри, как и других французских материалистов, объясняет и очень важную черту их онтологических воззрений — сенсуалистическое понимание материи, природы. Например, Дидро в своей работе «Философские основы материи и движения», отвергая абстрактно-математическое истолкование материи как пассивного начала, подчеркивает, что он рассматривает материю как физик и химик и с этих позиций видит не только постоянно движущиеся тела, но и тела, обладающие рядом свойств. Одно из таких свойств, долженствующее объяснить факт ощущения в животном и человеческом организме, составляет свойство потенциальной чувствительности. Чувствительность объявляется Дидро общим и существенным свойством материи.

В этой связи возникает вопрос: не является ли эта позиция возвращением к гилозоистическим воззрениям натурфилософов Ренессанса? Конечно, о простом возвращении к их воззрениям не может быть речи, ибо и само ощущение как факт антропологический и гносеологический, и возможность его возникновения из природных источников, например, Дидро с новых позиций естественнонаучного знания понимал более дифференцированно и глубоко, чем, скажем, Бруно. Точка зрения Дидро, как указывает В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», является догадкой о том, что в материи существует способность, сходная с ощущением. Очень важное завоевание материалистической мысли, наиболее последовательно сформулированное тем же Дидро, состоит в рассмотрении материи как совокупности эволюционных изменений, приводящих к появлению все более высоко организованных тел и наконец человека, в котором ощущение составляет основу жизни и познавательного процесса.

В своем учении о познании французские материалисты, оставаясь рационалистами в широком смысле этого термина, развивали эмпирическую и сенсуалистическую линию в теории познания, наиболее ярко представленную в предшествующем столетии Бэконом, Гоббсом и Локком.

Среди французских просветителей, начиная с Вольтера, особенно велика была популярность Локка. Интерес к его идеям, как и к эмпиризму и сенсуализму вообще, в большой мере объясняется их неприязнью к абстрактно-рационалистической метафизике, в которой господствовал дедуктивный метод и которая, как им казалось, игнорировала опытную сторону человеческого знания. К тому же, хотя метафизика предшествующего столетия, особенно в лице Декарта, Спинозы и Лейбница, несмотря на то что в их построениях столь большое место

занимали размышления о боге и его атрибутах, была органически связана с научным познанием природы и человека, эта связь была почти полностью утрачена у эпигонов метафизики в XVIII в. Просветители и материалисты этого столетия решительно отвергали их умозрительные построения, обычно связанные с проблемой бога, и смотрели на них примерно так же, как прогрессивные философы предшествующего столетия на схоластику. Все это объясняет непрерывные апелляции к опыту, которыми наполнены произведения всех французских материалистов.

Сенсуализм их был более последовательным, чем сенсуализм Локка (как известно, локковский сенсуализм был в силу его непоследовательности трансформирован Беркли, а затем и Юмом в субъективный идеализм и агностицизм). Сенсуализм французских материалистов был материалистическим учением, исходившим из того, что в человеческих чувствах отражаются объективные свойства природы. Особенно последовательно и четко эта позиция была проведена в произведениях Дидро, по убеждению которого все особенности умственной деятельности человека выводятся из опытно-чувственных источников, а в понятиях, суждениях и умозаключениях находят свое адекватное отражение природные процессы.

Конечно, в проведении сенсуалистической линии среди французских материалистов существовали более или менее существенные различия. Так, Гельвеций был крайним представителем этой линии. Его сенсуализм, склонный к полному игнорированию активности разумно-рассудочной деятельности человека, напоминал сенсуализм Эпикура. С другой стороны, наиболее значительный гносеолог среди французских просветителей, Кондильяк, последовательно проводивший линию сенсуализма в своем «Трактате об ощущениях», приходил к скептическим заключениям, согласно которым ощущения знакомят нас лишь с относительными свойствами вещей, именно с теми, которые важны для человеческой жизни, но совершенно неспособны раскрыть сущности вещей. Эти мысли Кондильяка шли в общем в том же направлении, что и мысли Юма.

Методология французского материализма обычно характеризуется у нас как метафизическая. И это справедливо, если иметь в виду ее преимущественно аналитическую установку, видевшую идеал теоретического объяснения в сведении сложного к простому, абсолютизировавшую простейшие причинные связи механистического характера. Именно на этой основе французские материалисты, в особенности Гольбах в его «Системе природы», приходили к убеждению об абсолютной необходимости всего совершающегося в мире. С другой стороны, те же Гольбах, Ламетри в своем стремлении исходить в истолковании частных процессов из целостного понимания природы приближались к диалектической трактовке ряда процессов бытия. Это особенно было присуще Дидро, эволюционистские идеи которого разрушали то неисторическое понимание природы, которое — особенно в предшествующем столетии — составляло

один из главных компонентов ее метафизического истолкования.

Существенно отметить в этой связи, что у французских и других просветителей рассматриваемого столетия историзм проявлялся не только в их воззрениях на природу, что было сравнительно редко (кроме Дидро здесь можно было бы указать на Ломоносова, на французского естествоиспытателя Бюффона, на его польского переводчика и истолкователя Сташица, а также на немецких просветителей и Канта), но и в их интерпретации истории. В этой области много сделал уже Вольтер, который в противоположность феодальной историографии, дававшей чисто внешнее описание исторических событий и деятелей, разрабатывал философию истории (само это словосочетание — «философия истории» — восходит к Вольтеру). Одна из важнейших ее идей состояла в рассмотрении истории (в принципе всемирной) с точки зрения ее прогрессивного развития. Разработке этой просветительной идеи прогресса посвящено важнейшее сочинение одного из последователей Вольтера, Кондорсе, — «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума».

Проблемы истолкования истории, как это всегда происходит в истории философии, у французских просветителей были одним из аспектов их истолкования человека и человеческого общества. В этой области все они, как известно, оставались идеалистами, хотя их идеализм отличался от идеализма Гоббса, Спинозы и других социальных философов предшествующего столетия бо́льшими элементами натурализма и соответственно бо́льшим приближением к действительной картине общественно-исторических процессов. Такое увеличение натуралистических элементов в общественно-исторической теории французских материалистов объяснялось уже их сенсуалистической концепцией человека, отличавшейся от более абстрактной рационалистической концепции, которую разделяли те же Гоббс и Спиноза. Особенно показателен в этом отношении Гельвеций, с большой силой подчеркнувший общественное значение жизненно важных для человека страстей, и прежде всего тех из них, которые имеют непосредственное отношение к его повседневной жизни (например, голод и жажда). Всесторонне развивая мысли названных философов XVII в. о роли интереса в человеческой деятельности, исходя при этом из своей сенсуалистической гносеологии, автор книг «Об уме» и «О человеке» указал на решающую роль среды в формировании человеческих индивидов, в принципе, как он считал, совершенно равных друг другу. И хотя Гельвеций далеко не дошел до понимания решающей роли классового интереса в общественной жизни, хотя и его концепция человеческой природы, несмотря на ее сенсуализм, оставалась абстрактной и не позволяла преодолеть идеалистического понимания общества, все же эта концепция с ее убеждением в природной доброте человека и в всемогуществе воспитания, по мысли К. Маркса, стала одним из источников социалистических воззрений.

Большую роль в развитии французского Просвещения как в период подготовки французской революции, так и во время ее сыграли философско-социологические произведения Руссо. Эти произведения интересны во многих аспектах. Например, в аспекте историзма и исторической диалектики, содержащейся в них, на что, в частности, указывает Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге». Исторически же огромную революционизирующую роль сыграли идеи Руссо о роли общественного договора и о неотъемлемости народного суверенитета как высшего источника власти в любом государстве. Весьма интересны и многие другие стороны этих произведений (например, идеи так называемого отчуждения, играющего столь значительную роль в современной философии).

На этом мы заканчиваем наш крайне беглый обзор богатейшей философской проблематики, содержащейся в предлагаемом томе «Антологии мировой философии». Вчитываясь в тексты, публикуемые здесь, читатель сможет сам конкретизировать и расширить очерченную здесь проблематику.

В. В. Соколов

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ

Николай Кузанский (настоящая фамилия Кребс, прозван Кузанским по месту своего рождения в селении Куза в Южной Германии, 1401—1464) — теолог, философ и крупный ученый своего века (особенно в области математики, астрономии и географии). Учился в Гейдельбергском, Падуанском и Кельнском университетах. В 1430 г. стал священнослужителем, а в 1448 г. был назначен кардиналом римско-католической церкви и стал одним из виднейших ее руководителей. Вместе с тем Кузанец был близок гуманистической культуре, дружен с Лоренцо Валла и другими гуманистами. Написал большое количество богословских и философских произведений (в первых нередко содержатся и философские идеи, а философские нередко трактуют теологические темы). Важнейшими среди философско-теологических произведений Кузанца являются: трактат «Об ученом незнании» (1440), состоящий из трех книг, вслед за которым было написано небольшое произведение «О предположениях». Затем последовали «Об искании бога», «Апология ученого незнания» (1449), четыре диалога, объединенных общим названием «Простец» (1450), из них два первых были названы «Простец о мудрости», а третий — «Простец об уме». В настоящем издании печатаются отрывки из первого, наиболее значительного произведения Кузанца по изданию: Николай Кузанский. Избранные философские сочинения (М., 1937). По этому же изданию публикуются затем отрывки из его сочинения «Об уме». В подборе текстов принимала участие З. А. Тажуризина.



ОБ УЧЕНОМ НЕЗНАНИИ

КНИГА ПЕРВАЯ

ГЛАВА I

КАКИМ ОБРАЗОМ «ЗНАТЬ» ЗНАЧИТ «НЕ ЗНАТЬ»?

Мы видим, что по божьей милости все в природе содержит в себе самопроизвольное стремление существовать лучше, поскольку это допускают естественные условия. [...] Здоровый и свободный разум, стремящийся ненасытно, в силу врожденного ему искания, постигнуть истину, познает ее, крепко охватывая любовными объятиями. [...] Всякое исследование основано на сравнении и пользуется средством сопоставлений. [...] Всякое искание состоит в легком или трудном сравнительном сопоставлении, и вот почему бесконечное, которое ускользает как бесконечное от всякой пропорции, — неизвестно. Пропорция, выражающая согласованность в чем-нибудь, с одной стороны, и разобщенность — с другой, не может быть понята без помощи числа [...]. Так и Пифагор настойчиво утверждал, что все установлено и понято на основе чисел.

Уточнение сочетаний в материальных предметах и точное применение известного и неизвестного настолько выше человеческого разумения, что Сократ полагал, что ничего не знает, кроме своего незнания. Равным образом мудрейший Соломон утверждал, что все вещи труднопостижимы и что язык не может их объяснить. [...] Человек, объятый самым пламенным рвением, может достичь более высокого совершенства в мудрости в том лишь случае, если будет оставаться весьма ученым даже в самом незнании, составляющем его свойство, и тем станет ученее, чем лучше будет знать, что он ничего не знает. С этой целью я предпринял труд — кратко изложить мысли об ученом незнании.

ГЛАВА II

ПОЯСНЕНИЕ ПРЕДЫДУЩИМ ПОСЛЕДУЮЩЕГО

Прежде чем излагать самую важную из доктрин — учение о незнании, считаю необходимым приступить к выяснению природы максимальности.

Я называю максимумом нечто такое, больше чего ничего не может быть. Изобилие связано в действительности лишь с единым. Вот почему единство совпадает с максимальностью и также является бытием. [...]

Абсолютный максимум единственен, потому что он — все, в нем все есть, потому что он — высший предел. Так как ничто ему не противостоит, то с ним в то же время совпадает минимум, и максимум тем самым находится во всем. А так как он абсолютен, то воздействует в действительности на все возможное, не испытывает сам никакого ограничения, но ограничивает все. Этот максимум, который непоколебимая вера всех народов почитает так же, как бога, явится в первой книге о человеческом разуме предметом моих посильных исследований. [...]

От него, называемого абсолютным максимумом, исходит универсальное единство, и вследствие этого он пребывает в ограниченном состоянии, как Вселенная, чье единство замкнулось в множественности, без которой она не может быть. Однако, несмотря на то что в своем универсальном единстве этот максимум охватывает всякую вещь таким образом, что все, что исходит от абсолюта, находится в нем и он — во всем, он не мог бы, однако, существовать вне множественности, в которой пребывает, потому что не существует без ограничения и не может от него освободиться. [...]

Так как Вселенная существует лишь ограниченным образом во множестве, мы исследуем в самом множестве единый максимум, в котором Вселенная существует в степени максимальной и наиболее совершенной в своем проявлении и достижении своей цели. [...] Эта Вселенная соединяется с абсолютом, являющимся всеобщей целью [...].

ГЛАВА III

ПОЧЕМУ ТОЧНАЯ ИСТИНА НЕПОСТИЖИМА

[...] Разум так же близок к истине, как многоугольник к кругу; ибо, чем больше число углов вписанного многоугольника, тем более он приблизится к кругу, но никогда не станет равным кругу даже в том случае, когда углы будут умножены до бесконечности, если только он не станет тождественным кругу.

Итак, ясно одно, что все, что мы знаем об истине, — это то, что истину невозможно постигнуть таковой, какова она есть доподлинно, ибо истина, являющаяся абсолютной необходимостью, не может быть ни большей, ни меньшей, чем она есть и чем представляется нашему разуму как некая возможность. Итак, сущность вещей, которая есть истина бытия, недостижима в своей чистоте. Все философы искали эту истину, но никто ее не нашел, какой она есть, и, чем глубже будет наша ученость в этом незнании, тем ближе мы подойдем к самой истине.

ГЛАВА IV

АБСОЛЮТНЫЙ МАКСИМУМ ПОЗНАЕТСЯ НЕПОСТИГАЕМО; С НИМ СОВПАДАЕТ МИНИМУМ

Простой и абсолютный минимум, являющийся тем, больше чего не может быть, ибо он есть бесконечная истина, — нами постигается непостигаемо. [...] Все вещи, воспринятые чувствами, рассудком или разумом, настолько различаются между собой и одна от другой, что между ними нет точного равенства. [...]

Очищая максимум и минимум от количества, мысленно отбрасывая большое и малое, тебе станет очевидным, что максимум и минимум совпадают. Таким образом, в действительности, максимум, как и минимум, есть превосходная степень. [...]

Противоположности существуют лишь для вещей, допускающих нечто превосходящее и превзойденное, с которым они различно сходны. Нет никакого противопоставления абсолютному максимуму, ибо он выше всякой противоположности.

[...] Мы бродим среди вещей, которые сама природа обнаруживает перед нами. Рассудок наш спотыкается

оттого, что далек от этой бесконечной силы и не может связать противоречия, разделенные бесконечностью. Итак, над всяким ходом суждения мы видим непостижимым образом, что абсолютная максимальность бесконечна, что ничто ей не противостоит и с ней совпадает минимум.

ГЛАВА V

МАКСИМУМ — ЕДИН

Из вышесказанного [...] с ясностью вытекает, что абсолютный максимум может быть познан непостигаемо и может быть назван неизреченно [...]. Ничто не может быть именовано или названо, что не было бы дано в большей или меньшей степени, потому что названия присваиваются усилием рассудка вещам. [...]

Множественность бытия не может встречаться без числа. Отнимите число, и не будет тогда возможности различать вещи, и не будет порядка, пропорции, гармонии и даже самой множественности бытия. [...] Единица есть начало всякого числа, так как она — минимум; она — конец всякого числа, так как она — максимум. Она, следовательно, абсолютное единство; ничто ей не противостоит; она есть сама абсолютная максимальность: всеблагой бог. [...]

Взглянем, к чему нас привело число: для нас понятно, что именно к богу, которого мы не сумеем наименовать, весьма точно подходит понятие абсолютного единства, и что бог един таким образом, что действительно является всем, что может быть. [...]

ГЛАВА VI

МАКСИМУМ ЕСТЬ АБСОЛЮТНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ

[...] Абсолютным бытием не может быть ничто иное, кроме абсолютного максимума. Так, нельзя понять ничего, что существовало бы без максимума. [...]

ГЛАВА VII

О ТРОИЧНОСТИ И ЕДИНОЙ ВЕЧНОСТИ

Никогда не существовало ни одной нации, которая не чтила бы бога и не признавала бы его за абсолютный максимум (стр. 6—16).

Итак, единство, равенство и связь есть одно и то же. Это есть то тройственное единство, которому Пифагор, первый из всех философов, гордость Италии и Греции, учил поклоняться. [...]

ГЛАВА VIII

О ВЕЧНОМ РОЖДЕНИИ

Покажем теперь, [...] что посредством единства неравенство порождено из единства, и больше того, что связь возникает из единства и равенство из единства. Единство есть синоним от греческого слова ὂn, которое по латыни переводится ens (сущий), единство и сущность. Бог есть действительно сама сущность вещей, ибо он — принцип бытия и потому является сущностью (стр. 18).

ГЛАВА XI

О МОГУЩЕСТВЕННОЙ ПОМОЩИ МАТЕМАТИКИ В УСВОЕНИИ РАЗЛИЧНЫХ БОЖЕСТВЕННЫХ ИСТИН

Все наши мудрейшие и святейшие ученые согласны между собой в утверждении, что видимые вещи суть доподлинно образы невидимых вещей и что создатель наш может быть видим и познаваем через создания, как в зеркале и в загадке (чувственном символе). [...] Все вещи находятся между собой в связи, скрытой, без сомнения, от нас и непостижимой, но такой, что из всех вещей проистекает одна-единственная Вселенная и что все вещи суть самое единство в единственном максимуме. [...] Если производить исследование при помощи образа, необходимо, чтобы не было ничего, что возбуждало бы то или иное сомнение в образе [...]. Так, все чувственные вещи беспрерывно неустойчивы вследствие материальной возможности колебаний, изобилующих в них. Напротив, если взять более абстрактные образы, чем первые, в которых вещи рассматриваются таким образом, что, не будучи лишены совершенно материальных средств, без коих их нельзя было бы представить себе, они не полностью подвержены колебаниям возможного, мы видим, что эти образы очень стойки и хорошо нам известны. Так обстоит дело в математике. И вот почему мудрецы с большим рвением искали в

математике примеров, чтобы разумом проследить эти вещи, и ни один из великих умов древности не изучал трудных вещей при помощи иного какого-либо сходства, кроме как математического. [...] Разве Пифагор, первый из философов по достоинству и на деле, не направил искание истины на числа? Так, платоники и даже первые из наших мыслителей следовали математике настолько строго, что св. Августин и вслед за ним Боэций утверждали, что число неоспоримо было в мысли творца его основным образцом для создания вещей.

[...] Мы можем ныне избрать себе путеводителем математические знаки вследствие их не подлежащей спору убедительности (стр. 22—24).

ГЛАВА XVI

КАКИМ ОБРАЗОМ ПЕРЕНЕСЕННЫЙ МАКСИМУМ ВСТРЕЧАЕТСЯ ВО ВСЕХ ВЕЩАХ, КАК МАКСИМАЛЬНАЯ ЛИНИЯ В ЛИНИЯХ

[...] Бесконечность заставляет нас полностью преодолевать всякую противоположность. Из этого принципа можно было бы почерпнуть столько отрицательных истин, что получилась бы целая книга. Больше того, вся теология, какую мы можем постигнуть, вытекает из этого великого принципа. И вот почему величайший исследователь божественных вещей, знаменитый Дионисий Ареопагит, в своей «Мистической теологии» [1] говорит, что присноблаженный Варфоломей чудесным образом постиг теологию, высказывая мысль, что она является одинаково и максимой и минимой.

В действительности, кто понимает это, понимает все и превосходит всякий разум. Действительно, бог, который сам максимум, как тот же Дионисий говорит об этом в своем труде «О божественных именах» [2], не является предпочтительно таким-то предметом перед другим, в таком-то месте больше, чем в другом.

В действительности, так как бог есть всё, он — также и ничто (стр. 30—32).

ГЛАВА XXI

ПЕРЕКЛЮЧЕНИЕ БЕСКОНЕЧНОГО КРУГА В ЕДИНСТВО

[...] Окружая все вещи, так как является бесконечной окружностью, и проникая все, так как является

бесконечным диаметром, совершенный максимум представляет основу всех вещей, ибо является центром, концом всех вещей, окружностью, срединой всего, диаметром. Совершенный максимум также и причина, производящая действие, ибо он — центр; формальная причина, так как это — диаметр; финальная, конечная причина, так как это — окружность. Он осуществляет бытие, так как это — центр; руководство, так как это — диаметр; осуществляет сохранение, так как это — окружность, и так далее для множества вещей.

Вот почему ты можешь охватить умом, каким образом максимум является не иным чем, как ничем, не отличным от ничего, и почему все в нем, от него и через него, почему он — окружность, диаметр и центр. [...]

ГЛАВА XXII
КАКИМ ОБРАЗОМ БОЖИЕ ПРОВИДЕНИЕ СОЕДИНЯЕТ ПРОТИВОРЕЧИЯ

[...] И так как очевидно, согласно предшествующему положению, что бог обнимает все, даже противоречия, ничто не может ускользнуть от его взора. Что бы мы ни совершили или ничего ни сделали — все это в провидении. Ничто не может произойти без провидения. [...]

Так как провидение неизбежно и неизменно и ничто не может его превзойти, все, что касается самого провидения, явно имеет характер необходимости, и это по всей истине, ибо все в боге есть бог, который является *абсолютной необходимостью* (стр. 43—46).

ГЛАВА XXIV
НАИМЕНОВАНИЕ БОГА И УТВЕРДИТЕЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ

[...] Единство не есть прозвище бога того же рода, каким мы называем и под каким понимаем «единство», потому что бог превосходит всякий разум, тем более превосходит всякое наименование. Имена — результат движения рассудка, который гораздо ниже разума в деле различения вещей; и потому, что рассудок не может преодолеть противоречий, нет и имени, которому не было бы противопоставлено другое, согласно движению нашего рассудка. [...]

Раз никакое отдельное название, вследствие того, что оно имеет непременно нечто отличное от себя, нечто противоположное, не может подойти богу, разве только в бесконечном приближении, то следует, что одни утверждения недостаточно вески и понятны, как указывает Дионисий. На самом деле, если говорят, что бог — истина, то навстречу выступает ложь, если говорят — добродетель, то приходит порок, субстанции противостоит акциденция и т. д. [...] Действительно, всякое имя оставляет нечто от его значения, однако ни одно из имен не может подойти богу, который является также не чем иным, как всем. Вот почему положительные имена если и подходили бы богу, то лишь в отношении его творений. [...]

То, что мы говорим об утвердительных именах, до такой степени верно, что даже наименование триединства и его трех лиц — отца, сына и святого духа — дано по свойству созданий (стр. 49—51).

ГЛАВА XXVI
ОТРИЦАТЕЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ

[...] Отрицательная теология так необходима для теологии утвердительной, что без нее бог не является предметом поклонения как бесконечный бог, но скорее как творение. Этот культ — идолопоклонство, приписывающее изображению то, что подходит только истине.

[...] Священное незнание учило о невыразимом боге тому, что он бесконечен, что он больше всего того, что может быть вычислено, и тому, что бог пребывает на высшей ступени истины. О нем говорят с наибольшей правдивостью. [...] Согласно этой отрицательной теологии, нет ни отца, ни сына, ни святого духа, но есть только бесконечное. Бесконечность как бесконечность не порождает, не порождена, ни от чего не происходит.

[...] Потому-то бог не познаваем ни в веках, ни в будущем, что всякое творение есть относительно него — мрак, ибо оно не может понять бесконечный свет, но познает само самого себя (стр. 53, 55—56).

[...] Нам надлежит быть учеными в некотором незнании, стоящем над нашим пониманием, чтобы, не рассчитывая уловить точно истину, как она есть, получить возможность видеть, что существует эта истина, постигнуть которую мы не в состоянии. [...]

ГЛАВА I
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ КОРОЛЛАРИИ К ПОСТРОЕНИЮ БЕСКОНЕЧНОГО УНИВЕРСАЛЬНОГО ЕДИНСТВА

[...] В противоположных вещах мы находим излишек и избыток, как в простом и сложном, в абстрактном и конкретном, формальном и материальном, подверженном порче и нетленном и т. п. Из этого следует, что никогда нельзя добиться получения одной из двух противоположностей в чистом виде или предмета, в котором происходит соревнование их в точном равенстве. Все вещи состоят из противоположностей в различных степенях, имеют то больше от этого, то меньше от другого, выявляя свою природу из двух контрастов путем преобладания одного над другим. Так и познание вещей состоит в изысканиях посредством разума, знания, каким образом сложность в одном объекте присоединяется к относительной простоте в другом, простота к — многообразию в этом, подверженное порче — к нетленному и обратно в другом и т. д. [...]

Проникая более глубоко в мое намерение, я говорю, что подъем к максимуму и спуск к простому минимуму невозможны, если только нет перехода в бесконечность, как это видно в числе, согласно делению непрерывности. [...] Один только абсолютный максимум есть отрицательная бесконечность, — вот почему он один есть то, чем он может быть вкупе со всемогуществом. Но так как Вселенная объемлет все, что не есть бог, то она и не может быть отрицательной бесконечностью, хотя не имеет предела и благодаря этому остается отрицательной (стр. 57, 58, 60, 61).

ГЛАВА III

КАКИМ ОБРАЗОМ МАКСИМУМ СОДЕРЖИТ В СЕБЕ И ВЫЯВЛЯЕТ ВСЕ ВЕЩИ НЕПОСТИЖИМЫМ РАЗУМУ ПУТЕМ

[...] Бог заключает в себе все в том смысле, что все — в нем; он является развитием всего в том, что сам он — во всем. Чтобы пояснить нашу мысль на примере числа, мы можем сказать, что число есть выявление единства; число усваивается разумом, а последний исходит от нашей души; вот почему животные, не имеющие души, не могут считать. [...]

Если бог, бытие которого вытекает из единства, не является абстракцией, извлеченной из вещей посредством разума, и, тем более, не связан с вещами и не погружен в них, как может он выявляться через множество вещей? Никто этого не понимает. Если рассматривать вещи без него, они — ничто, как число без единства. Если рассматривать бога без вещей, то он существует, а вещи не существуют. [...]

Отстраните бога от творения, и останется небытие, ничто; отнимите от сложного субстанцию, и никакой акциденции не будет существовать. [...]

ГЛАВА IV

КАКИМ ОБРАЗОМ ВСЕЛЕННАЯ, ОГРАНИЧЕННАЯ МАКСИМУМОМ, ТОЛЬКО ПОДОБИЕ АБСОЛЮТНОГО МАКСИМУМА

[...] Если все вещи суть абсолютный максимум или существуют через него, то много прояснится для нас относительно мира, или Вселенной, который я хочу рассматривать лишь как ограниченный максимум. Сам он, будучи ограниченным или наглядным, конкретным, [...] подражает, насколько может, [...] абсолютному максимуму (стр. 66—70).

По божественной идее, все вещи вступили в бытие, и первой в бытие вступила Вселенная, а вслед за ней все вещи, без которых она не может быть ни Вселенной, ни совершенной. Как абстрактное заключено в конкретном, так в первую очередь мы рассматриваем абсолютный максимум в ограниченном максимуме, чтобы затем

исследовать его во всех отдельных вещах, потому что он некоторым абсолютным образом находится в том, что представляет в ограниченном виде все. [...]

ГЛАВА V
ЛЮБОЕ — В ЛЮБОМ

Если мы ближе рассмотрим то, что уже сказано, будет легко убедиться, на чем покоится истина, высказанная Анаксагором о том, что любое — в любом, и даже, может быть, будет видно глубже, чем у Анаксагора. Как уже явствует из нашей первой книги, бог — во всех вещах, как все они в нем, и так как он во всех вещах существует как бы через посредничество Вселенной, то ясно, что все — во всем и любое — в любом (стр. 72, 73).

[...] Все, целое — находится непосредственно в любом члене через любой член, как целое находится в своих частях в любой части через любую часть (стр. 75).

ГЛАВА VI
СВЕРТЫВАНИЕ И СТЕПЕНИ ОГРАНИЧЕНИЯ ВСЕЛЕННОЙ

[...] Разум не может ничего постигнуть, что не было бы уже в нем самом в сокращенном, ограниченном состоянии. В процессе постижения разум раскрывает целый мир уподоблений, пребывающий в нем в сокращенном, ограниченном виде, вместе со знаниями и обозначениями, основанными на подобиях (стр. 76, 79).

ГЛАВА VIII
ВОЗМОЖНОСТЬ ИЛИ МАТЕРИЯ ВСЕЛЕННОЙ

[...] Мир, который является только ограниченным бытием, не случайно исходит от бога, ибо бог — абсолютная максимальность (стр. 82, 86).

ГЛАВА IX
ДУША ИЛИ ФОРМА ВСЕЛЕННОЙ

[...] От этой души мира, думали мудрецы, исходит всякое движение. Она целиком находится в целом мире и в каждой части его, хотя, говорили они, она не про-

изводит одних и тех же свойств во всех частях (стр. 87, 89).

[...] Душа мира должна рассматриваться как универсальная форма, заключающая в себе все формы, существующая в действительности в вещах лишь ограниченно и являющаяся в любой вещи ограниченной формой вещи, как было сказано выше о Вселенной. [...] Один бог абсолютен, все остальные существа ограничены. Нет середины между абсолютным и ограниченным, как это воображают те, кто думает, что имелась еще некая душа мира после бога и до ограничения мира. Один только бог есть душа и разум мира в той мере, в какой душе представляется как нечто абсолютное, в чем действительно находятся все формы вещей. [...]

ГЛАВА X
ДУХ ВСЕЛЕННОЙ

[...] Движение планет является как бы эволюцией первоначального движения, а движение временных и земных вещей — эволюцией движения планет.

В земных вещах скрыты причины событий, как жатва в посеве. Вот почему философы говорили, что то, что скрыто в душе мира, как в клубке, развертывается и принимает свои размеры благодаря такому движению. [...]

Дух, о котором мы говорим, распространен в ограниченном состоянии по всей Вселенной и в каждой ее части. Его-то и называют природой. Природа есть, так сказать, то, что содержит все вещи, кои себя производят благодаря движению.

[...] Движение любовной связи увлекает все вещи к единству, чтобы образовать из них всех одну-единственную Вселенную. [...]

ГЛАВА XI
КОРОЛЛАРИЙ К ДВИЖЕНИЮ

[...] В движении нельзя дойти до простого максимума как неподвижного центра, ибо необходимо, чтобы минимум совпадал с максимумом и центр мира совпадал с окружностью. Мир не имеет окружности, ибо если бы

он имел центр и окружность, то имел бы, таким образом, в себе свое начало и конец и сам был бы завершен в отношении чего-то другого. Тогда вне мира было бы нечто другое и еще некая связь, но все это не представляет ничего истинного. Раз невозможно, чтобы мир был заключен между материальным центром и окружностью, то мир непостижим, ибо центр его и его окружность суть бог, и, так как наш мир не бесконечен, все же нельзя считать его конечным потому, что он не имеет границ, между которыми заключен. Так, земля, не могущая быть центром, не может быть абсолютно лишена движения, даже необходимо, чтобы она имела такое движение, чтобы могла иметь еще бесконечно менее сильное движение.

Как земля не есть центр мира, так и окружность его не является сферой неподвижных звезд, хотя, если сравнивать землю с небом, земля кажется ближе к центру и небо ближе к окружности. [...]

Тот, кто является центром мира, иными словами, бог, да святится имя его, является и центром земли и всех сфер, и всего того, что есть в мире, и он же вместе с тем есть бесконечная окружность всяких вещей.

В небе нет неподвижных и определенных полюсов, хотя небо неподвижных звезд кажется описывающим своим движением круги возрастающей величины (стр. 92—98).

ГЛАВА XII
ЗЕМНЫЕ УСЛОВИЯ

Того, о чем мы только что говорили, древние не касались, ибо относительно ученого незнания они находились в заблуждении. Нам уже ясно, что земля на самом деле движется, хотя это нам не кажется, ибо мы ощущаем движения лишь при сравнении с неподвижной точкой. Если бы кто-либо не знал, что вода течет, не видел бы берегов и был бы на корабле посреди вод, как мог бы он понять, что корабль движется? На этом же основании, если кто-либо находится на земле, на солнце или на какой-нибудь другой планете, ему всегда будет казаться, что он — на неподвижном центре и что все остальные вещи движутся. Всегда, наверняка, такой

человек представит себе другие полюсы; если бы он оказался на солнце, то еще новые; если бы оказался на земле — иные; иные — на луне, на Марсе и т. д. Машина мира имеет, так сказать, свой центр повсюду, а свою окружность нигде, потому что бог есть окружность и центр, так как он везде и нигде. [...]

Всякое движение части направляется к целому, как совершенству, так, тяжелые вещи стремятся к земле, легкие поднимаются, земля направляется к земле, вода — к воде, воздух — к воздуху, огонь — к огню. Вот почему движение всего старается, насколько может, быть кругообразным, и всякая фигура быть сферичной. То же мы наблюдаем в членах животных, в деревьях, в небе (стр. 100).

[...] Бог — да благословенно имя его — сотворил все вещи: когда каждая вещь старается сохранить свое существование как божий дар, она совершает это сопричастно с другими предметами; например, нога не только полезна самой себе, но и для глаза, для рук, тела, для всего человека, потому что служит для передвижения. Так же обстоит дело с глазом и другими членами тела и частями мира. Платон говорил, что мир — животное. Если понимать бога, как душу этого мира, без всякого поглощения ее им, то многое из того, что мы сказали, станет ясно.

[...] Вся область земли целиком, простирающаяся до круга огня, велика. И хотя земля меньше солнца, как это очевидно по ее тени и затмениям, однако неизвестно, насколько область солнца больше или меньше области земли. Она не может быть ей строго равной, ибо ни одна звезда не может быть равной другой. Земля не является самой малой звездой, ибо она, как показывают затмения, больше луны и даже Меркурия, а может быть, и еще других звезд.

[...] Звезды взаимно связываются своими влияниями, а также связывают их с другими звездами — Меркурием, Венерой и всеми звездами, существующими за пределами, как говорили древние и даже некоторые из современных мыслителей. Таким образом, ясно, что имеется соотношение влияний, при котором одно не может существовать без другого.

[...] Не представляется возможным найти более благородную и более совершенную породу, чем разумная порода, населяющая землю как собственную область. И это даже в том случае, если на других звездах имеются жители иного рода. Человек не желает, в действительности, другой природы, другой натуры, но старается быть совершенным в своей, ему присущей (стр. 102—103).

ГЛАВА XIII

ИЗУМИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО БОГА В ТВОРЕНИИ МИРА И ЕГО ЭЛЕМЕНТОВ

[...] Бог пользовался при сотворении мира арифметикой, геометрией, музыкой и астрономией, всеми искусствами, которые мы также применяем, когда исследуем соотношение вещей, элементов и движений. При помощи арифметики бог сделал из мира одно целое. При помощи геометрии он образовал вещи так, что они стали иметь форму, устойчивость и подвижность в зависимости от своих условий. При помощи музыки он придал вещам такие пропорции, чтобы в земле было столько земли, сколько воды в воде, сколько воздуха в воздухе и огня в огне. Он сделал так, чтобы ни один элемент не мог раствориться полностью в другом, откуда вытекает, что машина мира не может износиться и погибнуть. [...] Земля, говорит Платон, подобна животному: у нее камни являются костями, реки — венами, деревья — шерстью, а живые организмы, питающиеся в последней, подобны насекомым, находящимся в шерсти животных. [...]

Бог существует только как абсолют и, так сказать, является абсолютным всепожирающим огнем и абсолютным светом, [...] и свет этот скрытно и проникновенно, как бы имматериально ограниченный, пребывает в умственной жизни живущих. [...]

Бог, эта абсолютная максимальность, есть одновременно творец всех своих созданий, единственный, знающий их и ту цель, чтобы все было в нем и ничего не было бы вне его, [...] являющийся началом, средством и концом всего, центром и окружностью Вселенной таким образом, что он есть предмет всех исследований, ибо без него все вещи — небытие. [...]

КНИГА ТРЕТЬЯ

После того как мы высказали некоторые размышления о Вселенной, показав, каким образом она существует в ограничении, имея в виду ее конечность, здесь мы постараемся наивозможно кратко изложить то, что знаем об Иисусе Христе, чтобы предпринять исследования о максимуме одновременно и абсолютном и ограниченном — Иисусе Христе, вовеки благословенном, в некотором ученом в незнании виде, чтобы умножить нашу веру и наше совершенство (стр. 106).

ГЛАВА II

[...] Кто может подняться настолько высоко, чтобы постигнуть многообразие в единстве и единство в многообразии? Это сочетание свыше всякого разумения.

ГЛАВА III
КАКИМ ОБРАЗОМ ЛИШЬ В ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА ВОЗМОЖЕН [...] МАКСИМУМ?

[...] Человеческая природа — такая природа, которая была помещена над всеми творениями бога и лишь немного ниже ангелов. Она заключает в себе умственную и чувственную природу и стягивает в себе всю Вселенную: она есть микрокосм, малый мир, как называли ее с полным основанием древние. Она такова, что, будучи возведена в соединение с максимальностью, становится полнотой всех всеобщих и отдельных совершенств таким образом, что в человечестве все возведено в высшую степень (стр. 115, 117, 119).

ГЛАВА IV
КАКИМ ОБРАЗОМ [...] МАКСИМУМ ЕСТЬ БЛАГОСЛОВЕННЫЙ ИИСУС, БОГ И ЧЕЛОВЕК

[...] Познание через чувственность является сокращенным, ограниченным познанием, ибо ощущение касается только частного. Познание умственное всеобще, потому что, по сравнению с познанием через чувственность, оно существует безусловно и лишено частной ограниченности. [...]

Человеческая природа есть вписанный в круг многоугольник, а круг — божественная природа (стр. 123, 124).

ГЛАВА VI
ТАЙНА СМЕРТИ ИИСУСА ХРИСТА

[...] Несомненно, что человек образован из чувства и разума, связанных посредством рассудка, служащего для них посредником.

В порядке вещей чувство подчинено рассудку, который, в свою очередь, подчинен разуму. Разум не принадлежит ни времени, ни миру, от которого он абсолютно независим. Чувство принадлежит миру, будучи подчинено времени и движению.

Рассудок как бы находится на горизонте в отношении разума и как бы лежит пред глазами в отношении чувства. В нем совпадают вещи, которые существуют над временем и под ним.

Чувство не способно воспринимать вещи сверхвременные и духовные.

Животное не воспринимает того, что есть в боге, ибо бог — дух и больше того, и в силу этого чувственное познание погружено во тьму незнания вечных вещей. Оно возбуждается плотию и направлено к желаниям, в силу своего похотливого вожделения. Оно не способно оттолкнуть эти желания в силу своей пылкой страсти. Но рассудок, обладающий по своей природе возвышенной силой, возможностью через свою причастность к природе разума, заключает в себе некоторые законы, благодаря которым он упорядочивает, как ведущее начало, даже самые страстные вожделения и приводит их к мере из боязни, чтобы человек, полагая свою цель в чувственных вещах, не лишился таким образом духовных стремлений разума.

Наивысший из этих законов предписывает не делать другим того, чего не хочешь, чтобы делали тебе, и предпочитать вечные вещи вещам временным, чистые и святые вещам преходящим и нечистым. [...]

Разум, простирая свой полет, видит, что, если бы даже чувственность подчинялась во всем рассудку и отказывала в послушании страстям, которые ей духовно

родственны, все равно человек не мог бы сам по себе достигнуть конца своих умственных и вечных влечений, ибо человек рожден от семени Адама в вожделении плоти, действием, в котором животное чувство, сообразно необходимости распространения вида, преобладает над духовностью.

Природа его сама по себе, погруженная корнями своего происхождения в сладости плоти, благодаря которым человек родится от своего отца и начинает существовать, остается коренным образом бессильной преодолеть временные вещи, чтобы охватить духовное.

Вот почему если бремя наслаждений плоти обольщает рассудок и разум до того, что они согласны не противиться этим движениям, то ясно, что человек, таким образом обольщенный и отвратившийся от бога, целиком лишен радости высшего блага, которое для разума заключено в духовных и вечных вещах.

Если, напротив, рассудок господствует над чувственной природой, то надо, чтобы еще и разум господствовал над рассудком для того, дабы человек, сверх своего рассудка, благодаря вере прилепился к посреднику и бог мог бы присоединить его к славе своей.

Никто никогда не мог сам по себе в мире возмочь возвыситься над самим собой и над своей природой, послушной с самого своего начала грехам плотского желания, и никто не мог вознестись выше своего рождения к вечным и небесным вещам, кроме того лишь, кто сошел с небес, — Иисуса Христа.

Он возвысился через свою собственную добродетель, и в нем человеческая природа, рожденная не по велению плоти, но от бога, не нашла преград к тому, чтобы он вернулся во всей своей силе к богу-отцу.

В Христе человеческая природа была возвышена через единение свое с богом до своей высшей возможности и отвращена от бремени временных желаний, которые ее пригнетали. С другой стороны, Иисус Христос пожелал принять на себя все проступки, смертные грехи человеческой природы, привязывающие нас к земле, и попрать их глубоко в своей человеческой плоти не себя ради, ибо он не совершил греха, но нас ради и стереть их, умерщвляя, дабы все люди, разделяющие его соб-

ственную человечность, нашли в нем прощение всех своих грехов.

Вольная и совершенно невинная, позорная и жестокая смерть человека-Христа на кресте ознаменовала искоренение всех плотских желаний человеческой природы, их искупление и всепрощение. [...]

Человечество Иисуса Христа искупило все несовершенства всех людей. [...]

Такова сила максимальности человеческой природы Христа, что, каков бы ни был человек, связанный с ним узами веры, Христос является этим самым человеком благодаря совершенству этого соединения, без ущерба для независимости той или другой его части.

[...] Смерть Христа на кресте показывает, что Иисус, как максимальный человек, обладал в максимальной степени всеми добродетелями. [...]

ГЛАВА VII

ТАЙНА ВОСКРЕСЕНИЯ

[...] Человек [...] есть союз души и тела, разделение которых производит смерть. И так как божественная личность предполагает максимальную человечность, то невозможно, чтобы душа или тело, даже после местного разделения, были в момент смерти отделены от божественной личности, без которой человек этот сам не может существовать.

[...] Человечность Иисуса есть как бы посредствующий момент между истинным абсолютом и чистым ограничением. Вот почему она не была подвержена тленности, если не в части своей, а просто была нетленна (стр. 128—134).

ГЛАВА XI

ТАЙНА ВЕРЫ

Наши предки утверждают единодушно, что вера есть начало умственной жизни.

В каждой области надо предполагать некоторые вещи, как первоначала, принципы, исходящие из одной

веры, откуда возникают разумение предметов, которые изучают, обсуждают.

Всякий человек, желающий подняться до познания чего-либо, необходимо должен верить в то, без чего он не может подняться. Как говорит Исайя: «Если не поверите, то и не поймете».

Вера включает в себя все, что умопостижимо. Разум, в противовес этому, есть то, что включает вера. Разум направляется верой, а вера раскрывается разумом. Где нет здоровой веры, там нет и настоящего разумения (стр. 145).

ГЛАВА XII

О ЦЕРКВИ

[...] Такова способность умственной природы: получая жизнь в себя, преобразовываться, подобно тому как воздух, получая от солнца лучи, превращается в свет. Вот почему разум с момента, когда природа его допускает переход в умозрение, постигает лишь всеобщее нетленное и непрерывное, потому что непорочная истина есть его объект, к которому разум умственно тяготеет, истина, постигаемая им в вечности и покое во Христе (стр. 154).

ОБ УМЕ

ГЛАВА I

[...] *Философ.* Итак, скажи, простец[3] (таково твое имя, по твоим же словам), имеешь ли ты какое-нибудь предположение (coniecturam) об *уме*?

Простец. Я полагаю, что нет и не было ни одного совершенного человека, который бы не составил себе того или иного понятия об уме. Имею, конечно, и я в том смысле, что ум — это то, откуда возникает граница и мера всех вещей. Я думаю, стало быть, что слово mens (ум) производится от mensurare (измерять).

Философ. А не находишь ли ты, что ум — одно, а душа — другое?

Простец. Положительно считаю: ведь одно — ум, существующий *в себе*, а другое — в теле. Ум, существую-

щий в себе, или бесконечен, или он — только образ (ymago) бесконечного. Из тех же умов, которые суть образ бесконечного, поскольку они не являются существующими в себе в максимальном, абсолютном или бесконечном смысле, некоторые, допускаю, могут оживлять человеческое тело. И тогда-то я называю их душами, по их установлению (стр. 161).

ГЛАВА II

[...] Следовательно, наложение названия происходит благодаря движению рассудка, потому что последнее существует вокруг вещей, подпадающих под ощущения. Рассудок создает их распознание, соединение и различие, так что в рассудке нет ничего, что раньше не существовало бы в ощущении. Следовательно, рассудок накладывает слова и движется для того, чтобы дать одно имя одной вещи и другое — другой. Однако поскольку форма в своей истине не находится в том, что касается функций рассудка, то поэтому рассудок впадает в предположения и мнения. Роды и виды, поскольку они выражаются в словах, суть утверждения рассудка (encia racionis), которые он *создал себе на основании согласия и разногласия чувственных вещей.* А отсюда, хотя они по своей природе и хуже чувственных вещей, подобием которых являются, — они все же не могут сохраняться при разрушении чувственных вещей. Следовательно, кто считает, что в разум (intellectum) ничего не попадает, чего не попадает в рассудок, тот также полагает, что *ничего не может быть и в разуме, чего раньше не было в ощущении* (стр. 165, 166).

ГЛАВА V

КАКИМ ОБРАЗОМ УМ ЕСТЬ ЖИВАЯ СУБСТАНЦИЯ, СОЗДАННАЯ В ТЕЛЕ. О ТОМ, КАК ЭТО ПОНИМАТЬ. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ РАЗУМ У ЖИВОТНЫХ? УМ — ЖИВОЕ ОПИСАНИЕ ВЕЧНОЙ МУДРОСТИ

Философ. Почти все перипатетики говорят, что интеллект, который ты, по-видимому, называешь умом, является некоторой потенцией души и что мышление есть акциденция. А ты полагаешь иначе?

Простец. Ум есть живая субстанция, которая, как мы знаем по опыту, внутренне говорит в нас и судит и которая благодаря всем познаваемым нами в нас самих духовным способностям на всякой другой способности больше уподобляется бесконечной субстанции и абсолютной форме; ее обязанность в нашем теле — животворение тела, и потому-то она и называется душой. Отсюда ум есть *субстанциальная форма*, или сила, всеобъемлющая в себе на свой манер, охватывая силу одушевляющую, при помощи которой она одушевляет своим животворением тело, жизнь растительную и чувствительную, способность рассуждения, интеллектуальную способность и способность быть интеллектом, как таковым [...].

Простец. Божественные пути в точности недостижимы. Однако мы создаем о них предположения (coniecturas), одни — более смутные, другие — более ясные. [...]

Простец. В животных, действительно, мы находим различающую способность рассудка (discretivum discursum), без которого их природа не могла бы существовать в удовлетворительном виде. Отсюда их рассудок, поскольку он лишен формы, т. е. интеллекта или ума, спутан, не имеет способности суждения и знания.

[...] Ум является различительной формой актов рассудка (forma discretiva racionum), рассудок же есть различительная форма ощущений и представлений (ymaginacionum).

Философ. Но откуда ум имеет эту силу суждения, если он, как кажется, создает суждения обо всем?

Простец. Он черпает ее из того, что он — образ первообраза всех вещей. А именно: бог есть первообраз всего. Отсюда, поскольку первообраз всего отражается в уме, как истина в образе, постольку ум имеет в себе то, на что он взирает и в соответствии с чем создает суждения о внешнем [...]. Ум есть живое описание вечной и бесконечной мудрости, но в наших умах с самого начала этот образ жизни подобен спящей, пока она не будет возбуждена к движению путем восприятия, которое происходит от чувственных вещей. Тогда вследст-

вие движения своей способной к познанию жизни ум находит искомое в себе самом в качестве описанного (стр. 174—177).

ГЛАВА X

[...] *Простец.* [...] Не познается часть без познания целого, поскольку часть измеряется целым. [...] Поэтому если игнорируется бог, который является первообразом всеобщности, то не получается никакого знания о всеобщности. И если игнорируется всеобщность, то ничего нельзя знать ясного об ее частях. Так, знание о боге и обо всем предшествует знанию о любой вещи (стр. 200, 201).

ГЛАВА XI

[...] *Простец.* Виртуально ум состоит из способности мышления, рассуждения, воображения и ощущения, так что сам он в качестве целого называется способностью мышления, способностью рассуждения, способностью воображения и способностью ощущения (стр. 208).

ГЛАВА XIII

[...] *Простец.* [...] Думаю, что душой мира Платон назвал то, что Аристотель — природой. Я же понимаю так, что эта душа и эта природа есть не что иное, как бог, все во всем создающий, кого мы называем духом всеобщего (spiritum universorum) (стр. 211, 212).

ГЛАВА XIV

КАКИМ ОБРАЗОМ УМ НИСХОДИТ ОТ МЛЕЧНОГО ПУТИ ЧЕРЕЗ ПЛАНЕТЫ В ТЕЛО И ОБРАТНО? О НЕРАЗРУШИМОСТИ ПОНЯТИЙ У ОТДЕЛЕННЫХ ОТ МАТЕРИИ ДУХОВ И О РАЗРУШИМОСТИ НАШИХ

[...] *Простец.* [...] Я полагаю [...], что понятия у блаженных духов, существующих вне тела в покое, являются понятиями неизменными и неразрушимыми через забвение, по причине присутствия истины, без перерыва предметно являющейся. И это — награда для духов, заслуживших услаждение первообразом вещей.

Наши же умы ввиду своей бесформенности часто забывают то, что они знали, хотя в них и остается сотворенная вместе с ними приспособленность познать все заново. Именно, хотя они без тела не могут возбуждаться к интеллектуальному движению вперед, тем не менее, вследствие нерадения, уклонения от предмета и обращения к пестрому разнообразию и к телесным болезням, они теряют свои понятия. Ибо понятия, получаемые нами здесь, в этом изменчивом и непостоянном мире, в соответствии с условиями изменчивого мира, не являются устойчивыми. Они — как понятия школьников и учеников, начавших делать первые успехи, но еще не закончивших учения (стр. 217, 218).

ГЛАВА XV

[...] *Простец.* [...] Кто исчисляет, тот развертывает и свертывает. Ум есть образ вечности, время же — ее развертывание, а развертывание всегда меньше образа свертывания вечности. Кто стремится к силе сотворенного вместе с ним суждения ума, при помощи чего он судит о всех рассудочных актах и понимает, что последние возникают из ума, тот видит, что никакой рассудочный акт не доходит до измерения ума. Наш ум, следовательно, остается неизмеримым, неограничиваемым, неопределимым никаким актом рассудка. Его измеряет, определяет и ограничивает только несозданный ум, как истина измеряет свой живой образ, созданный из нее, в ней и через нее (стр. 220).

ВАЛЛА

Лоренцо Валла (1406—1457) — знаменитый итальянский гуманист, филолог, историк и философ. Преподавал риторику в университете Павии, затем в Милане, Генуе, Флоренции и Неаполе. Служил также секретарем арагонского короля Альфонса V. Одно время был обвинен церковью в ереси за его антиклерикальную деятельность. Однако в конце жизни, при папе Николае V, симпатизировавшем гуманистам, служил при Римской курии. Из философских работ Валлы наиболее известны трактаты «О наслаждении как об истинном благе» (1431, на латинском языке) и «Диалектические опровержения против



аристотеликов» (1439, тоже на латинском языке). Первый трактат представляет собой диспут, где основными оппонентами выступают стоик, эпикуреец и христианин. Воззрения Валлы выражает эпикуреец, который в новых условиях формулирует принципы эпикурейской морали. Отрывки из этого произведения, впервые публикуемые на русском языке, переведены с издания: Laurentii Vallensi Romani Opus de vero falsoque bono (Köln, 1509), представлявшего собой переработку трактата «О наслаждении». Подбор и перевод И. В. Ревякиной.

О НАСЛАЖДЕНИИ

КНИГА I

ГЛАВА XVIII

[...] Но вернусь к делу. Ты, Катон, считаешь, что следует стремиться к добродетели, я призываю к наслаждению. Оба этих понятия сами по себе противоположны, и между ними нет никакой связи. Лукан говорит: как удалены от земли звезды и огонь от моря, так полезное от справедливого. Полезное — то же самое, что вызывающее наслаждение, справедливое — то же, что и добродетельное. Однако некоторые отличают полезное от вызывающего наслаждение; их невежество настолько явно, что они не нуждаются в опровержении. Как же назовется полезным то, что не будет ни добродетельным, ни вызывающим наслаждение? Ничто не является полезным, что не ощущалось бы; то же, что ощущается, приятно или неприятно. Вернее ли [рассуждают] те, кто разделил всякое благо на справедливое и вызывающее наслаждение (т. е. заключающее в себе пользу)? С самого начала следует заявить, что стремиться к той и другой цели блага обеим одновременно нельзя (ибо не могут быть одна и та же цель и один результат у таких противоположных вещей, как здоровье и болезнь, влажность и сухость, легкое и тяжелое, свет и мрак, мир и война), если не встать на ту позицию, что добродетельные качества являются не частями высшей добродетели, а служат для получения наслаждения. Так здраво полагает Эпикур, с которым согласен и я.

ГЛАВА XIX

ОПРЕДЕЛЕНИЕ НАСЛАЖДЕНИЯ И ДОБРОДЕТЕЛИ

Прежде всего нельзя допустить, чтобы мы обошли молчанием определение того предмета, о котором идет речь. Это необходимо делать в начале любого диспута (как обычно делали ученейшие мужи и как предписывает у Цицерона М. Антоний) с той целью, чтобы объяснить, что является предметом спора, и чтобы не вынуждать речь блуждать и ошибаться, если противники не будут понимать под тем, о чем они спорят, одно и то же. Итак, наслаждение — это благо, к которому повсюду стремятся и которое заключается в удовольствии души и тела, что греки называли «гедонэ». Едва ли не так думал Эпикур. Как говорит Цицерон, никаким словом нельзя более убедительно выразить это понятие, звучащее по-гречески «гедонэ», чем словом voluptas; этому слову все, знающие латинский язык, придают два значения: радость в душе от сладостного возбуждения и удовольствие тела. Высшая добродетель есть благо, смысл которого заключается в добродетельных качествах и к которому следует стремиться ради него самого, а не ради чего-то другого. В этом сходятся Сенека и прочие стоики. Цицерон, к примеру, говорит: под добродетельным мы понимаем то, что похвально само по себе, отвлекаясь от всякой пользы, от каких-либо результатов и наград. Honestum греки называют calon [1]. Я полагаю, что к этому определению ты, Катон, не можешь ничего добавить. Каждый из нас называет свое благо не только высшим, но и единственным, ты, привлекая Зенона, я — Аристиппа, который, как я считаю, думал об этом правильнее всех.

ГЛАВА XLII

ЧТО СОСТАВЛЯЕТ ЦЕЛЬ ДОБРОДЕТЕЛИ

Те четыре качества, которые вы пятнаете именем добродетели и которых требуете от себя с обычным высокомерием, не достигают ничего другого, как этой же самой цели [наслаждения]. [...] Благоразумие — я скажу об этой очевидной вещи очень кратко — заключается в том, чтобы уметь предвидеть выгодное для себя и избегать невыгодного. Известно, что говорит Энний: ни один мудрец не является мудрым, если не может сам себе быть полезным. Умеренность состоит в воздержании от какого-либо одного удовольствия, с тем чтобы наслаждаться многими и большими. [...] Справедливость — в приобретении у людей расположения и выгод, [в снискании] благодарности. [...]

ГЛАВА XLIII

О ТОМ, ЧТО ДОБРОДЕТЕЛИ — СЛУЖАНКИ НАСЛАЖДЕНИЯ

Перед вами истинное и краткое определение добретелей, среди которых наслаждение будет подобно не блуднице среди

матрон, как болтает позорнейший род людей — стоики, а госпоже среди служанок. Она приказывает им одной поспешить, другой возвратиться, третьей остаться, четвертой ожидать, восседая сама и пользуясь их услугами.

ГЛАВА XLIV

О ТОМ, ЧТО ЖИТЬ БЕЗ НАСЛАЖДЕНИЯ НЕВОЗМОЖНО, А БЕЗ ДОБРОДЕТЕЛИ МОЖНО

[...] Ты, [Катон], привел много примеров. Поскольку каждый из них в отдельности мне нет смысла опровергать, нужно сразу заметить следующее: что бы ни делали те, которых ты перечислил, они делали это ради одного наслаждения, и этого даже ты не смог бы опровергнуть. Чтобы укрепить эту основу, скажу, что роду живых существ ничего так не выделено природой, как сохранять свою жизнь и тело и уклоняться от того, что покажется вредным. Ничто более не сохраняет жизнь, чем наслаждение с помощью органов вкуса, зрения, слуха, обоняния, осязания, без чего мы не можем жить, без добродетели же можем. Так что, если кто-то жесток и несправедлив по отношению к любому из чувств, он действует вопреки природе и вопреки своей пользе.

КНИГА 2-я

ГЛАВА I

О ТОМ, ЧТО НАСЛАЖДЕНИЕ [ЯКОБЫ] НЕ ЯВЛЯЕТСЯ ВЫСШИМ БЛАГОМ И К НЕМУ НЕ СТРЕМЯТСЯ САМОМУ ПО СЕБЕ, [И ПРЕЖДЕ ВСЕГО О МУЖЕСТВЕ]

Уже вначале, поскольку ты превозносил добродетель и с почтением и похвалой перечислял великих римлян и греков, скажи-ка, кого из всех их ты преимущественно хвалил и кем восхищался? Несомненно, ты восхищался теми, кто более всего сражался за добродетель. Кто же эти люди? Конечно, те, которые больше всего думали о родине. Ты и сам, кажется, отметил это, указывая только имевших заслуги перед государством и среди них, названных тобой поименно или в общем, выделяя тех, которые больше всех думали о родине [...]. Поговорим сначала о мужестве, затем, если потребует дело, и о других добродетелях. Ибо мужество, очевидно, дает более широкое поле стремлению к добродетели, являясь своего рода открытой борьбой против наслаждений. В нем, как мы знаем, кроме прочих, упражняли себя те, о которых мы упоминали. Этих людей, как я сказал уже, ты превозносишь до небес. Я же, клянусь, не вижу причины, на основании которой можно сказать, что они действовали во благо и стали добрым примером. Если я не отвергну трудностей, жертв, опасностей и даже смерти, какую награду или цель ты мне предложишь? Ты отвечаешь: неру-

шимость, достоинство и процветание родины. И это ты считаешь благом и достойной наградой, из-за надежды на это побуждаешь идти на смерть? А если я не повинуюсь, ты скажешь, что я совершил преступление перед государством? Посмотри, как велика твоя ошибка, если можно ее назвать скорее ошибкой, а не коварством. Ты выдвигаешь славные и блестящие понятия — «спасение», «свобода», «величие» и не объясняешь их смысла для меня после моей смерти. Только ведь, умирая, я не получу обещанного; дадут ли мне то же самое, чего я лишусь, и оставляет ли что-то себе тот, кто идет на смерть? Но разве смерть этих людей, скажешь ты, не помогла родине и разве спасение родины не является благом? Я не признаю этого, если ты не разъяснишь. Но ведь государство, освобожденное от опасности, наслаждается миром, свободой, спокойствием и изобилием. Хорошо! Ты говоришь верно, и я с тобой согласен. Но зачем тогда так проповедовать и возносить к звездам добродетель, которая добывает то, из чего более всего состоит наслаждение? А те, кто действовал мужественно? [Ты скажешь], что родина была спасена и достигла процветания. Но помогли ли они спасению и процветанию родины, если сами исключены из наслаждения этими благами? О глупые кодры, курции, деции, регулы и прочие храбрейшие мужи! Благодаря вашей божественной добродетели вы только то и приобрели, что приняли смерть, лишив себя обманным путем того, что является наградой за мужество и труды; вы подобны змеям, которые рождают детей и дают им свет, себя же лишают его, и гораздо лучше было бы для них не рождать вовсе. Так и вы добровольно стремитесь к смерти, чтобы не погибли другие, которые, оставленные вами для жизни, со своей стороны даже не считают должным для себя ради вашего достоинства претерпеть трудности. Я не могу в достаточной степени понять, почему кто-то хочет умереть за родину. Ты умираешь, так как не желаешь, чтобы погибла родина, словно с твоей гибелью не погибнет и она. Как лишенному зрения свет представляется мраком, так и для умирающего все гаснет вместе с ним. Ты боишься потерять родину, как будто нельзя жить в другом месте, а не там, где родился. Иногда вообще полезнее провести свою жизнь за пределами родины, что часто делали многие ученые люди [...]. Поэтому продолжает сохранять свою силу славнейшее изречение «там для меня родина, где хорошо» [...]. Оставим примеры, которых в нашу пользу очень много, и обратимся к разуму. Что ты называешь родиной? Очевидно, город и государство, т. е. людей. А кого из них в первую очередь? Конечно, людей, ибо город без граждан не более желательная вещь, чем труп. Далее, кто среди всех людей самые дорогие? Несомненно, родители, дети, супруги, братья и затем [все] остальные. И если за тех, которых я только что назвал, никакое человеческое соображение не вынудит меня принять смерть, почему я должен буду умирать за других и предпочесть своему спасению спасение другого человека? Ты скажешь, что лучше благо многих, чем одного, так что

я должен буду, как я полагаю, умереть и за 10 варваров. Я также предпочел бы спасти от смерти десять, чем одного, и если бы сделал по-другому (в том случае, когда все лица равны), то совершил бы ошибку. Но я скорее должен спасти себя, чем сто тысяч других. Для меня самого моя жизнь большее благо, чем жизнь всех остальных [...]. И вообще я сказал бы: что может быть выдумано более извращенное, чем счесть кого-то более дорогим тебе, чем ты сам. Не только в устранении опасностей для жизни, но и в стремлении к благам фортуны никто не предпочтет чужое благо своему собственному. И если, предположим, мне дан выбор сделать королем отца, которого, клянусь, я очень люблю, или — да будет позволено сказать — себя самого, то я предпочту себя ему, как сделает и он, хотя и называет меня своей жизнью. То же, что говорит Луцилий, а именно что прежде всего надо думать об интересах родины, затем родителей и, наконец, о наших собственных имеет как раз обратную силу: на первом месте должны стоять наши интересы, на втором — родителей и на последнем — родины, т. е. других людей. И что бы ты ни говорил, что отдашь жизнь за родину, сделав это добродетельнейшим образом и не преследуя никакой выгоды, ничто не подвигнет тебя на это. Но ведь никакой награды не требует для себя добродетель, являясь сама себе лучшей наградой, [возразишь ты]. Я никогда не слыхал ничего глупее этого мнения. Что значит, что добродетель служит сама себе наградой? Я буду действовать мужественно. Почему? Ради добродетели. А что такое добродетель? Действовать мужественно. Это оказывается пустой забавой, а не наставлением, шуткой, а не увещеванием. Я буду поступать мужественно, чтобы поступать мужественно, я пойду на смерть, чтобы умереть. И это ли не награда и это ли не вознаграждение! Разве не признаешь теперь с уверенностью, что добродетель является призрачной и бесцельной вещью [...]?

ГЛАВА XV

ОПРОВЕРЖЕНИЕ ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ МНЕНИЙ И О ТОМ, ЧТО СПРАВЕДЛИВОСТЬ НЕ ДОЛЖНА ИМЕТЬ ОТНОШЕНИЯ К ДОБРОДЕТЕЛИ

[...] Из всего [вышеизложенного] ясно, что добродетель пустое и бесполезное слово, ничего не выражающее и не доказывающее, и ради нее ничего не следует делать. Ради нее не действовали и те герои, которые были названы [...]. [Они] руководствовались не добродетелью, а одной лишь пользой, к которой все и следует свести. Чтобы ответить в самых общих чертах: только то надо назвать пользой, что или лишено ущерба, или, по крайней мере, больше, чем ущерб [...]. В тех случаях, которые я приводил, без сомнения, то добродетельнее, что полезнее. Почему предпочтительнее бежать, чем оставаться в строю, когда остальные бегут? Почему не следует щедро раздавать (или, как я сказал бы, расточать) все имущество, но

надо и себе что-то оставить? Почему предпочтительнее не быть терпеливым, слушая злые речи, а изгнать ненавистника? Очевидно, потому, что это полезнее для жизни, состояния и молвы. Таким образом, бóльшие блага, т. е. те, которые заключают в себе бóльшие выгоды, предпочитаются меньшим благам, как и меньший ущерб большему. Что же такое бóльшие блага и что меньшие, определить трудно именно потому, что меняются времена, места, лица и прочее. Но чтобы разъяснить суть дела, я бы сказал вот что: по крайней мере, главное условие [большего блага] заключается в том, чтобы быть лишенным несчастья, опасностей, беспокойств, трудностей, стремясь к тому, чтобы быть любимым всеми, что является источником всех наслаждений. Что это такое, все понимают, и [свидетельство тому] — многочисленные книги о дружбе. И напротив, известно, что жить среди ненависти подобно смерти. Руководствуясь этим правилом, мы узнаем добрых и злых людей, т. е. умеющих или не умеющих вести жизнь с наслаждением.

ГЛАВА XVI

О ТИРАНЕ ДИОНИСИИ И О ТОМ, ЧТО ПОРОКОВ ИЗБЕГАЮТ РАДИ ПОЛЬЗЫ, А НЕ РАДИ ДОБРОДЕТЕЛИ

[...] Не может быть такого, чтобы люди, за исключением глубоко несчастных и привыкших к злодеяниям, не радовались благу другого человека и, более того, сами не были причиной его радости, например спасши его от нужды, пожара, кораблекрушения, плена. На основании ежедневной практики надо научиться радоваться благам других людей и всеми силами постараться, чтобы они нас полюбили. Это случится только тогда, если мы их полюбим и будем стремиться оказать им большие услуги, если мы пренебрежем этим, то никогда не сможем вести жизнь с радостью.

ГЛАВА XXVII

О ТОМ, ЧТО БОЛЬШАЯ ПОЛЬЗА ДОЛЖНА ПРЕДПОЧИТАТЬСЯ МЕНЬШЕЙ

[...] Ты нашел на земле деньги какого-нибудь прохожего. Верни их человеку [...]. Ты возвратишь деньги не потому, что возвратить их — добродетельно, но чтобы порадоваться благу человека и его радости и, кроме того, снискать расположение его и других [с тем, чтобы приобрести себе доверие]. Однако здесь необходим совет: ты должен умышленно сделать это не наедине и не скрыто от всех, иначе это известие не дойдет до других людей. [И ты сделаешь] это ради пользы, а не ради добродетели, как я уже часто говорил. Если основание [этого поступка] для тебя в том, чтобы не причинять вреда человеку, насколько достойнее и целесообразнее мое — чтобы и ему и себе принести пользу. И хотя я действую только в собственных интересах, но при этом я хочу быть полезным другому, с тем

чтобы равным образом быть полезным самому себе. Так как если бы я не возвратил деньги прохожему, то был бы преступником по отношению к своему доброму имени. Но верно и то, что если бы деньги были нужны мне для сохранения жизни, то, по нашему мнению, возвращать их не следует. [...]

ГЛАВА XXXII

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ СЛОВО О ПОХВАЛЕ НАСЛАЖДЕНИЮ

Но пора воздать наконец похвалу наслаждению [...]. Ведь не только законы (о них я говорил выше) созданы для пользы, которая рождает наслаждение, но также города и государства, где, если говорить об управлении, государя, правителя или короля никогда не избирают люди, если не в ожидании себе высшей пользы. Зачем упоминать столь многочисленные искусства (кроме свободных), которые или удовлетворяют необходимые потребности, или украшают жизнь, например агрикультуру [...], архитектуру, ткачество, живопись, корабельное дело, ваяние, изготовление пурпура? Разве в любом из этих искусств создается что-либо из любви к добродетели? И разве такие свободные искусства, как искусства чисел, меры, пения, рождают что-то, связанное с добродетелью? А медицина, занимаясь которой не стремятся ни к чему другому, кроме здоровья других людей [...] и собственной выгоды? Добавь сюда и профессию юристов, о которой можно сказать то же самое. Поэты же, как говорит Гораций, хотят другим приносить пользу или наслаждение, а себе самим выгоды; им подобны историки, хотя и тем и другим сопутствует и какая-то выгода. [...] А из-за чего другого, скажи, возникла дружба, столь восхваляемая во все века и у всех народов, если не из-за взаимных услуг, как, например, давать и принимать то, что требует общая польза, если не из-за радости говорить, слушать и делать вместе другие вещи? Нет никакого сомнения, что и основанием отношений господ и слуг является исключительно выгода. А что сказать об учителях и учениках? Наставники не могут относиться к ученикам с любовью, если не надеются, благодаря им, добыть себе выгоды или приумножить свою славу. Сами же ученики обычно не уважают наставников, если узнали хвастунов вместо ученых, придир вместо обходительных, из чего первое относится к пользе, второе к наслаждению. Пойдем далее, к самому важному. Даже родителей и детей связывает цепь пользы и наслаждения. [...] Еще менее сомнений должно быть в отношении мужа и жены, братьев и сестер. Сам брак, как соединение мужчины и женщины, рожден, по-видимому, из обоюдного наслаждения. И когда нужно что-то сделать для родителей, детей, родственников или прочих людей по совести и усердию, даем совет: не взывать к добродетели, как считают некоторые, а попытаться возбудить чувство. [...] О бессмертные боги, вас также нельзя обойти молчанием! Призываю в свидетели вашу веру. Кто молил вас когда-нибудь о том, чтобы ему даровали добродетель, и кто

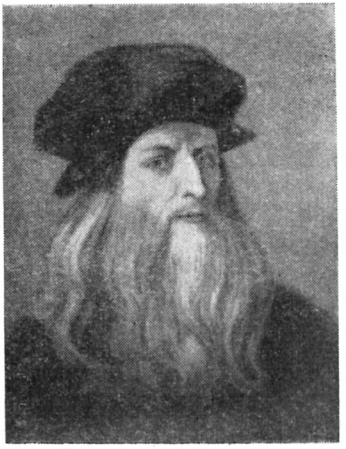
когда-нибудь принимал обеты для ее достижения и, более того, выполнял их, кто с надеждой на это приходил в ваши храмы, украшал и воздвигал их? Скажу честно, я бы никогда не просил вас об этом. [...] Что же касается других людей, то мы можем видеть, что один молит о здоровье, другой о богатстве, третий о детях, четвертый о продлении жизни, иной о победе, об отведении опасности, о власти. Поэтому такие боги, как Эскулап, Юнона, Фортуна, Марс, Юпитер, которые могут даровать эти блага, находятся в почете. [...]

ЛЕОНАРДО ДА ВИНЧИ

Леонардо да Винчи (1452—1519) — великий итальянский художник, инженер и философ. Сын нотариуса и крестьянки. Работал в качестве живописца, скульптора и инженера во Флоренции, Милане, Риме и во Франции, где и умер. Как ученый и в особенности инженер сделал ряд замечательных открытий, на несколько веков опередивших его эпоху. Философско-методологические идеи, обобщавшие научно-инженерную и художническую деятельность Леонардо, содержатся в его многочисленных записках и манускриптах, полностью не восстановленных и до настоящего времени. Нижеследующие афоризмы Леонардо и отрывки из его манускриптов (в переводе В. П. Зубова) воспроизводятся по изданию «Избранных естественнонаучных произведений» мыслителя (М., 1955). Следует также иметь в виду, что глубокие эстетические идеи великого художника, содержащиеся прежде всего в его «Книге о живописи», почти не представлены в данном издании (это относится не только к Леонардо, но и к другим философам). Отрывки, характеризующие эту сторону философского мировоззрения Леонардо, читатель найдет в «Памятниках мировой эстетической мысли», т. I (М., 1962).

ОБ ИСТИННОЙ И ЛОЖНОЙ НАУКЕ

«[...] Пусты и полны заблуждений те науки, которые не порождены опытом, отцом всякой достоверности, и не завершаются в наглядном опыте, т. е. те науки, начало, середина или конец которых не проходят ни через одно из пяти чувств. И если мы подвергаем сомнению достоверность всякой ощущаемой вещи, тем более должны мы подвергать сомнению то, что восстает против ощущений, каковы, например, вопросы о сущности бога и души и тому подобные, по поводу которых всегда спорят и сражаются. И поистине, всегда там, где недостает разумных доводов, там их заменяет крик, чего не случается с вещами достоверными. Вот почему мы скажем, что там, где кричат, там истинной науки нет, ибо истина имеет одно-единственное решение, и, когда оно оглашено, спор прекращается навсегда. И если спор возникает снова и снова,



то эта наука — лживая и путаная, а не возродившаяся [на новой основе] достоверность.

Истинные науки — те, которые опыт заставил пройти сквозь ощущения и наложил молчание на языки спорщиков. Истинная наука не питает сновидениями своих исследователей, но всегда от первых истинных и доступных познанию начал постепенно продвигается к цели при помощи истинных заключений, как это явствует из первых математических наук, называемых арифметикой и геометрией, т. е. числа и меры». [...]

«Астрономия и другие науки невозможны без деятельности рук, хотя первоначально они и начинаются в мысли, подобно живописи, которая сначала существует в мысли своего созерцателя и без деятельности рук не может достичь своего совершенства».

«Все наше познание начинается с ощущений».

«Опыт никогда не ошибается, ошибаются только суждения ваши, которые ждут от него вещей, не находящихся в его власти. Несправедливо жалуются люди на опыт, с величайшими упреками виня его в обманчивости. Оставьте его в покое и обратите свои жалобы на собственное невежество, которое заставляет вас быть поспешными и, ожидая от опыта в суетных и вздорных желаниях вещей, которые не в его власти, говорить, что он обманчив!»

«Природа полна бесчисленных причин, которые никогда не были в опыте».

«Необходимость — наставник и опекун природы. Необходимость — тема и изобретательница природы, и узда, и вечный закон».

«Мудрость есть дочь опыта».

«Ни одно человеческое исследование не может назваться истинной наукой, если оно не прошло через математические доказательства. И если ты скажешь, что науки, начинающиеся и кончающиеся в мысли, обладают истиной, то в этом нельзя с тобой согласиться, а следует отвергнуть это по многим причинам, и прежде всего потому, что в таких чисто мысленных рассуждениях не участвует опыт, без которого нет никакой достоверности».

«Никакой достоверности нет в науках там, где нельзя приложить ни одной из математических наук, и в том, что не имеет связи с математикой».

«Пропорция обретается не только в числах и мерах, но также в звуках, тяжестях, временах и положениях и в любой силе, какая бы она ни была».

«Так же, как поглощение еды без удовольствия превращается в скучное питание, так занятие наукой без страсти засоряет память, которая становится неспособной усваивать то, что она поглощает».

«Кто спорит, ссылаясь на авторитет, тот применяет не свой ум, а скорее память. Хорошая ученость родилась от хорошего дарования; и так как надобно более хвалить причину, чем следствие, ты больше будешь хвалить хорошее дарование без учености, чем хорошего ученого без дарования» (стр. 9—13).

«Медицина есть восстановление согласия стихий, утративших взаимное равновесие; болезнь есть нестроение стихий, соединенных в живом организме».

«Надобно понять, что такое человек, что такое жизнь, что такое здоровье, и как равновесие, согласие стихий, его поддерживает, а их раздор его разрушает и губит» (стр. 20).

«...Влюбленные в практику без науки — словно кормчий, ступающий на корабль без руля или компаса; он никогда не уверен, куда плывет. Всегда практика должна быть воздвигнута на хорошей теории...»

«Наука — полководец, и практика — солдаты» (стр. 23).

«Хотя бы я и не умел хорошо, как они, цитировать авторов, я буду цитировать гораздо более достойную вещь, ссылаясь на опыт, наставника их наставников. Они расхаживают, чванные и напыщенные, разряженные и разукрашенные не своими, но чужими трудами, а в моих мне же самому отказывают; а если меня, изобретателя, презирают, насколько более должны быть порицаемы сами, — не изобретатели, а трубачи и пересказчики чужих произведений!» (стр. 25).

МЕХАНИКА

«Механика есть рай математических наук, посредством нее достигают математического плода» (стр. 84).

О СВЕТЕ, ЗРЕНИИ И ГЛАЗЕ

«Глаз, называемый окном души, есть главный путь, благодаря которому общее чувство может в наибольшем богатстве и великолепии созерцать бесконечные произведения природы. А ухо — второй путь; оно становится благородным посредством повествования о вещах, видимых глазом».

«Разве ты не видишь, что глаз охватывает красоту всего мира? Он является начальником астрономии (astrologia), он создает космографию, именно он дает советы всем человеческим искусствам и исправляет их. Он движет человека в

различные части мира, он — государь математических наук, его науки — достовернейшие. Глаз измерил высоту и величину светил, он открыл стихии и их расположение. Он дал возможность прорицать грядущее по течению светил, он породил архитектуру, перспективу и божественную живопись. О превосходнейший из всех вещей, созданных богом! Какие хвалы могут выразить твое благородство? Какие народы, какие языки способны вполне описать твои подлинные действия? Глаз есть окно человеческого тела, чрез которое он глядит на свой путь и наслаждается красотою мира. Благодаря ему душа радуется в своей человеческой темнице, без него эта человеческая темница — пытка. Благодаря ему человеческая изобретательность открыла огонь, посредством которого глаз вновь обретает то, что раньше отнимал у него мрак. Глаз украсил природу возделанными нивами и садами, полными отрады.

Но какая нужда распространяться мне в столь высоком и пространном рассуждении? Что не совершается посредством глаза? Он движет людей с востока на запад, он изобрел мореплавание. И он превзошел природу, ибо простые природные возможности ограничены, а труды, которые глаз предписывает рукам, — бесчисленны, как показывает это живописец, придумывая бесчисленные формы животных и трав, деревьев и пейзажей» (стр. 642, 643).

«О чудесная необходимость, ты с величайшим умом понуждаешь все действия быть причастными причин своих, и по высокому и непререкаемому закону повинуется тебе в кратчайшем действовании всякая природная деятельность!» (стр. 713).

О ЗЕМЛЕ И ВСЕЛЕННОЙ

«[...] Земля не в центре солнечного круга и не в центре мира, а в центре своих стихий, ей близких и с ней соединенных; и кто стал бы на Луне, когда она вместе с Солнцем под нами, тому эта наша Земля со стихией воды показалась бы играющей и действительно играла бы ту же роль, что Луна по отношению к нам».

«Вся речь твоя должна привести к заключению, что Земля — светило, почти подобное Луне...» (стр. 753).

БОТАНИКА

«И природа столь усладительна и неистощима в разнообразии, что среди деревьев одной и той же породы ни одного не найдется растения, которое вполне походило бы на другое, и не только растения, но и ветвей, и листьев, и плода не найдется ни одного, который бы в точности походил на другой» (стр. 854).

ПОМПОНАЦЦИ



Пьетро Помпонацци (1462—1525) — итальянский философ, представлявший материалистическое направление в аристотелизме. Был профессором философии и медицины в университетах Падуи, Феррары и Болоньи. Важнейшее философское сочинение Помпонацци — «Трактат о бессмертии души», появившийся в 1516 г., вызвал бурю протестов, особенно со стороны церковников-томистов и был публично сожжен в Венеции. Отвечая на полемические сочинения, направленные против его произведения, Помпонацци написал «Апологию» (1518) и «Защиту» (1519). В 1520 г. появилась книга «О причинах естественных действий, или о Волшебстве». Написанное в том же году произведение Помпонацци «О судьбе, свободе воли, предопределении и божественном провидении» было опубликовано лишь несколько десятилетий спустя. Все эти произведения написаны на латинском языке. Одна из важнейших глав «Трактата о бессмертии души» ниже впервые публикуется на русском языке. Ее перевод осуществлен А. Х. Горфункелем по изданию: P. Pomponatius. Tractatus de immortalitate animae. A cura di G. Morra. Bologna, 1954.

ТРАКТАТ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ

ГЛАВА XIV, В КОТОРОЙ СОДЕРЖИТСЯ ОТВЕТ НА ВОЗРАЖЕНИЯ

Поистине тяжким и трудным кажется мне опровержение этих доводов [в защиту бессмертия души], и потому в особенности, что мнение о существовании душ после смерти общепринято, а как сказано во 2-й книге «Метафизики», трудно выступать против привычки.

Однако я хотел бы, насколько сумею, сказать нечто правдоподобное об этом предмете.

[...] Следует принять и в особенности запомнить, что весь человеческий род может быть сравним с отдельным человеком. В человеческом же индивидууме существуют различные и многообразные члены, предназначенные для различных действий и ближайших целей, с тем, однако, чтобы все они были устремлены к единой цели; так что в чем-то они все должны

обладать общностью. Если бы нарушился этот порядок, то человек либо не существовал, либо существовал бы несовершенным образом. Все же члены приспособлены к общей пользе человека, и либо они необходимы друг другу, либо по крайней мере полезны, хотя бы иногда, и один в большей, другой в меньшей мере. Почему сердце необходимо мозгу, а мозг сердцу, и сердце необходимо руке, рука же сердцу полезна, и правая рука полезна левой, и левая правой, и всем им равно свойственна жизнь и природное тепло, и они нуждаются в [жизненном] духе и крови, как это явствует из книги «О животных» [1]. Помимо же того, что в них общего, каждый член имеет специальное предназначение: одно у сердца, другое у мозга, иное у печени и так далее, как в той же книге «О животных» говорит Аристотель, а более подробно — Гален в книге «О пользе частей тела». Все эти предназначения или действия неодинаковы, но одно предшествует другому, одно более, другое менее совершенно. Ибо так как сердце, по Аристотелю, обладает высшим благородством и первенством, то благородна и изначальна его деятельность, и то же самое можно сказать о других членах. И хотя мозг, к примеру, не столь совершенен, как сердце, в своем, однако же, роде он может обладать совершенством.

Поэтому, как все члены различаются между собой свойствами и размерами, так различается и каждый их род, хотя и в определенных пределах. Ведь не все сердца равновелики или подобны по теплоте, и то же относится к прочим членам. Нужно также заметить, что хотя между ними существуют великие различия, но различия эти не таковы, чтобы привести к раздору; но должно в них существовать соразмерное различие. Превысив же меру, оно приведет либо к гибели индивидуума, либо к болезни. А если бы не было этого соразмерного различия, то индивидуум не мог бы существовать. Действительно, если бы все члены были сердцем или глазом, животное не могло бы существовать: как в симфониях или концертах, если бы все голоса были одного порядка, не возник бы ни концерт, ни наслаждение [музыкой]; и таким образом все они расположены, что ни индивидуум в целом, ни какая-либо часть его не могут быть расположены лучшим образом, нежели это существует в действительности. И как Платон в «Тимее» сказал, что бог дал каждому то, что наилучшим образом подобает и ему, и Вселенной, так следует думать и обо всем человеческом роде. Ибо весь человеческий род подобен одному телу, составленному из различных членов, которые обладают различным назначением, но упорядоченных на общую пользу человеческого рода, и один нечто дает другому и получает от того, кому дает, и все они взаимодействуют.

Не все могут обладать равным совершенством, но одним оно дано в большей, другим в меньшей мере. Если же уничтожить это неравенство, род человеческий либо погибнет, либо будет лишен совершенства. Но есть у людей нечто, общее им всем или почти всем. Иначе они не были бы частями одного

рода, стремящимися к единому общему благу, как это было сказано о членах отдельного человека. Поэтому неравенство между людьми (однако же соразмерное) не должно представляться раздором; но как в симфонии соразмерное различие голосов создает сладостное созвучие, так и соразмерное различие между людьми порождает совершенство, красоту, достоинство и наслаждение, несоразмерность же приводит к обратному результату.

Определив это все, отметим, что все люди должны для достижения этой общей цели быть причастны трем видам разума (intellectus), а именно созерцательному (speculativus), практическому (praticus), или деятельному (operativus), и действующему (factivus). Ибо нет человека, если только он не убогий и достиг должного возраста, который не обладал бы каким-нибудь из этих трех видов разума. Ведь каждый человек хоть в чем-то причастен созерцанию, а быть может, и какой-нибудь из созерцательных наук. [...] Что же касается деятельного разума, относящегося к делам нравственности, государственным и домашним, то совершенно очевидно, что каждому дано различие добра и зла, каждый является членом семьи и государства [...]. А что до разума действующего, то каждому ясно, что ни один человек не может без него существовать. Ибо без механических искусств и всего необходимого для жизни человек обойтись не может. Надо, однако, знать, что, хотя всякий человек не вполне лишен трех перечисленных видов разума, он обладает ими не в равной мере [...].

Возвращаясь же теперь к предмету нашего рассмотрения, мы должны сказать, что цель человеческого рода в целом заключается в причастности трем видам разума, благодаря которым люди сообщаются между собой и живут, и один другому полезен либо необходим, подобно тому как все члены в отдельном человеке обладают общностью в жизненном духе и во взаимодействии. И от этой цели человек не может быть свободен.

Но что касается практического разума, который, собственно, присущ человеку, то каждый должен обладать им в совершенстве. Ибо для сохранения рода человеческого каждый человек должен быть добродетелен в нравственном отношении и, насколько возможно, избегать порока [...].

Когда же утверждают, что, [если душа смертна], состояние человека было бы хуже, чем любого животного, по моему мнению, это вовсе не философское рассуждение, потому что действия животных, хотя и представляются достаточными в своем роде, не являются таковыми, когда речь идет о роде мыслящих существ. Кто предпочтет быть камнем или долголетним вороном, нежели сколь угодно низким человеком? К тому же благоразумный человек может сохранять спокойствие духа в любое время и в любом состоянии, хотя бы и мучимый телесными недугами. Более того, мудрый муж скорее предпочтет крайние несчастья и мучения пребыванию в невежестве, глупости и пороках. И неверно, что, наблюдая величайшие

тяготы, отречение от телесных наслаждений, неясное познание вещей и легкую утрату приобретенных благ, он скорее будет склонен к порокам и материальным благам, чем устремится к приобретению знаний, если муж этот поступает по велению разума. Ибо самая малая частица знания и добродетели предпочтительнее всех телесных наслаждений и самих царств, в которых властвуют пороки и тирания. Поэтому первый довод никак не может убедить нас в бессмертии души.

[...] Когда [же] говорят, что, допустив смертность души, мы никак не должны будем предпочесть смерть, мы ответим, что это никак не следует из принятия смертности души, но следует именно противоположное. Ведь в 3-й книге «Топики» сказано: «Из двух зол следует выбирать меньшее». А в 3-й книге «Этики»: «Избирать надо благо, отвергать же зло».

Поскольку же, предпочитая смерть за отечество, за друзей ради того, чтобы избежать порока, люди приобретают высочайшую добродетель и приносят пользу другим, так что все одобряют такого рода деяния, и поскольку нет ничего выше и счастливей самой добродетели, то именно ее и следует предпочесть. Совершая же преступление, человек в высшей мере вредит обществу, а стало быть, и себе, так как сам он есть часть общества, и впадает в порок, что есть величайшее несчастье, так как он перестает быть человеком, как говорит Платон во множестве мест «Государства», и потому этого всячески следует избегать. Следуя же добродетели, человек достигает счастья, хотя бы частичного и не длительного; следствием же греха является несчастье, ибо, по свидетельству Платона, порок есть несчастье, а в конечном счете — смерть, так как благодаря совершенному преступлению не достигается бессмертие, разве что в виде бесславия и позора.

Но очевидно, что первое есть меньшее зло, чем второе. И долгая жизнь в бесславии не предпочтительнее краткой похвальной жизни, так как жизнь человеческая, даже самая краткая, предпочтительнее сколь угодно долгой жизни скота. Ведь Аристотель говорит в 1-й книге «Этики»: «Долгую жизнь только при прочих равных условиях следует предпочесть кратковременной жизни».

В таком случае оказывается предпочтение не смерти самой по себе, так как она — ничто, но праведному деянию, хотя за ним и следует смерть. Так что, отвергая порок, человек не отвергает жизни, которая сама по себе — благо, но отвергает порок, следствием которого явилось бы сохранение жизни.

[...] Одни лишь философы и праведники, как говорит Платон в «Государстве» и Аристотель в IX книге «Этики», знают, сколь велико наслаждение добродетелью и как велико несчастье невежества и порока [...].

На третье же, главное возражение — что бог либо не является правителем Вселенной, либо он — правитель несправедливый — надо сказать, что [из допущения смертности души] не следует ни то, ни другое. На это нужно ответить, что ни одно зло в сущности не остается безнаказанным и ни одно

благо не остается в сущности без вознаграждения. Ибо надо знать, что воздаяние и возмездие двояки: одно существенно и неотделимо, другое же отделимо и привходяще. Существенное воздаяние добродетели есть сама добродетель, которая делает человека счастливым. Ибо человеческая природа не может достичь ничего более великого, чем сама добродетель, потому что она одна придает человеку уверенность и избавляет от всяческого смятения. Ведь в праведнике все согласно: ничего не боясь, ни на что не надеясь, он равно ведет себя в преуспеянии и в бедствиях, как сказано в конце 1-й книги «Этики». И Платон в «Критоне» сказал: «С благим мужем ни в жизни, ни в смерти не может случиться никакое зло». И наоборот, то же можно сказать о пороке: ведь возмездие грешнику есть сам порок, несчастнее и низменнее которого нет ничего.

А сколько превратна жизнь злодея и как следует бежать ее, с очевидностью показал Аристотель в VII книге «Этики», где он доказывает, что злодею все враждебно: он никому не верит, ни даже себе самому, не находит покоя ни в бодрствовании, ни во сне и мучается тягчайшими недугами тела и духа — жалкая жизнь!

Так что ни один мудрец, как бы ни был он нищ, немощен телом, лишен земных благ, не предпочтет жизни тирана или какого-нибудь погрязшего в пороках властелина, но разумно пожелает пребывать в своем состоянии.

Итак, всякий добродетельный человек вознаграждается своей добродетелью и счастьем. [...] Противное происходит с пороком. Поэтому ни один злодей не остается безнаказанным, поскольку сам порок ему наказание. [...]

На четвертое возражение — относительно того, что, [если принять смертность души], почти вся Вселенная окажется введенной в заблуждение, так как все законы [религии] полагают душу бессмертной, то на это можно сказать, что если целое есть не что иное, как совокупность частей, как многие полагают, и если нет человека, не подверженного заблуждению, как говорит Платон в «Государстве», то не только не грешно, но даже и необходимо допустить, что заблуждается либо весь мир, либо по крайней мере большая его часть.

Ибо, предположив, что существуют лишь три религии, а именно Христа, Моисея и Магомета, придется признать, что либо все они ложны, и тогда обманут весь мир, либо ложны хотя бы две из них, и тогда в заблуждении пребывает большая его часть.

Надо, однако, знать, что, как говорят Платон и Аристотель, политика есть врачевание душ и намерение политика заключается в том, чтобы сделать человека скорее праведным, нежели ученым. Но идти к достижению этой цели нужно в соответствии с различиями между людьми разного ума. Ибо одни благородны, обладают от бога доброй природой, склонны к добродетели единственно из-за ее благородства и отвращаются от пороков единственно из-за их гнусности. И эти

люди (хотя они крайне немногочисленны) наилучшим образом предрасположены к добродетельной жизни.

Другие же менее расположены [к добру], и они помимо благородства добродетели и низости порока поступают праведно также и из-за наград, почестей и похвал и бегут пороков из-за наказаний, таких, как бесчестье и позор. И эти находятся на второй ступени.

Иные в надежде на некое благо и из страха перед физическим наказанием становятся добродетельными, и поэтому, чтобы они следовали такой добродетели, политики учредили денежные награды и почести и прочее в этом роде, а чтобы они избегали пороков, учредили наказания — либо денежные, либо по отношению к чести и телу, то ли убивая преступника, то ли лишая его каких-либо членов.

Некоторые же вследствие жестокости и подлости своей природы не движимы ничем из сказанного, как учит повседневный опыт. Поэтому и положили, чтобы праведникам было в иной жизни вечное воздаяние, а грешникам — вечное возмездие, чтобы в величайшей мере их устрашить.

Большая же часть людей если и поступает хорошо, то скорее из страха вечных мучений, нежели в надежде на вечное блаженство, так как мучения нам более знакомы, чем эти вечные блага.

И так как эта выдумка может пойти на пользу всем людям, на какой бы ступени они ни находились, законодатель, видя склонность людей к злу и стремясь к общему благу, постановил, что душа бессмертна, заботясь не об истине, но только о добронравии, чтобы наставить людей в добродетели. Поэтому политика не должно за это винить. Ибо как врач многое выдумывает, чтобы вернуть больному здоровье, так и политик сочиняет притчи, чтобы исправить граждан. Ведь в этих притчах, как говорит Аверроэс в Прологе к 3-й книге «Физики», не заключена, собственно, ни истина, ни ложь. Подобным же образом и няньки ведут своих воспитанников к тому, что считают полезным детям. Если человек здоров и умом и телом, то ни врач, ни нянька не нуждаются в подобных выдумках. Так что если бы все люди находились на указанной первой ступени, то они и при том, что душа смертна, поступали бы праведно. Но почти никто не обладает таким предрасположением [к добру]. Поэтому необходимо было использовать иные способы. В этом нет ничего дурного, так как природа человеческая почти полностью погружена в материю и лишь в малой мере причастна разуму, человек дальше отстоит от духовных сущностей, [«интеллигенций»], чем больной от здорового, ребенок от мужа и невежда от мудреца. Не удивительно поэтому, что политик прибегает к подобным средствам.

[...] На восьмое же, и последнее, возражение, что порочные и бесчестные люди, сознающие свои преступления, считали душу смертной, а святые и праведные — бессмертной, нужно сказать, что далеко не всегда негодяи придерживались мне-

ния о смертности души и далеко не всегда благоразумные люди считали ее бессмертной. Мы ведь с очевидностью наблюдаем, что многие дурные люди являются верующими, хотя и соблазняемы страстями. В то же время многие люди святой и праведной жизни полагали душу смертной [...].

Следует учесть и то, что многие мужи считали душу смертной, но писали, что она бессмертна. Они поступали так из-за склонности к злу людей, которые лишь в малой мере причастны или совсем не причастны разуму и, не зная и не любя духовных благ, склоняются только ко благам земным. Поэтому их необходимо врачевать такого рода выдумками, подобно тому как врач обращается с больным, а нянька с неразумным ребенком.

На этих основаниях, я полагаю, могут быть разрешены и иные возражения. Так, из того, что сказано, очевиден ответ на обычное рассуждение, что если душа смертна, то человек должен целиком предаться телесным наслаждениям, совершать любое зло ради своей личной пользы и бесполезно было бы богопочитание, и вознесение молитв, и жертвоприношения, и прочее в том же роде. Ибо так как человеку естественно стремиться к счастью и избегать несчастья, а счастье, как сказано, состоит в добродетельных деяниях, несчастье же в преступлениях и так как богопочитание, вознесение молитв и жертвоприношения являются в высшей степени добродетельными деяниями, то мы и должны всеми силами к ним устремляться. И напротив, кражи, грабежи, убийства, низменные наслаждения являются пороками, которые превращают человека в скотину и лишают его человеческой природы, так что мы должны всячески воздерживаться от них.

И особое внимание надо обратить на то, что действующий праведно, не ожидая никакой иной награды, кроме самой добродетели, поступает намного добродетельней и честней, нежели тот, кто ожидает сверх добродетели какой-то еще награды. И кто избегает порока из-за его гнусности, а не из страха наказания, положенного за порок, очевидно, более достоин похвалы, нежели тот, кто избегает порока только из страха наказания.

Грех ненавидят благие, любя добродетель.
Грех ненавидят дурные, страшась наказаний.

Поэтому считающие душу смертной гораздо лучше защищают добродетель, нежели те, кто полагает ее бессмертной. Ведь надежда на воздаяние и страх возмездия привносят в душу нечто рабское, что противоречит самим основаниям добродетели.

Для подкрепления этого мнения следует знать, что, как учит Аристотель в книге «О происхождении животных», природа действует постепенно и упорядоченно, таким образом, что не соединяет непосредственно крайность с крайностью, но между крайностями располагает среднее. Так, мы видим, что между травами и деревьями посредствуют кустарники, между

растениями и животными — неподвижные живые существа вроде устриц и других в том же роде [существ] и так дальше по восходящей линии. То же внушает нам и блаженный Дионисий [Ареопагит] в 7-й главе книги «Об именах божьих», говоря, что божественная мудрость соединяет пределы высших природ с началами низших. Человек же, как сказано, есть совершеннейшее животное. Поэтому среди материальных вещей человеческая душа занимает первое место и, следовательно, будучи соединенной с нематериальными, является средней между ними. Среднее же в сравнении с крайностями именуется по отличию от них. Поэтому в сравнении с нематериальными сущностями душа может считаться материальной, а в сравнении с материальными — нематериальной. И она не только достойна такого наименования, но и причастна свойствам крайностей: ведь по сравнению с белым зеленое не только именуется черным, но и воспринимается глазом как черное, хотя и не в такой сильной мере.

Поэтому и душа человека обладает как свойствами духовных сущностей, [«интеллигенций»], так и свойствами материальных вещей. Благодаря чему, когда она совершает действия, в которых согласуется с духовными сущностями, она именуется божественной и превращается в божество; когда же действует подобно животным, как бы превращается в животное: ведь за коварство называют ее змеей или лисой, за жестокость — тигром и так далее.

Ибо нет ничего в мире, что хоть каким-нибудь свойством не могло бы иметь общего с человеком, почему заслуженно называют его микрокосмом, или малым миром. Ведь говорят некоторые, что великое чудо есть человек, поскольку он является всем миром и способен обратиться в любую природу, так как дана ему власть следовать любому, какому пожелает, свойству вещей. Справедливо ведь говорили древние в своих притчах, утверждая, что некоторые люди становились богами, другие львами, иные волками, иные орлами, те рыбами, эти растениями и камнями и так далее, так как одни люди следуют разуму, другие чувству, а третьи растительным силам и т. д.

Следовательно, те, кто телесные наслаждения предпочитает нравственным или разумным добродетелям, скорее превращаются в зверей, чем в богов, а те, кто предпочитают богатство, уподобляются золотому металлу; одних поэтому должно именовать животными, других — безумцами.

Итак, из того, что душа смертна, вовсе не следует, что должно отвергать добродетели и стремиться к одним наслаждениям, если только кто не предпочтет животное существование человеческому, или стать безумцем, нежели быть разумным и понимающим человеком.

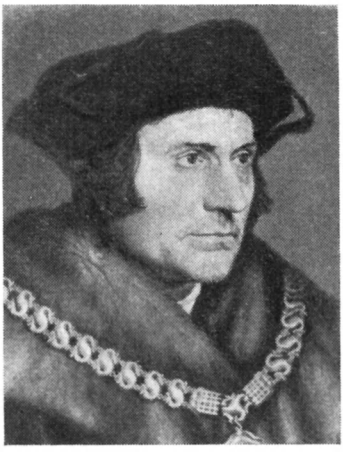
Надо, однако же, знать, что хотя человек причастен, таким образом, к материальному и нематериальному миру, но о его причастности материи говорится в собственном смысле, ибо он весьма далеко отстоит от нематериального; о его причаст-

ности животным и растениям говорится не в собственном смысле слова, но лишь имеется в виду, что он их содержит в себе, находясь ниже нематериальных сущностей и выше материальных вещей. Поэтому он не может достигнуть совершенства нематериальных сущностей, почему людей следует называть не богами, но святыми или божественными. Зато человек может не только сравниться со зверем, но и превзойти его: ибо некоторые люди бывают куда более жестоки, чем звери, как говорит Аристотель в VII книге «Этики»: «Плохой человек в десять тысяч раз хуже зверя». И то, что сказано о жестокости, может быть отнесено и к другим порокам.

И если столь гнусен порок и так мерзостна жизнь порочного человека и противное можно сказать о добродетели, то кто же, даже и при том, что душа смертна, предпочтет порок добродетели, если только не предпочтет быть зверем или хуже зверя, чем быть человеком! (стр. 180—230).

ТОМАС МОР

Томас Мор (1478—1535) — великий английский мыслитель-гуманист и политический деятель. Происходил из семьи, принадлежавшей к высшим слоям лондонской буржуазии, учился в Оксфордском университете. Мор был весьма дружен с рядом английских и континентальных гуманистов (в особенности со знаменитым Эразмом Роттердамским). Одно время был членом парламента, помощником шерифа Лондона, с 1523 г. — председателем палаты общин, а с 1529 г. — лордом-канцлером Английского королевства (при Генрихе VIII). Будучи религиозным человеком, Мор во время Реформации активно защищал католицизм против лютеранства, а затем и против Генриха VIII, когда он встал на путь освобождения английской церкви от подчинения римско-католической курии и власти римского папы. За отказ признать короля в качестве главы английской церкви Мор был заключен в Тауэр и казнен. Литературное наследие Мора обширно и разнообразно. Однако самым знаменитым и влиятельным его произведением стала «Золотая книга столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии», впервые опубликованная (на латинском языке) при прямом содействии Эразма Роттердамского в Лувене в 1516 г. Рассказ об идеальной общественной жизни утопийцев ведется от имени путешественника Рафаила Гитлодея, сам же Мор, якобы только излагающий его рассказ, в целях осторожности иногда выступает оппонентом рассказчика. Мы стремились дать все принципиальные места этого замечательного произведения, в особенности его социальные и этико-философские идеи. Оно состоит из двух книг. В первой из них содержится острая критика социальных порядков тогдашней Англии и Европы, а во второй Гитлодей рассказывает о порядках, существующих в Утопии. Она печатается по русскому изданию этого произведения: Т. Мор. Утопия. М. — Л., 1947.



УТОПИЯ

[...] На хищных Сцилл [1] и Целен [2] и пожирающих народы Лестригонов [3] и тому подобных бесчеловечных чудовищ можно наткнуться почти всюду, а граждан воспитанных в здравых и разумных правилах, нельзя найти где угодно (стр. 46).

[...] Все короли в большинстве случаев охотнее отдают свое время только военным наукам [...], чем благим деяниям мира; затем, государи с гораздо большим удовольствием, гораздо больше заботятся о том, как бы законными и незаконными путями приобрести себе новые царства, нежели о том, как надлежаще управлять приобретенным (стр. 49).

Ничего тут нет удивительного. Такое наказание воров заходит за границы справедливости и вредно для блага государства. Оно слишком ужасно для кары за воровство и все же недостаточно для его обуздания. Действительно, простая кража не такой огромный проступок, чтобы за него рубить голову, а с другой стороны, ни одно наказание не является настолько сильным, чтобы удержать от разбоев тех, у кого нет никакого другого способа снискать пропитание. В этом отношении вы, как и значительная часть людей на свете, по-видимому, подражаете плохим педагогам, которые охотнее бьют учеников, чем их учат. В самом деле, вору назначают тяжкие и жестокие муки, тогда как гораздо скорее следовало бы позаботиться о каких-либо средствах к жизни, чтобы никому не предстояло столь жестокой необходимости сперва воровать, а потом погибать.

[...] Существует огромное число знати; она, подобно трутням, живет праздно трудами других, именно —

арендаторов своих поместий, которых для увеличения доходов стрижет до живого мяса. Только такая скупость и знакома этим людям, в общем расточительным до нищеты. Мало того, эти аристократы окружают себя также огромной толпой телохранителей, которые не учились никогда никакому способу снискивать пропитание. Но стоит господину умереть или этим слугам заболеть, как их тотчас выбрасывают вон (стр. 52—54).

Впрочем, это не единственная причина для воровства. Есть другая, насколько я полагаю, более присущая специально вам.

— Какая же это? — спросил кардинал.

— Ваши овцы, — отвечаю я, — обычно такие кроткие, довольные очень немногим, теперь, говорят, стали такими прожорливыми и неукротимыми, что поедают даже людей, разоряют и опустошают поля, дома и города. Именно во всех тех частях королевства, где добывается более тонкая и потому более драгоценная шерсть, знатные аристократы и даже некоторые аббаты, люди святые, не довольствуются теми ежегодными доходами и процентами, которые обычно нарастали от имений у их предков; не удовлетворяются тем, что их праздная и роскошная жизнь не приносит никакой пользы обществу, а пожалуй, даже и вредит ему. Так вот, в своих имениях они не оставляют ничего для пашни, отводят все под пастбища, сносят дома, разрушают города, оставляя храмы только для свиных стойл. Эти милые люди обращают в пустыню все поселения и каждую пядь возделанной земли, как будто и без того у вас мало ее теряется под загонами для дичи и зверинцами (стр. 56—57).

[...] По моему мнению, совершенно несправедливо отнимать жизнь у человека за отнятие денег. Я считаю, что человеческую жизнь по ее ценности нельзя уравновесить всеми благами мира. А если мне говорят, что это наказание есть возмездие не за деньги, а за попрание справедливости, за нарушение законов, то почему тогда не назвать с полным основанием это высшее право высшею несправедливостью? [...] Бог запретил убивать кого бы то ни было, а мы так легко убиваем за отнятие ничтожной суммы денег (стр. 62—63),

Впрочем, друг Мор, если сказать тебе по правде мое мнение, так, по-моему, где только есть частная собственность, где все меряют на деньги, там вряд ли когда-либо возможно правильное и успешное течение государственных дел; иначе придется считать правильным то, что все лучшее достается самым дурным, или удачным то, что все разделено очень немногим, да и те содержатся отнюдь не достаточно, остальные же решительно бедствуют.

Поэтому я, с одной стороны, обсуждаю сам с собою мудрейшие и святейшие учреждения утопийцев, у которых государство управляется при помощи столь немногих законов, но так успешно, что и добродетель встречает надлежащую оценку, и, несмотря на равенство имущества, во всем замечается всеобщее благоденствие. С другой стороны, наоборот, я сравниваю с их нравами нравы стольких других наций, которые постоянно создают у себя порядок, но никогда ни одна из них не достигает его; всякий называет там своей собственностью то, что ему попало; каждый день издаются там многочисленные законы, но они бессильны обеспечить достижение, или охрану, или отграничение от других того, что каждый, в свою очередь, именует своей собственностью, а это легко доказывают бесконечные и постоянно возникающие, а с другой стороны, никогда не оканчивающиеся процессы. Так вот, повторяю, когда я сам с собою размышляю об этом, я делаюсь более справедливым к Платону [...]. Этот мудрец легко усмотрел, что один-единственный путь к благополучию общества заключается в объявлении имущественного равенства, а вряд ли это когда-либо можно выполнить там, где у каждого есть своя собственность. Именно если каждый на определенных законных основаниях старается присвоить себе сколько может, то, каково бы ни было имущественное изобилие, все оно попадает немногим; а они, разделив его между собою, оставляют прочим одну нужду, и обычно бывает так, что одни вполне заслуживают жребия других: именно первые хищны, бесчестны и никуда не годны, а вторые, наоборот, люди скромные и простые и повседневным

трудом приносят больше пользы обществу, чем себе лично.

Поэтому я твердо убежден в том, что распределение средств равномерным и справедливым способом и благополучие в ходе людских дел возможны только с совершенным уничтожением частной собственности; но если она останется, то у наибольшей и наилучшей части человечества навсегда останется горькое и неизбежное бремя скорбей. Я, правда, допускаю, что оно может быть до известной степени облегчено, но категорически утверждаю, что его нельзя совершенно уничтожить. [...]

«А мне кажется наоборот, — возражаю я, — никогда нельзя жить богато там, где все общее. Каким образом может получиться изобилие продуктов, если каждый будет уклоняться от работы, так как его не вынуждает к ней расчет на личную прибыль, а с другой стороны, твердая надежда на чужой труд дает возможность лениться? А когда людей будет подстрекать недостаток в продуктах и никакой закон не сможет охранять как личную собственность приобретенное каждым, то не будут ли тогда люди по необходимости страдать от постоянных кровопролитий и беспорядков? И это осуществится тем более, что исчезнет всякое уважение и почтение к властям; я не могу даже представить, какое место найдется для них у таких людей, между которыми «нет никакого различия»». — «Я не удивляюсь, — ответил Рафаил, — этому твоему мнению, так как ты совершенно не можешь вообразить такого положения или представляешь его ложно. А вот если бы ты побыл со мною в Утопии и сам посмотрел на их нравы и законы, как это сделал я, который прожил там пять лет и никогда не уехал бы оттуда, если бы не руководился желанием поведать об этом новом мире, ты бы вполне признал, что нигде в другом месте ты не видал народа с более правильным устройством, чем там» (стр. 90—94).

Утоп, чье победоносное имя носит остров, [...] довел грубый и дикий народ до такой степени культуры и образованности, что теперь он почти превосходит в этом отношении прочих смертных (стр. 102).

У всех мужчин и женщин есть одно общее занятие — земледелие, от которого никто не избавлен. Ему учатся все с детства, отчасти в школе путем усвоения теории, отчасти же на ближайших к городу полях, куда детей выводят как бы для игры, между тем как там они не только смотрят, но под предлогом физического упражнения также и работают.

Кроме земледелия [...] каждый изучает какое-либо одно ремесло, как специальное. [...] По большей части каждый вырастает, учась отцовскому ремеслу: к нему большинство питает склонность от природы. Но если кто имеет влечение к другому занятию, то такого человека путем усыновления переводят в какое-либо семейство, к ремеслу которого он питает любовь [...].

Главное и почти исключительное занятие сифогрантов состоит в заботе и наблюдении, чтобы никто не сидел праздно, а чтобы каждый усердно занимался своим ремеслом, но не с раннего утра и до поздней ночи и не утомлялся подобно скоту. Такой тяжелый труд превосходит даже долю рабов, но подобную жизнь и ведут рабочие почти повсюду, кроме утопийцев. А они делят день на двадцать четыре равных часа, причисляя сюда и ночь, и отводят для работы только шесть [...]. Все время, остающееся между часами работы, сна и принятия пищи, предоставляется личному усмотрению каждого, но не для того, чтобы злоупотреблять им в излишествах или лености, а чтобы на свободе от своего ремесла, по лучшему уразумению, удачно применить эти часы на какое-либо другое занятие. Эти промежутки большинство уделяет наукам. Они имеют обыкновение устраивать ежедневно в предрассветные часы публичные лекции; участвовать в них обязаны только те, кто специально отобран для занятий науками.

[...] Если только шесть часов уходит на работу, то отсюда можно, пожалуй, вывести предположение, что следствием этого является известный недостаток в предметах первой необходимости. Но в действительности этого отнюдь нет; мало того, такое количество времени не только вполне достаточно для запаса всем необходимым для жизни и ее удобств, но дает даже известный остаток. Это будет понятно и вам, если только вы

поглубже вдумаетесь, какая огромная часть населения у других народов живет без дела. [...] Возьмем всех тех лиц, которые заняты теперь бесполезными ремеслами, и вдобавок всю эту изнывающую от безделья и праздности массу людей, каждый из которых потребляет столько продуктов, производимых трудами других, сколько нужно их для двух изготовителей этих продуктов; так вот, повторяю, если всю совокупность этих лиц поставить на работу, и притом полезную, то можно легко заметить, как немного времени нужно было бы для приготовления в достаточном количестве и даже с избытком всего того, что требуют принципы пользы или удобства (прибавь также — и удовольствия, но только настоящего и естественного).

Очевидность этого подтверждается в Утопии самой действительностью. Именно там в целом городе с прилегающим к нему округом из всех мужчин и женщин, годных для работы по своему возрасту и силам, освобождение от нее дается едва пятистам лицам. В числе их сифогранты, которые хотя имеют по закону право не работать, однако не избавляют себя от труда, желая своим примером побудить остальных охотнее браться за труд. Той же льготой наслаждаются те, кому народ под влиянием рекомендации духовенства и по тайному голосованию сифогрантов дарует навсегда это освобождение для основательного прохождения наук. Если кто из этих лиц обманет возложенную на него надежду, то его удаляют обратно к ремесленникам. И наоборот, нередко бывает, что какой-нибудь рабочий так усердно занимается науками в упомянутые выше свободные часы и отличается таким большим прилежанием, что освобождается от своего ремесла и продвигается в разряд ученых.

Из этого сословия ученых выбирают послов, духовенство, траниборов и, наконец, самого главу государства (стр. 111—117).

[...] Так как все они заняты полезным делом и для выполнения его им достаточно лишь небольшого количества труда, то в итоге у них получается изобилие во всем (стр. 119—120).

[...] Утопийцы едят и пьют в скудельных сосудах из глины и стекла, правда, всегда изящных, но все же дешевых, а из золота и серебра повсюду, не только в общественных дворцах, но и в частных жилищах, они делают ночные горшки и всю подобную посуду для самых грязных надобностей. Сверх того из тех же металлов они вырабатывают цепи и массивные кандалы, которыми сковывают рабов. Наконец, у всех опозоривших себя каким-либо преступлением в ушах висят золотые кольца, золото обвивает пальцы, шею опоясывает золотая цепь и, наконец, голова окружена золотым обручем. Таким образом, утопийцы всячески стараются о том, чтобы золото и серебро были у них в позоре (стр. 134). Удивительно для утопийцев также и то, как золото, по своей природе столь бесполезное, теперь повсюду на земле ценится так, что сам человек, через которого и на пользу которого оно получило такую стоимость, ценится гораздо дешевле, чем само золото; и дело доходит до того, что какой-нибудь медный лоб, у которого ума не больше, чем у пня, и который столько же бесстыден, как и глуп, имеет у себя в рабстве многих умных и хороших людей исключительно по той причине, что ему досталась большая куча золотых монет [...].

До нашего прибытия они даже и не слыхивали о всех тех философах, имена которых знамениты в настоящем известном нам мире. И все же в музыке, диалектике, науке счета и измерения они дошли почти до того же самого, как и наши древние (философы). Впрочем, если они во всем почти равняются с нашими древними, то далеко уступают изобретениям новых диалектиков. Именно, они не изобрели хотя бы одного правила из тех остроумных выдумок, которые здесь повсюду изучают дети в так называемой «Малой логике»[4], об ограничениях, расширениях и подстановлениях[5]. [...] Зато утопийцы очень сведущи в течении светил и движении небесных тел. Мало того, они остроумно изобрели приборы различных форм, при помощи которых весьма точно уловляют движение и положение солнца, луны, а равно и прочих светил, видимых на их горизонте. Но они даже и во сне не грезят о содружествах и раздорах планет и о всем вздоре гадания по звездам.

По некоторым приметам, полученным путем продолжительного опыта, они предсказывают дожди, ветры и прочие изменения погоды. Что же касается причин всего этого, приливов морей, солености их воды и вообще происхождения и природной сущности неба и мира, то они рассуждают об этом точно так же, как наши старые философы; отчасти же, как те расходятся друг с другом, так и утопийцы, приводя новые причины объяснения явлений, спорят друг с другом, не приходя, однако, во всем к согласию.

В том отделе философии, где речь идет о нравственности, их мнения совпадают с нашими: они рассуждают о благах духовных, телесных и внешних, затем о том, присуще ли название блага всем им или только духовным качествам. Они разбирают вопрос о добродетели и удовольствии. Но главным и первенствующим является у них спор о том, в чем именно заключается человеческое счастье, есть ли для него один источник или несколько. Однако в этом вопросе с большей охотой, чем справедливостью, они, по-видимому, склоняются к мнению, защищающему удовольствие: в нем они полагают или исключительный, или преимущественный элемент человеческого счастья. И, что более удивительно, они ищут защиту такого щекотливого положения в религии, которая серьезна, сурова и обычно печальна и строга. Они никогда не разбирают вопроса о счастье, не соединяя некоторых положений, взятых из религии, с философией, прибегающей к доводам разума. Без них исследование вопроса об истинном счастье признается ими слабым и недостаточным. Эти положения следующие: душа бессмертна и по благости божьей рождена для счастья; наши добродетели и благодеяния после этой жизни ожидает награда, а позорные поступки — мучения. Хотя это относится к области религии, однако, по их мнению, дойти до верования в это и признания этого можно и путем разума. С устранением же этих положений они без всякого колебания провозглашают, что никто не может быть настолько глуп, чтобы не чувствовать стремления к удовольствию дозволенными и недозволенными средствами; надо остерегаться только того, чтобы меньшее удовольствие

не помешало большему, и не добиваться такого, оплатой за которое является страдание. Они считают признаком полнейшего безумия гоняться за суровой и недоступной добродетелью и не только отстранять сладость жизни, но даже добровольно терпеть страдание, от которого нельзя ожидать никакой пользы, да и какая может быть польза, если после смерти ты не добьешься ничего, а настоящую жизнь провел всю без приятности, то есть несчастно. Но счастье, по их мнению, заключается не во всяком удовольствии, а только в честном и благородном (стр. 138—142). Утопийцы допускают различные виды удовольствий, признаваемых ими за истинные; именно, одни относятся к духу, другие к телу. Духу приписывается понимание и наслаждение, возникающее от созерцания истины. Сюда же присоединяются приятное воспоминание о хорошо прожитой жизни и несомненная надежда на будущее блаженство. [...]

Другой вид телесного удовольствия заключается, по их мнению, в спокойном и находящемся в полном порядке состоянии тела: это — у каждого его здоровье, не нарушаемое никаким страданием. Действительно, если оно не связано ни с какою болью, то само по себе служит источником наслаждения, хотя бы на него не действовало никакое привлеченное извне удовольствие. Правда, оно не так заметно и дает чувствам меньше, чем ненасытное желание еды и питья; тем не менее многие считают хорошее здоровье за величайшее из удовольствий. Почти все утопийцы признают здоровье большим удовольствием и, так сказать, основой и базисом всего: оно одно может создать спокойные и желательные условия жизни, а при отсутствии его не остается совершенно никакого места для удовольствия (стр. 151—152).

[...] Они считают признаком крайнего безумия, излишней жестокости к себе и высшей неблагодарности к природе, если кто презирает дарованную ему красоту, ослабляет силу, превращает свое проворство в леность, истощает свое тело постами, наносит вред здоровью и отвергает прочие ласки природы. Это значит презирать свои обязательства к ней и отказываться от

всех ее благодеяний. Исключение может быть в том случае, когда кто-нибудь пренебрегает этими своими преимуществами ради пламенной заботы о других и об обществе, ожидая взамен этого страдания большего удовольствия от бога. Иначе совсем глупо терзать себя без пользы для кого-нибудь из-за пустого призрака добродетели или для того, чтобы иметь силу переносить с меньшей тягостью несчастья, которые никогда, может быть, и не произойдут.

Таково их мнение о добродетели и удовольствии. Они верят, что если человеку не внушит чего-нибудь более святого ниспосланная с неба религия, то с точки зрения человеческого разума нельзя найти ничего более правдивого (стр. 156).

Хотя, по сравнению с прочими народами, утопийцы менее всего нуждаются в медицине, однако нигде она не пользуется бóльшим почетом хотя бы потому, что познание ее ставят наравне с самыми прекрасными и полезными частями философии. Исследуя с помощью этой философии тайны природы, они рассчитывают получить от этого не только удивительное удовольствие, но и войти в большую милость у ее виновника и создателя. По мнению утопийцев, он, по обычаю прочих мастеров, предоставил рассмотрение устройства этого мира созерцанию человека, которого одного только сделал способным для этого, и отсюда усердного и тщательного наблюдателя и поклонника своего творения любит гораздо более, чем того, кто, наподобие неразумного животного, глупо и бесчувственно пренебрег столь величественным и изумительным зрелищем.

Поэтому способности утопийцев, изощренные науками, удивительно восприимчивы к изобретению искусств, содействующих в каком-либо отношении удобствам и благам жизни (стр. 160—161).

[...] Утопийцы не только отвращают людей наказаниями от позора, но и приглашают их к добродетелям, выставляя напоказ их почетные деяния. Поэтому они воздвигают на площадях статуи мужам выдающимся и оказавшим важные услуги государству на память об их подвигах. Вместе с тем они хотят, чтобы слава предков

служила для потомков, так сказать, шпорами поощрения к добродетели. [...]

Между собою они живут дружно, так как ни один чиновник не проявляет надменности и не внушает страха. Их называют отцами, и они ведут себя достойно. Должный почет им утопийцы оказывают добровольно, и его не приходится требовать насильно. [...]

Законов у них очень мало, да для народа с подобными учреждениями и достаточно весьма немногих. Они даже особенно не одобряют другие народы за то, что им представляются недостаточными бесчисленные томы законов и толкователей на них.

Сами утопийцы считают в высшей степени несправедливым связывать каких-нибудь людей такими законами, численность которых превосходит возможность их прочтения или темнота — доступность понимания для всякого. [...] У утопийцев законоведом является всякий. [...] Они признают всякий закон тем более справедливым, чем проще его толкование. По словам утопийцев, все законы издаются только ради того, чтобы напоминать каждому об его обязанности. Поэтому более тонкое толкование закона вразумляет весьма немногих, ибо немногие могут постигнуть это; между тем более простой и доступный смысл законов открыт для всех. Кроме того, что касается простого народа, который составляет преобладающее большинство и наиболее нуждается во вразумлении, то для него безразлично — или вовсе не издавать закона, или облечь после издания его толкование в такой смысл, до которого никто не может добраться иначе, как при помощи большого ума и продолжительных рассуждений. Простой народ с его тугой сообразительностью не в силах добраться до таких выводов, да ему и жизни на это не хватит, так как она занята у него добыванием пропитания (стр. 170—172).

[...] По мнению утопийцев, нельзя никого считать врагом, если он не сделал нам никакой обиды; узы природы заменяют договор, и лучше и сильнее взаимно объединять людей расположением, а не договорными соглашениями, сердцем, а не словами. [...]

Утопийцы сильно гнушаются войною как деянием поистине зверским, хотя ни у одной породы зверей она не употребительна столь часто, как у человека; вопреки обычаю почти у всех народов, они ничего не считают в такой степени бесславным, как славу, добытую войной. Не желая, однако, обнаружить, в случае необходимости, свою неспособность к ней, они постоянно упражняются в военных науках. Они никогда не начинают войны зря, а только в тех случаях, когда защищают свои пределы, или прогоняют врагов, вторгшихся в страну их друзей, или сожалеют какой-либо народ, угнетенный тиранией, и своими силами освобождают его от ига тирана и от рабства; это делают они по человеколюбию (стр. 176).

Религии утопийцев отличаются своим разнообразием не только на территории всего острова, но и в каждом городе. Одни почитают как бога солнце, другие — луну, третьи — одну из планет. Некоторые преклоняются не только как перед богом, но и как перед величайшим богом, перед каким-либо человеком, который некогда отличился своею доблестью или славой. Но гораздо большая, и притом наиболее благоразумная, часть не признает ничего подобного, а верит в некое единое божество, неведомое, вечное, неизмеримое, необъяснимое, превышающее понимание человеческого разума, распространенное во всем этом мире не своею громадою, а силою: его называют они отцом. Ему одному они приписывают начала, возрастания, продвижения, изменения и концы всех вещей; ему же одному, а никому другому они воздают и божеские почести.

Мало того, и все прочие, несмотря на различие верований, согласны с только что упомянутыми согражданами в признании единого высшего существа, которому они обязаны и созданием Вселенной, и провидением. [...]

Но вот утопийцы услышали от нас про имя Христа, про его учение, характер и чудеса, про не менее изумительное упорство стольких мучеников, добровольно пролитая кровь которых привела в их веру на огромном протяжении столько многочисленных народов. Трудно поверить, как легко и охотно они признали

такое верование; причиной этого могло быть или тайное внушение божье, или христианство оказалось ближе всего подходящим к той ереси, которая у них является предпочтительной. Правда, по моему мнению, немалую роль играло тут услышанное ими, что Христу нравилась совместная жизнь, подобная существующей у них, и что она сохраняется и до сих пор в наиболее чистых христианских общинах[6] (стр. 191—193).

Утоп не рискнул вынести о ней, [религии], какое-нибудь необдуманное решение. Для него было неясно, не требует ли бог разнообразного и многостороннего поклонения и потому внушает разным людям разные религии. Во всяком случае, законодатель счел нелепостью и наглостью заставить всех признавать то, что ты считаешь истинным. Но, допуская тот случай, что истинна только одна религия, а все остальные суетны, Утоп все же легко предвидел, что сила этой истины в конце концов выплывет и выявится сама собою; но для достижения этого необходимо действовать разумно и кротко. [...] Утоп [...] предоставил каждому свободу веровать во что ему угодно. Но он с неумолимой строгостью запретил всякому ронять так низко достоинство человеческой природы, чтобы доходить до признания, что души гибнут вместе с телом и что мир несется зря, без всякого участия провидения. Поэтому, по их верованиям, после настоящей жизни за пороки назначены наказания, а за добродетель — награды. Мыслящего иначе они не признают даже человеком, так как подобная личность приравняла возвышенную часть своей души к презренной и низкой плоти зверей. Такого человека они не считают даже гражданином, так как он, если бы его не удерживал страх, не ставил бы ни во что все уставы и обычаи. Действительно, если этот человек не боится ничего, кроме законов, надеется только на одно свое тело, то какое может быть сомнение в том, что он, угождая лишь своим личным страстям, постарается или искусно обойти государственные законы своего отечества, или преступить их силою? Поэтому человеку с таким образом мыслей утопийцы не оказывают никакого уважения, не дают никакой важной должности и вообще никакой службы. Его считают везде

за существо бесполезное и низменное. Но его не подвергают никакому наказанию в силу убеждения, что никто не волен над своими чувствами. Вместе с тем утопийцы не заставляют его угрозами скрывать свое настроение; они не допускают притворства и лжи, к которым, как ближе всего граничащим с обманом, питают удивительную ненависть. Но они запрещают ему вести диспуты в пользу своего мнения, правда, только перед народной массой: отдельные же беседы со священниками и серьезными людьми ему не только дозволяются, но даже и поощряются, так как утопийцы уверены в том, что это безумие должно в конце концов уступить доводам разума (стр. 195—197).

Увещание и внушение лежат на обязанности священников, а исправление и наказание преступных принадлежит князю и другим чиновникам. [...]

Священники занимаются образованием мальчиков и юношей. Но они столько же заботятся об учении, как и о развитии нравственности и добродетели. Именно, они прилагают огромное усердие к тому, чтобы в еще нежные и гибкие умы мальчиков впитать мысли, добрые и полезные для сохранения государства (стр. 202—203).

Я описал вам, насколько мог правильно, строй такого общества, какое я во всяком случае признаю не только наилучшим, но также и единственным, которое может присвоить себе с полным правом название общества. Именно, в других странах повсюду говорящие об общественном благополучии заботятся только о своем собственном. Здесь же, где нет никакой частной собственности, они фактически занимаются общественными делами. И здесь и там такой образ действия вполне правилен. Действительно, в других странах каждый знает, что, как бы общество ни процветало, он все равно умрет с голоду, если не позаботится о себе лично. Поэтому в силу необходимости он должен предпочитать собственные интересы интересам народа, т. е. других. Здесь же, где все принадлежит всем, наоборот, никто не сомневается в том, что ни один частный человек не будет ни в чем терпеть нужды, стоит только позаботиться о том, чтобы общественные магазины были

полны. Тут не существует неравномерного распределения продуктов, нет ни одного нуждающегося, ни одного нищего и, хотя никто ничего не имеет, тем не менее все богаты (стр. 211—212).

При неоднократном и внимательном созерцании всех процветающих ныне государств я могу клятвенно утверждать, что они представляются не чем иным, как некиим заговором богачей, ратующих под именем и вывеской государства о своих личных выгодах. Они измышляют и изобретают всякие способы и хитрости, во-первых, для того, чтобы удержать без страха потери то, что стяжали разными мошенническими хитростями, а затем для того, чтобы откупить себе за возможно дешевую плату работу и труд всех бедняков и эксплуатировать их, как вьючный скот. Раз богачи постановили от имени государства, значит также и от имени бедных, соблюдать эти ухищрения, они становятся уже законами (стр. 214).

МЮНЦЕР

Томас Мюнцер (ок. 1490—1525) — идеолог народного течения в немецкой Реформации, предводитель крестьян и городского плебса в Крестьянской войне 1524—1525 гг. Происхождение Мюнцера не ясно. Будучи проповедником и священником, он проявил резко оппозиционное отношение к католической церкви и сначала был ревностным сторонником Лютера. Однако уже к концу 1520 г. под влиянием нарастания революционных событий начал борьбу с лютеранами как идеологами княжеско-бюргерской Реформации. С этого времени Мюнцер укрепляется на позициях мистического пантеизма. Они получили свое отражение прежде всего в «Пражском воззвании», опубликованном Мюнцером на немецком и чешском языках во время его пребывания в Праге в ноябре 1521 г. В этом документе его автор впервые развивает свое пантеистическое истолкование христианского вероучения. Главный вопрос, который рассматривается здесь, — вопрос о соотношении «святого духа» и Священного писания (в особенности Евангелия). Второй отрывок заимствован из «Проповеди перед князьями», которую Мюнцер прочитал 13 июля 1524 г. Общая тема проповеди: сон царя Навуходоносора и его объяснение пророком Даниилом (в Ветхом завете). В эту тему, не раз использовавшуюся мистической литературой средневековья, Мюнцер вводит мысль, согласно которой современное ему немецкое государство представляет собой последнее (пятое по счету) царство, конец которого близок. Он при-



зывает крестьянско-плебейские массы к уничтожению этого царства, а перед князьями ставит дилемму: или отказаться от своих привилегий, или быть уничтоженными, ибо в грядущем государстве не может быть господ. Это государство представляется ему сообществом равноправных членов, объединенных в общины, которые с помощью «меча» поддерживают справедливость. Наконец, последняя группа отрывков заимствована из «Разоблачения ложной веры» (1524). Здесь Мюнцер излагает свою теологическую концепцию. Истинными христианами он признает лишь тех людей, которые, испытывая глубокие сомнения и борения совести, слышат в себе голос бога. Таким образом, путь к божественному откровению и спасению открыт лишь для тех, кто переживает страдания и отчаяние, горе и нужду. Таких-то, подлинных, христиан можно найти лишь среди бедняков. Господа же и их прислужники — «безбожники», которые слово бога используют только как ширму. Революционный элемент, содержащийся в этом и других произведениях Мюнцера, состоит в том, что он призывает не к пассивному ожиданию второго пришествия Христа, который уничтожит угнетателей (как призывали к этому многие средневековые «еретики», предшественники Мюнцера), а к борьбе против «безбожников», за осуществление «царства божьего» на земле.

Все эти отрывки из названных произведений Мюнцера впервые публикуются на русском языке в переводе со старонемецкого. Перевод сделан В. Первухиным по изданиям (в названном выше порядке): 1) Th. Müntzer. Sein Leben und seine Schriften. Hrsg. von O. H. Brandt. Jena, 1933; 2) Th. Müntzer. Politische Schriften. Hrsg. von C. Hinrichs. Halle (Saale), 1950.

Автору переводов принадлежит и данный вступительный текст.

ПРАЖСКОЕ ВОЗЗВАНИЕ

Я, Томас Мюнцер из Штольберга, заявляю [...], что я употребил все мое старание для того, чтобы получить или достичь более высокого образования в святой и несокрушимой христианской вере. Но в течение всей моей жизни я не мог научиться ни от одного монаха или попа ни истинному упражнению веры,

ни объяснению ее в духе страха божьего, причем таким образом, что каждый избранный [человек] должен семь раз приобщаться к святому духу, [чтобы достичь истинной веры]. Ни от одного ученого я не слыхал ни единого слова в объяснение божьего порядка, содержащегося в каждом создании, и те люди, которые должны быть христианами, в особенности проклятые попы, никогда не признавали [познание] целого в качестве единственного пути познания всех частей. Я слышал от них лишь [изложение Священного] писания, которое они выкрали из Библии подобно убийцам и ворам. Такую кражу Иеремия называет кражей слова божьего из уст своего ближнего, слова, которого они сами никогда не слыхали из уст бога. Хороши же должны быть эти проповедники, действующие по дьявольскому наущению. Но св. Павел пишет в Послании к коринфянам, что сердца людские — это бумага или пергамент, где бог перстом записал свою неизменную волю и вечную мудрость, [записал] не чернилами; и читать это Писание может каждый человек, поскольку он имеет особым образом открытый разум. Там же, как говорят Иеремия и Иезекииль, написал бог свои законы в третий день окропления. Если людям открывается их разум, то это делает бог изначала в избранных им, о чем они получают несомненное и определенное свидетельство от святого духа, который дает нашему разуму достаточное доказательство, что мы — дети божьи. Ибо тот, кто не чувствует в себе духа Христа и не уверен, что имеет его, тот не есть часть Христа, он — часть дьявола. [...]

Имелось и имеется много таких [людей], которые бросают им, [людям как детям божьим], хлеб, т. е. слово божье, как собакам. Но они не делятся им с ними. О заметь, заметь! Они не поделились им с детьми. Они не объяснили подлинный дух, [смысл], страха божьего, из чего они должны узнать ту истину, что они неизменно являются детьми божьими. Поэтому и получается, что христиане подобно трусам не способны защищать истину и позволяют себе еще после этого болтать, что бог больше не говорит с людьми, как будто он стал немым. Они воображают, что достаточно того, что написано в книгах, и что они могут это [написанное] так же грубо выбалтывать, как выплевывает аист лягушек к птенцам в гнездо. Они [ведут себя] не как наседка, оберегающая и согревающая своих детенышей, они не доносят доброе божье слово, которое живет во всех избранных людях, до сердец, как [делает] мать, дающая молоко своему ребенку. Напротив, они поступают с людьми подобно Валааму: в устах у них буква, а сердцем они удалены от нее на добрую сотню миль.

[...] Если мы будем учить истинному живому слову божьему, то мы сможем победить неверующего и указать ему ясный путь, ибо откроется тайна его сердца и он должен будет смиренно признать, что бог существует в нас. Посмотрите, это все доказывает Павел в I Послании к коринфянам, 14 главе, где он говорит, что проповедник должен иметь откровение, иначе же он не может проповедовать [божье] слово. [Пусть] даже

дьявол поверит, что христианская вера истинна. [Ведь] если бы слуги антихриста могли это опровергнуть, то бог должен был бы быть сумасшедшим или глупым, сказав, что его слово не должно будет никогда погибнуть [исчезнуть].

Если же ты внимательно прочтешь текст, то будешь думать иначе: «Небо и земля погибнут, мое же слово не исчезнет никогда». Если эти слова были лишь записаны в книгах и бог, сказав их однажды, исчез затем в воздухе, то они не могли бы быть словами вечного бога. Тогда это было бы лишь творение, извне привнесенное в память, и, таким образом, все это было бы против истинного порядка и правил святой веры. [...] Поэтому все пророки говорят так: «Это говорит господь». Они не говорят: «Это сказал господь», т. е. как бы в прошлом, но они говорят это в настоящем времени.

Такой невыносимый и злостный вред, наносимый христианству, я воспринял горестным сердцем, прилежно прочитав древнюю историю предков. Я нахожу, что после смерти главы апостолов чистая, целомудренная церковь сделалась блудницей по причине духовного прелюбодеяния, из-за ученых, которые всегда хотят сидеть наверху. [...] Ни в одном [церковном] соборе мне не удалось обнаружить истинного соответствия правдивому слову божьему. Оно стало пустой детской игрушкой.

[...] Но никогда не должно быть допущено то — и слава богу! — чтобы попы и обезьяны представляли христианскую церковь. Избранные же друзья слова божьего должны также научиться проповедовать [...], чтобы они действительно могли узнать, как дружественно, от всего сердца бог говорит со всеми своими избранными (стр. 59—62).

ПРОПОВЕДЬ ПЕРЕД КНЯЗЬЯМИ

(II) [...] Дорогие князья, нам необходимо употребить в эти опасные дни всевозможные усилия, чтобы противиться этому злу [непочитанию бога]. А времена теперь опасные. [...] Почему? Да потому, что благородное могущество бога так ужасно опозорено и унижено, что бедных необразованных людей совращают своей болтовней безбожные книжники. [...]

(III) [...] Если человек не получает божественного откровения от самого бога, то он не может знать о боге ничего существенного, даже если он поглотил сотни тысяч Библий. Ясно поэтому, как все еще далек мир от христианской веры. [...] Таким образом, если человек желает достичь божественного откровения, он должен удалиться от всех утех [земных] и иметь мужество познать истину. [...]

(IV) [...] Для чего в Библии рассказываются различные истории? Это правда, и я знаю, что божий дух теперь открывает многим избранным, благочестивым людям необходимость и неизбежность скорой реформации. И она должна быть проведена, какое бы сопротивление ей ни оказывалось. Предсказание Даниила остается в силе. [...] Текст Даниила — ясный, как яркое

солнце, и [предсказанный им] конец пятого царства на земле [уже] начался и идет полным ходом.

Первое царство символизирует золотая голова. Это было Вавилонское царство. Символ второго царства — серебряная грудь и рука. Это было царство мидян и персов. Третье царство — медное — это царство греков, прославившееся своей мудростью. Четвертое — [железное] — римское царство, которое было создано силой меча и было царством принуждения. А пятое царство — это то, что перед нами. Оно тоже создано из железа и стремится принуждать. Но оно запачкано грязью [...], наполнено ложью и лицемерием, которое распространилось по всей земле. Ибо тот, кто не умеет обманывать, считается глупцом. Ясно видно, как угри и змеи развратничают, сидя в одной куче. Попы и все злые священнослужители — это змеи [...], а светские господа и правители — это угри. Вот и замазало себя царство дьявола грязью. Ах, дорогие господа, как славно пройдется господь по старому горшку железной палкой [и разобьет его]. Поэтому, дражайшие правители, принимайте свои решения, получая их из уст бога, не давайте совратить себя лицемерным попам и не позволяйте сдерживать себя лживыми речами о терпении и доброте божьей. Ибо камень, оторвавшийся от горы, стал огромным, и бедные крестьяне и миряне видят его гораздо лучше, чем вы. Да, слава богу, камень стал огромным [...], и если другие господа, [правители], станут преследовать вас из-за Евангелия, [т. е. реформации], то они будут свергнуты их собственным народом. Это я знаю наверное.

Да, камень стал огромным! Глупый мир давно боялся этого. Ведь камень упал на него, когда был еще невелик. Что же нам делать теперь, когда он стал таким большим и могучим и разбил огромный столп как старый горшок?

О любезные правители Саксонии, смело встаньте на краеугольный камень, [дух Христа], [...] и ищите истинную прочную опору в божественной воле. Ваш путь будет верным. Добивайтесь всегда только божьей справедливости и мужественно отстаивайте Евангелие. Вы и не представляете себе, как близок к вам бог. Почему же вы позволяете запугать себя человеческими призраками? (Стр. 5—28.)

РАЗОБЛАЧЕНИЕ ЛОЖНОЙ ВЕРЫ

ОБРАЩЕНИЕ К НЕСЧАСТНОМУ ХРИСТИАНСКОМУ ЛЮДУ

[...]Наши ученые очень желали бы представить в высшие школы доказательство [понимания ими] духа [учения] Христа. Но это им не удастся до тех пор, пока они не будут учить тому, что благодаря их науке мирянин становится равным им. Напротив, они рассуждают о вере, опираясь на свое ложное толкование [Священного] писания, хотя сами они никакой верой ни в бога, ни в людей вообще не обладают. Ведь каждому

ясно и понятно, что они стремятся лишь к славе и богатству. Поэтому ты, о мирянин, должен сам себя обучить, чтобы [они] тебя больше не совращали. В этом поможет тебе тот самый дух Христа, который наши ученые превратили в насмешку, что приведет их к гибели.

ТОЛКОВАНИЕ ПЕРВОЙ ГЛАВЫ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ

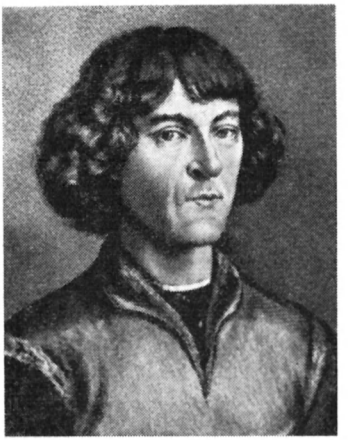
Все Евангелие от Луки есть для христиан неопровержимое доказательство того, что святая христианская вера стала таким редким и необычным явлением, что было бы неудивительно, если бы добросердечный человек заплакал бы кровавыми слезами при виде слепоты христианской общины. [...] Поэтому, о мои дорогие братья, мы должны внимательно рассмотреть данную главу от начала до конца. Тогда мы ясно увидим, как в избранных людях исчезает неверие.

[...] Сын бога сказал: «Писание дает свидетельство [веры]». Ученые-книжники, напротив, говорят, что оно дает веру. О нет! [...] Если даже человек никогда в жизни не видел и не слышал Библию, он может обладать истинной христианской верой через истинное учение [святого] духа, и точно так же, как обладали верой все те [лица], которые создали Священное писание, не имея перед собой каких-либо книг [...].

Существо этой первой главы — усиление духовной стороны в вере, [усиление духа в вере], т. е. учение о том, что всевышний бог [...] желает ниспослать нам святую христианскую веру, [веру во Христа], посредством очеловечивания Христа. При этом мы как бы приобщаемся к его страданиям и образу жизни благодаря скрытому [присутствию в нас] святого духа, в отношении которого мир страшно грешит и над которым грубо насмехается (стр. 31—70).

КОПЕРНИК

Николай Коперник (1473—1543) — великий польский астроном, мыслитель и общественный деятель. Учился в Краковском, а затем в Болонском, Падуанском и Феррарском университетах. Глубоко интересовался проблемами строения Вселенной, отправляясь от воззрений античных ученых, особенно пифагорейцев и Аристарха Самосского. С 1504—1505 гг. жил на севере Польши, руководя административными и финансовыми делами Вармийской области, а также принимая самое активное участие в борьбе против Тевтонского ордена. В течение многих лет вел систематические наблюдения небесных явлений и обдумывал гелиоцентрическую систему мира. Результаты этих раздумий и наблюдений впервые изложил (без математического обоснования) в рукописном сочинении «Малый комментарий» («Commentariolus», ок. 1515). Подробно же эта система была развита и математически обоснована в капитальном труде «Об



обращениях небесных сфер» («De revolutionibus orbium coelestium», 1543). В данном издании мы публикуем важнейшие отрывки из первого сочинения Коперника (называемого также «Очерком нового механизма мира»), в которых сформулированы принципы его гелиоцентрической системы. Они воспроизводятся по изданию: «Польские мыслители эпохи Возрождения» под ред. И. С. Парского (М., 1960). Затем публикуются некоторые отрывки, имеющие мировоззренческо-философское значение, из первой книги второго труда (состоящего из шести книг) по тому же изданию, в переводе Ф. А. Петровского (для указанного издания заново сверенном с латинским оригиналом и польским переводом).

ОЧЕРК НОВОГО МЕХАНИЗМА МИРА

Мне кажется, что предки наши предполагали в механизме мира существование значительно большего числа небесных кругов, главным образом для того, чтобы правильно объяснить явления движения блуждающих звезд, ибо бессмысленным казалось предполагать, что совершенно круглая масса небес неравномерно двигалась в различные времена. Кроме того, они заметили, что путем сложения и соединения регулярных движений можно в определенном положении вызвать разнообразие видимых движений. [...]

Заметив это, я стал часто задумываться над вопросами, нельзя ли обдумать более разумную систему кругов, с помощью которой всякую кажущуюся неправильность движения можно было бы объяснить, употребляя уже только одни равномерные движения, вокруг их центров, чего требует главный принцип абсолютного, [истинного], движения. Принявшись за это очень трудное и почти не поддающееся изучению дело, я убедился в конце концов, что эту задачу можно разрешить при помощи значительно меньшего и более соответствующего аппарата, чем тот, который был когда-то придуман с этой целью, если только можно будет принять некоторые положения (называемые аксиомами), которые сейчас здесь перечисляем:

Первое положение. Не существует общего центра для всех кругов, т. е. небесных сфер.

Второе положение. Центр Земли не является центром мира, а только центром тяжести и центром пути Луны.

Третье положение. Все пути планет окружают со всех сторон Солнце, вблизи которого находится центр мира.

Четвертое положение. Отношение расстояния Солнца от Земли к удаленности небосвода меньше, чем отношение радиуса Земли к расстоянию от Солнца, так что отношение это в бездне небес оказывается ничтожным.

Пятое положение. Все, что мы видим движущимся на небосводе, объясняется вовсе не его собственным движением, а вызвано движением самой Земли. Это она вместе с ближайшими ее элементами [1] совершает в течение суток вращательное движение вокруг своих неизменных полюсов и по отношению к прочно неподвижному небу.

Шестое положение. Любое кажущееся движение Солнца не происходит от его собственного движения; это иллюзия, вызванная движением Земли и ее орбиты, по которой мы обращаемся вокруг Солнца или же вокруг какой-то другой звезды, что означает, что Земля совершает одновременно несколько движений.

Седьмое положение. Наблюдаемое у планет попятное движение и движение поступательное не являются их собственным движением; это тоже иллюзия, вызванная подвижностью самой Земли. Таким образом, уже самого ее движения достаточно, чтобы объяснить столько мнимых различий на небе.

Так вот, предположив это, я постараюсь вскоре показать, как удается закономерно спасти принцип равномерности движений. Мне кажется, что в этой небольшой работе надо, ради краткости, пропустить математические доказательства, предназначенные для более обширного трактата по этому вопросу [2]. Однако мы приведем здесь при объяснении самих кругов размеры радиусов орбит, что человеку, знающему математические науки, позволит легко убедиться, как прекрасно такая система кругов количественно сходится с наблюдениями на небе.

Если же кто-нибудь обвинит нас, что подобно пифагорейцам мы слишком опрометчиво (temerarie) утверждаем подвижность Земли [3], пускай учтет и этот серьезный аргумент, почерпнутый из рассмотрения системы орбит на небе. Основные мотивы, при помощи которых физиологи [4] пытаются доказать неподвижность Земли, основываются главным образом на наблюдаемых явлениях, но все это должно уже в самом начале рухнуть, поскольку мы сами в такой же степени поддаемся иллюзии (apparentia) (стр. 35—37).

ОБ ОБРАЩЕНИЯХ НЕБЕСНЫХ СФЕР

Ты найдешь, прилежный читатель, в этом недавно законченном и изданном труде движения звезд и планет, представленные на основании как древних, так и современных наблюдений, развитые на новых и удивительных теориях. К тому же

ты имеешь полезнейшие таблицы, по которым ты можешь удобнейшим образом вычислять их на любое время. Поэтому, усердный читатель, покупай, читай и извлекай пользу.

[ПОСВЯЩЕНИЕ ПАПЕ ПАВЛУ III]

Думается мне, святейший отец, что некоторые лица, как только узнают, что я в сочинении моем о движениях небесных сфер допускаю различное движение земного шара, без дальнейшего разбора осудят меня и мои воззрения. Я вовсе не столь высокого мнения о своей теории, чтобы не обращать внимания на мнения других. Хотя знаю, что мысли философа довольно далеки от суждения народного, так как первый обязан во всем доискиваться истины настолько, сколько дано от бога уму человеческому, но, тем не менее, я полагаю, что должно отрешиться от взгляда, далекого от истины. По этой причине, рассуждая сам с собою о том, сколь нелепо покажется всем, знакомым с утвердившимся в продолжение стольких веков мнением о неподвижном положении Земли в центре Вселенной, если я, наоборот, стану утверждать, что Земля движется, я долго колебался, обнародовать ли в печати мои исследования, или же следовать мне примеру пифагорейцев и других, которые [...] передавали тайны философии не письменно, а словесно, и то одним лишь родственникам своим и друзьям. Так поступали они, конечно, не из недоброжелательства, как думают некоторые, но с той целью, чтобы прекрасные плоды трудных исследований великих мыслителей не были пренебрегаемы теми, которые или не желают заниматься наукой без корыстных целей, или же, будь они примером или увещеваниями других побуждены к занятию философией, тем не менее, по недеятельности своей, играют между философами такую же роль, как трутни между пчелами. [...]

Чем бессмысленнее в настоящее время многим покажется мое учение о движении Земли, тем более заслужит оно благодарности и удивления, если изданные мои исследования, благодаря ясным своим доводам, рассеют мрак кажущегося противоречия [...].

Обдумывая долгое время шаткость переданных нам математических догм касательно взаимного соотношения движений небесных тел, наконец стал я досадовать, что философам, обыкновенно стремящимся к распознаванию даже самых ничтожных вещей, до сих пор еще не удалось с достаточной верностью объяснить ход мировой машины, созданной лучшим и любящим порядок Зодчим. Поэтому я принял на себя труд прочесть доступные мне сочинения всех философов с целью убедиться, допускал ли кто-либо из них иной род движения, чем тот, который преподается в наших школах [...].

Математические предметы пишутся для одних математиков, а последние, если я не совершенно ошибаюсь, будут того мнения, что мои исследования могут приносить пользу церкви,

ныне тобою управляемой. Ибо когда несколько лет тому назад, во время Льва X, рассуждалось на Латеранском соборе об исправлении церковного летоисчисления, то задача эта осталась в то время нерешенною именно по той причине, что тогда еще не были в состоянии точно определять продолжительность года и месяца, а равно и движение Солнца и Луны. [...]

ГЛАВА I

О ТОМ, ЧТО ВСЕЛЕННАЯ ШАРООБРАЗНА

Прежде всего нам следует принять во внимание то, что Вселенная шарообразна, как потому, что шар имеет самую совершенную форму и является замкнутой целокупностью, не нуждающейся ни в каких скрепах, так и потому, что из всех фигур это самая вместительная, наиболее подходящая для включения и сохранения всего мироздания; или еще потому, что все самостоятельные части Вселенной — я имею в виду Солнце, Луну и звезды — мы наблюдаем в такой форме; или потому, что все тела добиваются ограничения в этой форме, как это видно по каплям воды и остальным жидким телам, когда они стремятся к самозамыканию. Поэтому никто не усомнится, что таковая форма присуща небесным телам.

ГЛАВА II

О ТОМ, ЧТО СФЕРИЧЕСКУЮ ФОРМУ ИМЕЕТ ТАКЖЕ ЗЕМЛЯ

Земля шарообразна также, ибо со всех сторон тяготеет к своему центру. Тем не менее, ее совершенная округлость заметна не сразу из-за большой высоты ее гор и глубины долин, что, однако, совершенно не искажает ее округлости в целом. [...]

ГЛАВА III

КАКИМ ОБРАЗОМ СУША ВМЕСТЕ С ВОДОЙ СОСТАВЛЯЮТ ЕДИНЫЙ ШАР

[...] Итак, Земля не плоская, как полагали Эмпедокл и Анаксимен, не тимпановидная, как у Левкиппа, не чашевидная, как у Гераклита, не какая-либо иначе вогнутая, как у Демокрита, а также не цилиндрическая, как у Анаксимандра, и не опирается нижнею частью на бесконечно глубокое и толстое основание, как у Ксенофана, но совершенно круглая, какой ее считают философы (стр. 40—46).

ГЛАВА VI

О НЕОБЪЯТНОСТИ НЕБА В СРАВНЕНИИ С ВЕЛИЧИНОЙ ЗЕМЛИ

[...] Небо по сравнению с Землей необъятно, и оно являет видимость величины бесконечной, а Земля, по оценке нашими

чувствами, относится к небу, как точка к телу или конечное по величине к бесконечному. Но ничего другого этим не доказано; и ниоткуда не следует, что Земля должна покоиться в центре мира.

[...] Все сказанное выше сводится только к доказательству необъятности неба по сравнению с величиной Земли. Но докуда простирается эта необъятность, о том не ведаем (стр. 47, 50—51).

ГЛАВА X

О ПОРЯДКЕ НЕБЕСНЫХ ОРБИТ

[...] Исходя из начала, более других приемлемого, что с увеличением орбит планет увеличивается и время обращения, мы получим следующий порядок сфер, начиная с высшей: первая из сфер, заключающая в себе все прочие, есть сфера неподвижных звезд; она неподвижна, и к ней мы относим все движения и положения звезд. Хотя некоторые допускают движение и этой сферы, но мы докажем, что и это движение выводится из движения Земли. Под этой сферой — сфера Сатурна, совершающего обращение свое в 30 лет; далее следует Юпитер, обращающийся в 12 лет; потом Марс, совершающий обращение свое в 2 года, и далее Земля, обращающаяся в 1 год; Венера обращение свое совершает в 9 месяцев, и, наконец, Меркурий — в 88 дней. В середине всех этих орбит находится Солнце; ибо может ли прекрасный этот светоч быть помещен в столь великолепной храмине в другом, лучшем месте, откуда он мог бы все освещать собой? Поэтому не напрасно называли Солнце душой Вселенной, а иные — Управителем мира. Трисмегист [5] называет его «видимым богом», а Электра Софокла — «всевидящим». И таким образом, Солнце, как бы восседая на царском престоле, управляет вращающимся около него семейством светил. Земля пользуется услугами Луны, и, как выражается Аристотель в трактате своем «De Animalibus», Земля имеет наибольшее сродство с Луной. А в то же время Земля оплодотворяется Солнцем и носит в себе плод в течение целого года.

Мы находим при этом порядке удивительную симметрию мироздания и такое гармоническое соотношение между движением и величинами орбит, какого мы другим образом найти не можем (стр. 57, 59, 60).

ТЕЛЕЗИО

Бернардино Телезио (1508—1588) — видный итальянский натурфилософ, родившийся и проведший большую часть жизни в Южной Италии (в Козенце, близ Неаполя). Здесь им было основано одно из первых в Европе естественнонаучных обществ— Телезианская (или Козентинская) академия, ставившая перед собой цель опытного исследования природы. Главное произ-

ведение Телезио — «О природе вещей в соответствии с ее собственными началами» (1565—1586, на латинском языке). Отрывки из первой книги этого труда впервые публикуются на русском языке, в переводе А. Х. Горфункеля по изданию: B. Telesio. De rerum natura juxta propria principia. A cura di L. De Franco. Cosenza, 1965.



О ПРИРОДЕ ВЕЩЕЙ В СООТВЕТСТВИИ С ЕЕ СОБСТВЕННЫМИ НАЧАЛАМИ

ВСТУПЛЕНИЕ

Строение мира, величину и природу содержащихся в нем вещей следует не постигать, как поступали древние, посредством разума, но воспринимать ощущением, выводя их из самих вещей.

Те, кто до нас исследовали строение этого мира и природу содержащихся в нем вещей, ничего, как кажется, не достигли, несмотря на долговременные усилия и величайшие труды. Да и что, по правде, могла открыть природа тем, чьи речи расходились и вступали в противоречие и с вещами, и сами с собой? По-видимому, это случилось с ними как раз потому, что, слишком полагаясь на самих себя, они, рассматривая вещи и их силы, не придавали им, как это следовало, тех величин, способностей и свойств, какими они с очевидностью обладают, но, как бы соревнуясь и соперничая в мудрости с самим богом, осмелились разумом постичь причины и начала самого мира и в рвении и самомнении своем считали открытым то, чего не сумели открыть, измышляя мир по своему произволу. И таким образом, они приписали телам, из которых он, по-видимому, состоит, не ту величину и расположение, какими они с очевидностью обладают, и не те достоинства и силы, какими они. как кажется, наделены, но те, какими по их собственному разумению, им следовало бы обладать. А между тем не должны были люди до такой степени возомнить о себе и вознестись духом (как бы предвосхищая природу и соревнуясь с богом не только в мудрости, но и в могуществе), чтобы приписывать вещам свойства, которые не сумели в них обнаружить и которые непременно следует извлекать из самих вещей.

Мы же, не будучи столь самонадеянными и не обладая столь скорым разумом и столь сильным духом, любя и почитая

вполне человеческую мудрость (которая тогда должна почитаться достигшей вершин, когда может обнаружить то, что явило ей ощущение и что можно извлечь из подобия вещей, воспринятых чувствами), положили себе задачей исследовать самый мир и отдельные его части, активные и пассивные действия и воздействия и обличье содержащихся в нем вещей и частей. Ибо при верном рассмотрении каждая из этих раскроет свою величину, а каждая из тех — присущие ей свойства, силы и природу. И если в наших писаниях не обнаружится ничего божественного, ничего достойного восхищения, равно как и ничего чрезмерно тонкого, то зато они никогда не вступят в противоречие ни с вещами, ни сами с собой. Ведь мы ничему иному не следовали, кроме как ощущению и природе, которая, в постоянном согласии сама с собой, всегда действует одним и тем же образом и те же производит движения. Однако если что из того, что мы изложили, не будет соответствовать Священному писанию или постановлениям католической церкви, то мы заверяем и утверждаем, что этого не должно придерживаться и следует вовсе отвергнуть. Ибо не только всякий человеческий разум, но даже и самое ощущение должно им следовать и даже самое ощущение должно быть вовсе отвергнуто, если не согласуется с ними (стр. 26—28).

ГЛАВА IV

ТЕПЛО И ХОЛОД — БЕСТЕЛЕСНЫ, И ОБА ДЛЯ СВОЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ НУЖДАЮТСЯ В ТЕЛЕСНОЙ МАССЕ, ИЗ КОТОРОЙ СОСТОЯТ АБСОЛЮТНО ВСЕ СУЩНОСТИ. ИТАК, ВСЕХ НАЧАЛ ВЕЩЕЙ СУЩЕСТВУЕТ ТРИ: ДВЕ ПРИРОДЫ ДЕЙСТВУЮЩИЕ И БЕСТЕЛЕСНЫЕ И ОДНА, ВОСПРИНИМАЮЩАЯ ИХ, ТЕЛЕСНАЯ; ОНА СОВЕРШЕННО ЛИШЕНА ВСЯКОГО ДЕЙСТВИЯ И ДВИЖЕНИЯ И ПО ПРИРОДЕ СВОЕЙ НЕВИДИМА И ЧЕРНА

Так как и тепло и холод бестелесны, так что тепло, исходящее от солнца, а также от здешнего нашего огня, и холод, исходящий от земли, по-видимому, не исходит вместе с каким-нибудь телом; и поскольку то и другое [начала] полностью проникают все глубочайшие и самые плотные вещи и равномерно внедряются в каждую их часть и точку, так что в них не остается ни единой точки, которая не была бы полностью и равномерно охвачена привходящим в нее холодом или теплом, то нет ни одной точки, которая была бы одной только массой или только холодом либо теплом, но всегда она представляет собой то и другое, — чего не могло бы произойти, если бы тепло и холод были телесны.

И земля не состоит из одного холода, и ни солнце, ни иные звезды, ни какая-либо часть неба, ни какая-либо вообще вещь, состоящая из тепла, не состоит из одного лишь тепла: но все они, по-видимому, состоят также и из телесной массы. И ни одна из вещей, произведенных солнцем, не состоит из чего-то бестелесного и несущественного, но все они, очевидно, состоят

из земли или из иного вещества, когда совершенно разрушены и сведены к небытию [солнцем] все их прочие свойства, такие, как холодность, плотность, чернота и неподвижность, кроме телесной массы, которая пребывает постоянно.

И поскольку нельзя воспринять ощущением какое-либо воздействие тепла или холода, порожденное одним только холодом или теплом, без того, чтобы присутствовала при этом некая телесная масса, — необходимо, для образования природных вещей, коих природу и начала мы исследуем, принять также и телесную массу. И всего должно принять три начала: две действующие природы — тепло и холод — и одну телесную массу. Она равным образом приспособлена и пригодна для обоих, т. е. равно способна распространяться и расширяться и сжиматься и сгущаться, т. е. принимать расположение, которым довольствуются холод и тепло.

Ибо если бы единая масса не воспринимала то и другое и все вещи не состояли бы из одной и той же массы (что можно наблюдать если и не сразу и не изначально, то в процессе многообразных изменений), то никакая вещь не превращалась бы ни в какую другую и земля не превращалась бы в конце концов в небо и в солнце, но только те вещи взаимно превращались бы друг в друга, которые состоят из одной и той же массы. Поэтому я полагаю, что всемогущим богом была сотворена [телесная] масса, чтобы действующие природы, [начала], проникали в нее и в ней оставались и придавали ей каждая тот вид и расположение, какие подобают ее склонностям и действиям, и таким образом могли бы образовывать из нее небо, землю и прочие вещи.

Сама она привносит [в образование вещей] только массу и тело, и не видно, чтобы она имела, и не следует ей приписывать какие-либо из тех сил, которые свойственны действующим природам, т. е. способности расширяться, распространяться, двигаться, сжиматься, ни равным образом тот действенный, мощный и видимый облик, который мог бы отвергнуть облик какого-либо из этих действующих начал; но она была создана совершенно недвижимой, бездейственной и как бы безжизненной, невидимой и темной.

Поэтому и не видно, чтобы она сама расширялась и как бы обновлялась, но та ее часть, которая расширяется, очевидно, расширяется и распространяется действием проникающего ее тепла; а та часть, что сжимается, очевидно, сжимается и сгущается действием холода. И та, что охвачена очень сильным теплом и превращается в пламя, — до тех пор, однако, пока она еще недостаточно расширилась, т. е. не стала еще такой тонкой и легкой, чтобы утратить способность сопротивляться силе и изобилию тепла, в ней заключенного, сдерживать и утяжелять его, — она, пока обладает еще силой превзойти и подавить тепло, чтобы не дать ему действовать по его способностям, совершенно не уносится вверх и не остается неподвижной вверху (как, напротив того, очевидно, ведет себя та часть, которая уже побеждена теплом или холодом), но падает, низвергается вниз,

И так как очевидно, что падают те вещи, которые обладают известной плотностью, какова бы ни была приданная им природа, даже пламя, пока оно не станет очень тонким, общая склонность к падению всех этих вещей должна быть приписана природе, которой они все причастны. Это свойство не может быть приписано заключенному в них теплу, потому что ясно видно, что оно, побеждая, возносится вверх; и еще менее — холоду, который, может быть, и не входит ни в одну из наших вещей, и, конечно же, не пламени, какова бы ни была плотность, которой оно одарено, еще и потому, что холод обладает способностью не падать, а сжиматься, так как он совершенно враждебен всякому движению. Ведь вещи, которые падают, все массивны, и тем сильнее и охотнее падает каждая из них, чем из большей массы она состоит, так что способность к падению должна быть приписана массе. Эту способность не следует понимать как движение или действие, но скорее как лишенность и неспособность к движению. И действительно, пламя, которое падает, очевидно, падает именно потому, что заключенное в нем тепло не способно ни нести его, ни удерживать наверху (что оно осуществляет, когда делает вещь более тонкой).

Кроме того, поскольку масса неподвижна и как бы мертва, т. е. совершенно неспособна расширяться и распространяться, необходимо также, чтобы она была невидимой, поскольку, как это будет более подробно показано в своем месте, видимы лишь те природы (как это явствует из действия тепла и, можно полагать, из действия холода, если бы мы могли в полной мере его воспринимать), которые распространяются от собственных мест и, дойдя до глаз, впечатляют своим видом в них заключенный [жизненный] дух. А поскольку масса при таких обстоятельствах должна быть по необходимости одарена каким-нибудь видом, хотя бы неподвижным и бездейственным, как уже было сказано, то, очевидно, ей свойственна чернота, как мы можем наблюдать на внешней поверхности земли и в некоторых из наших [здешних] вещей; ведь чернота совершенно не распространяется. Поэтому она невидима и совершенно не возбуждает зрение, т. е. не веселит глаз, как это делает всякая белизна, всякий вид тепла, и не сжимает зрение, как, надо полагать, действовал бы вид холода. Итак, чернота не обладает никакой силой воздействия, но, подобно материи, кажется неподвижной и как бы мертвой. И она, как будет показано в другом месте, всегда находится в тех вещах, в которых заключенное в них тепло совершенно спрятано и полностью скрыто изобилием и плотностью материи, и всегда проявляется в тех вещах, из которых исчезло если и не все бывшее в них тепло, то во всяком случае столь большая его часть, что оставшееся совершенно сокрыто обилием материи. Впрочем, по-видимому, она всегда находится в недрах материи и соединяется с белизной имеющегося в ней тепла.

Действительно, коль скоро установлено, что материя создана способной равно воспринимать и тепло, и холод, и, как бы долго ни находилась она в обладании одного из них, не ста-

новится из-за этого менее способной к восприятию другого, и, поскольку она воспринимает их как собственное совершенство, весьма разумно допустить, что в материи не существует никаких свойств, противоположных свойствам тепла и холода, с которыми она желает соединиться. И поэтому тепло и холод, как это должно быть, лишь меняют расположение и состояние материи, но ни в коей мере не упраздняют ни ее природу, ни какое-либо из ее свойств и не порождают на их месте иную природу, которая была бы несходна или противостояла упраздненной природе и соответствовала бы природе воздействующей.

Так что если материя черна по своей природе, то необходимо, чтобы, какими бы ни были охватывающее ее тепло и свойственная ему белизна, постоянно присутствовала в ней свойственная ей чернота. И можно видеть черноту даже и в совершенно белых вещах, и в самом солнце, которое, когда проникает сквозь несколько более глубокие тучи и воды, а также когда отражается в них, не только окрашивается иными, между черным и белым находящимися цветами, но даже и самим черным [цветом]. А поскольку (как свидетельствуют предметы, в которые сгущаются облака, что мы покажем более подробно в своем месте) цвет всех облаков в высшей степени бел, необходимо признать, что и в их материи присутствует чернота, которая затемняет сияние проникающего сквозь них солнца. И даже изобилие распространенной белизны, в которой глубоко скрывается чернота материи, не может воспрепятствовать тому, чтобы она видом своим пятнала солнце. А так как белизна очень слаба, то, чтобы она не была замутнена и затемнена чернотой, с ней смешанной, и чтобы ей не почернеть, необходимо, чтобы она величиной своей в огромной мере превосходила черноту. И в бестелесном сиянии солнца, быть может, смешано не больше белизны, чем черноты.

И поскольку чернота, которая видна на внешней поверхности земли и во многих наших вещах, должна быть приписана какой-нибудь природе, и поскольку она не может быть приписана теплу, которое, очевидно, само по себе бело, и еще менее холоду, который часто внедряется в теплые вещи, остается приписать ее только материи.

А посему, как было сказано, совершенно очевидно, что материя — телесна, едина, неспособна ни к какому действию и движению, невидима и черна.

ГЛАВА V

МАССА МАТЕРИИ НИКОГДА НЕ УМЕНЬШАЕТСЯ И НЕ УВЕЛИЧИВАЕТСЯ И НЕ ВСЯ ОДНОВРЕМЕННО НАХОДИТСЯ В ОБЛАДАНИИ ТЕПЛА ИЛИ ХОЛОДА, НО РАЗЛИЧНЫЕ ЕЕ ЧАСТИ ПРИНАДЛЕЖАТ ТО ТОМУ, ТО ДРУГОМУ

Хотя материя не обладает никакой способностью к действию и порождению и под действием тепла приводится к величайшему разрежению и почти что к небытию, а под действием

холода в сильнейшей мере сжимается и сгущается, тем не менее масса ее, а равно и величина мира нисколько при этом не увеличивается и не уменьшается.

Поэтому, хотя теплу и холоду дана сила формировать, располагать ее как им угодно, им не дана, однако, способность ни создавать ее и как бы творить заново, ни уменьшать ее и сводить к небытию. И если творец всех вещей создал действующие начала, подобно божественным субстанциям, бестелесными, он ни тем ни другим не дал силы существовать и действовать самостоятельно и по своему усмотрению, но пожелал, чтобы они для своего существования и действия нуждались в телесной массе. Поэтому он сотворил телесную массу и одарил ту и другую действующую природу способностью проникать ее, формировать и располагать, дабы они могли действовать в ней по своей склонности. И сама масса была создана богом не для того, чтобы она производила какое-либо самостоятельное действие, и не в качестве вещи, существующей самой по себе, но чтобы она воспринимала действующие и воздействующие природы и от них, когда они в ней находятся, превращалась бы в те вещи, которые кажутся произведенными из нее самой.

Поэтому тепло полностью пронизывает всю ту часть массы, которая ему предназначена, и чтобы без всякого труда постоянно влечь ее с собой, и чтобы иметь возможность постоянно двигаться вместе с ней, и чтобы цвет его ни в чем не был обезображен ее чернотой, оно одаряет ее всю и сразу высшей и чистейшей тонкостью. И таким образом из высшего и невидимого тепла и из материи, в наибольшей мере разреженной и ставшей почти бестелесной, до такой степени соединенных и смешанных друг с другом, что никакая их часть и точка не существует сама по себе и отдельно от другой, — было устроено небо, самая теплая сущность, весьма тонкая и белая, в высшей мере подвижная, одаренная полною силой тепла и высшим, каким пользуется тепло, расположением, и цельным и чистым видом тепла, и нерушимой способностью производить все действия, свойственные теплу.

Холод же, напротив того, поскольку по природе своей неподвижен и чрезвычайно враждебен движению, глубоко проник во всю массу, которая ему предназначена, и предельно сжал ее и придал ей величайшую плотность. Поэтому из холода и предельно сжатой материи, глубоко перемешанных между собой и ставших совершенно единой вещью, была устроена земля, самая холодная сущность, плотная, темная и абсолютно неподвижная, т.. е. одаренная величайшей способностью сосредоточения.

А поскольку тепло и холод распространяются от своих мест в соседние и из тех, где находятся вместе, поочередно вытесняют друг друга, им были предназначены не противоположные, а близлежащие и перемешанные части материи. Ведь действительно, если бы они враждовали в каждой из них, то возникла бы опасность, что они полностью взаимно друг друга уничтожат, или, в случае победы одного, совсем бы погибло другое

[начало] и тогда все стало бы одним. Но, как видно, сделано было так, чтобы тому и другому были предназначены собственные места, из которого одно не может прогнать другого, но из которых они постоянно вступают в сражение в пограничных областях. Поэтому ни одна из частей материи не может быть во владении целиком одного лишь [начала] при том, что другому, побежденному, не достанется ничего, но по большей части все части материи находятся в обладании обоих, постоянно сражающихся между собой и поочередно терпящих поражение; почему [эти части материи] превращались и превращаются в многоразличные вещи, которые, однако, все кажутся и являются средними между солнцем и землей, как будет объяснено в своем месте (стр. 50—64).

МОДЖЕВСКИЙ

Анджей Фрич Моджевский (1503—1572) — польский общественный деятель, религиозный реформатор и политический мыслитель. Происходил из семьи бедного шляхтича. Учился в Краковском университете, затем служил в канцелярии выдающегося польского государственного деятеля Яна Ласского, изучал церковное и государственное право. Некоторое время жил в Германии, в Виттенберге, где изучал теологию под руководством известного деятеля лютеранства Меланхтона. Был также хорошо знаком с гуманистическими, антицерковными идеями выдающегося гуманиста Эразма Роттердамского. По возвращении в Польшу в начале 40-х годов примкнул к кружку прогрессивных писателей, политических и религиозных деятелей. Опубликовал ряд «Речей» по вопросам судебного и государственного права, создавших ему много врагов и недоброжелателей среди магнатов и духовенства. В 1547 г. поступил на службу в канцелярию короля Сигизмунда Старого. Главный труд Моджевского — «Об исправлении государства» (на латинском языке) — вышел в свет в Кракове в 1551 г. в сильно урезанном вследствие вмешательства церковной цензуры виде. В 1554 г. в Базеле вышло его полное издание, которое через несколько лет было расширено. В настоящем томе отрывки из этого произведения публикуются по изданию: «Польские мыслители эпохи Возрождения» под ред. И. С. Нарского (М., 1960).

ОБ ИСПРАВЛЕНИИ ГОСУДАРСТВА

КНИГА I. ОБ ОБЫЧАЯХ

[...] *ГЛАВА I*

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ГОСУДАРСТВА

Итак, желательно, чтобы мы в первую очередь описали сущность и природу того предмета, о котором мы намерены

говорить, как это считают нужным делать самые ученые мужи при всякого рода обсуждении; мы при этом воспользуемся тем определением, которое дали этой материи ученые, разбиравшие такого рода проблемы до нас. Они дают такое определение государству: это объединенные законом собрания и сочетания людей, устроенные многими соседними селениями и установленные с той целью, чтобы они жили хорошо и счастливо. Не носит названия государства одна семья или один дом. Они представляют собой частное дело и соответственно называются семейным и домашним делом; оно основано на том, что семья и все домочадцы живут вместе и сообща трудятся над тем, что необходимо для жизни. Кто является первым в такой семье и пользуется в ней властью, тот называется отцом семейства. В свою очередь из семейств и многих домов составляются селения, а селения и области сливаются в ту гражданскую общность, которую мы называем государством. Как разум, так и речь указывают на то, что человек больше всех других существ способен к тому, чтобы широко применять и совершенствовать такого рода сочетания и объединения. Они больше всего развивают среди людей взаимное благоволение, которое является преимущественной связью этого столь широко распространенного сообщества; те, кто в нем живет, должны направлять все свои дела, знания и труды и употреблять все старания и заботы к тому, чтобы всем гражданам было хорошо и чтобы все они могли жить счастливой жизнью.

Государство есть как бы тело некоего живого существа, ни один член которого не служит лишь себе самому, но и глаза, и руки, и ноги, и остальные члены как бы совместно заботятся о себе и исполняют свои функции таким способом, чтобы было хорошо всему телу; когда оно себя хорошо чувствует, то хорошо чувствуют себя и члены; когда же оно чувствует себя плохо, то это неизбежно приводит к тому, что и члены терпят ущерб. Подобно тому как член, оторванный от тела, не заслуживает больше своего названия, так как он может жить и исполнять свои обязанности только в том случае, если он соединен с телом, точно так же ни один гражданин не может жить удобно вне республики или исполнять свои обязанности. Царь не может царствовать, ни один чиновник не может должным образом исполнять свои обязанности, ни одно частное лицо не может долго вести приятную и спокойную жизнь вне государства. Поскольку дело обстоит таким образом, то, кто в состоянии жить вне человеческого общества и довольствоваться самим собой, ни в ком не нуждаясь, того следует считать, как говорит Аристотель [1], или животным, или же богом.

Итак, цель государства должна состоять в том, чтобы все граждане могли жить хорошо и счастливо, т. е. (как объясняет Цицерон [2]) жить достойно и справедливо, так, чтобы все могли умножать свои удобства и возвышать свое достоинство, вести мирную и спокойную жизнь; каждый должен иметь возможность оберегать и сохранять свою собственность, быть абсолют-

но огражденным от всяких несправедливостей и убийств. Ради всех этих целей ищут защиты в городах и государствах (стр. 69, 70).

ГЛАВА IX

О ЦАРЕ ИЛИ КОРОЛЕ

[...] Теперь мы будем говорить об обычаях иных сословий и чинов государства. Мы начнем с царской власти, которая считается более божественной. Ибо она представляет на земле образ бога, который является единым царем Вселенной. Никто не может успешно исполнять эту должность, если он не обладает многими и величайшими добродетелями.

I. Это, по-видимому, было причиной того, почему люди некогда начали повиноваться одному человеку. Ибо во всяком государстве всегда было очень мало таких людей, которые сильно превосходили своей добродетелью остальных. Поэтому люди передавали власть тому, кого они считали наиболее благоразумным и наиболее справедливым и от кого они ожидали, что он окажет самые большие услуги государству. Затем, с течением времени, начали передавать эту власть царским сыновьям, от которых ожидали, что они окажутся их преемниками не только по власти, но и по добродетелям и по славным подвигам.

II. Таким образом, у многих народов установились такие нравы и обычаи, что сыновья царей наследовали трон и власть отцов. У поляков недостаточно родиться сыном короля. Следует выбрать того, кто будет обладать этой высшей властью. Чем является рулевой, тем является царь в своем царстве. Ни один благоразумный человек, выбирая рулевого, не будет руководствоваться его происхождением, но только его опытностью в управлении кораблем. Точно так же при выборе королей следует руководствоваться не их родовитостью, но их способностью управлять республикой. Так как польские короли не рождаются, но выбираются с разрешения всех сословий, то они не должны обладать такой властью, при которой могли бы по своему произволу издавать законы, накладывать налоги или устанавливать что-либо навсегда. Все, что они делают, они делают как с согласия своих сословий, так и согласно предписаниям законов. Это более правильный образ действий, чем у тех наций, у которых цари по своему произволу накладывают на народ налоги, объявляют войны внешним врагам и исполняют другие функции. Хотя это часто делается, исходя из интересов государства и для его блага, однако, поскольку цари не подчинены законам, они легко склоняются к этой ненавистной тирании, главная особенность которой состоит в том, что все делается согласно их прихоти, в то время как царская власть должна повиноваться обычаям и законам отечества и управлять согласно их предписаниям. [...]

III. Однако если кто-либо хочет справедливо пользоваться этой высшей властью в государстве, то для него недостаточно

выделяться среди остальных почестью и званием; он должен превосходить остальных также мудростью и иными добродетелями. Мудрость приобретается как нашим, так и чужим опытом, добродетель же — нашими собственными действиями.

1. Никто, лишенный мудрости, не может ни хорошо заботиться о себе, ни подать другому деятельную помощь. Поэтому цари должны общаться с почтенными и мудрыми людьми и обращаться к ним за советом в текущих делах. Они должны также читать книги; ибо вряд ли есть более легкий путь к мудрости, чем чтение многих книг, выслушивание их и сохранение их содержания в памяти. В древних памятниках упоминаются многие властелины, не позволявшие себе пропустить хотя бы один день, в котором они не посвятили бы некоторое время чтению. Они охотно общались с учеными мужами, которых они уважали и к которым внимательно прислушивались. [...]

Было время, когда лица, исполнявшие царскую должность, были или философами, или пророками; следует полагать, что в это время государства управлялись лучше всего. Теперь многие властелины считают, что все это к ним не относится. Поэтому в законах существуют многие извращения, а во всех частях государства наблюдаются злоупотребления. [...]

Не может быть того, чтобы государства хорошо управлялись без мудрости. Мудрость есть начальница и руководительница почтенных поступков и всех добродетелей. Из этих добродетелей четыре являются главными, а именно умеренность, справедливость, щедрость и мужество. Все они в высшей степени необходимы всем, желающим жить счастливо, но в особенности царям, управляющим многими народами. Никто не может справедливо управлять другими, если он не способен наложить узду на собственные страсти, если он несправедлив, малодушен и слаб, если он неохотно уделяет из своего людям почтенным, но нуждающимся. Теперь мы перейдем к отдельным добродетелям (стр. 72—75).

ГЛАВА XIX

[....] Подлинное шляхетство основано не столько на великолепии предков и древности гербов, сколько на добродетели. Ибо кто же не видит, что никто не является таким, каковы его предки? Что не в нас, но за нами находятся наши родители, а также и наши состояния? И если, например, мое состояние лучше твоего, так как я богаче, то также и мои родители лучше твоих, ибо мои имеют больше заслуг перед Речью Посполитой; но как богатство не сделает меня добрым человеком, так и благородство предков не сделает меня благородным. [...]

Воистину, добродетель — это то, что не может перейти на наследников ни по рождению, ни по какой записи. Ибо хотя, пожалуй, все имущества родители могут по завещанию передать детям, однако передать добродетели им не могут, если

только те сами ее себе в поте лица и трудах не добудут. Те же, кто тяготеет к изнеженному безделью, стремятся к вещам, от добродетели далеким, а своими поступками позорят себя, родителей и друзей, те пусть знают, что они выродились из шляхетства предков; и не помогут им древние образы предков и их славные деяния. И нельзя их считать за что-либо иное, как только за червивые плоды, которые хотя и рождены людьми свободными, но за свободные создания почитаться не могут. И не помогут тебе слава рода и древность имени, если они не сопутствуют добродетели и славным деяниям, как не поможет слепому солнечный свет, глухому — музыка, хотя бы и самая сладкая, мореходу — плуг, а пешеходу — кормило судоходное.

Но наша шляхта по большей своей части проникнута превратными убеждениями, ибо видит, что в Речи Посполитой родовитость и гербы важнее, чем что-либо. И большинство ее мало заботится о том, чтобы заслужить шляхетство поведением, ученостью, славными деяниями.

Шляхта не терпит труда, долгие ночи напролет проводит над костями и пивными кружками и ни о чем еще не помышляет, как только о том, чтобы блистать драгоценностями, золотом и серебром, красоваться нарядами и разгуливать с толпами слуг своих (стр. 84, 85).

КНИГА II. О ЗАКОНАХ

ГЛАВА I

ЗАКОН УСТАНОВЛЕН ДЛЯ НЕСПРАВЕДЛИВЫХ

[...] Теперь мы перейдем к описанию законов, согласно которым творится суд. Очевидно, что если бы в каком-либо государстве граждане получали безупречное воспитание и отличались стыдливостью, честностью, чистыми и добродетельными нравами, то в нем законы были бы совершенно излишни; ибо законы пишутся не для добрых мужей, которые своей умеренностью и нравами доказывают, что они уважают честность не из-из страха.

Но человеческая испорченность так велика, люди до такой степени бесстыдны и склонны совершать преступления, что необходимы самые суровые законы, которые помешали бы злобе, поставили препятствия своеволию и наложили узду на бесчестность. Поскольку дела имеют такой вид, из этого вытекает следующее: многочисленные и суровые законы служат наглядным доказательством того, что в данном государстве люди получили плохое воспитание, обладают несчастным характером и с каждым днем все больше и больше обнаруживают свои дурные свойства. Если правители стремятся воспрепятствовать этому, то им необходимо издавать все более тщательно составленные законы и устанавливать все более строгие наказания. [...]

ГЛАВА II

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ЗАКОНОМ И ОБЫЧАЕМ. ЗАКОНЫ ПОЛУЧАЮТ ЗНАЧЕНИЕ В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ ВСЛЕДСТВИЕ ИХ ВНУТРЕННЕГО ОСНОВАНИЯ, А ТАКЖЕ ВСЛЕДСТВИЕ АВТОРИТЕТА ВЛАСТИ

Кажется, что законы и обычаи относятся к тому же самому, ибо законы предписывают добрые обычаи и запрещают плохие. Но законы сопровождаются наградами и наказаниями, для того чтобы они заставляли исполнять свои обязанности тех людей, которые по своей доброй воле не склонны соблюдать добро и справедливость. Итак, обычаи являются как бы источниками и началами, из которых законы вытекают и получают свое происхождение. Однако и сами законы должны опираться на какое-либо разумное основание. Оно рассматривается как если бы оно составляло душу законов, нравственные люди в силу его удерживаются от прегрешений; оно лучше заставляет их исполнять свои обязанности, чем наказания или награды. Основная функция законов состоит не только в том, что они налагают кары за преступления, но также и в том, что они убеждают, что не следует вообще грешить. Если нельзя привести разумные основания некоторых законов — основания многих законов темны, а некоторые вообще лишены их, — то все же следует стараться, чтобы они не противоречили разуму; ибо такие законы получают свое значение только вследствие авторитета власти. [...]

ГЛАВА III

1. Гарантия законов заключается в том, что все устанавливается ими для общей нравственности и пользы, так что за одинаковые добродетели назначаются одинаковые награды, а за одинаковые преступления назначаются одинаковые наказания. 2. Настоящая свобода состоит не в том, что кто-либо может безнаказанно следовать своим порочным наклонностям или получать за преступления неодинаковые наказания. Настоящая свобода состоит в укрощении дурных страстей и пороков, а не в свободе делать все, что кому угодно, и получать более легкое наказание за свои преступления. 3. Если следует установить какое-либо различие в наказаниях за то же самое преступление, то оно должно укрощать злую волю, а не угождать ей. Поэтому вельможи, шляхтичи и лица, занимающие высокие должности, должны наказываться строже, чем беззащитные, плебеи и частные лица. При этом лица, совершающие преступления против власти, должны наказываться строже, чем лица, совершающие преступления против частных лиц (стр. 87—89).

2. О, если бы хорошо понимали, о чем идет речь, те, кто требует, чтобы при издании законов принимали в соображение заслуги известных лиц и не знаю еще какие вольности! Ведь

под заслугами следует понимать то, в чем проявляется добродетель кого-либо, оказавшего благодеяния государству или частным лицам. Я совсем не желаю, чтобы законодатель не принимал во внимание таких заслуг, напротив, я желал бы, чтобы ее украшали величайшими наградами. Но если кто-либо понимает под заслугой несправедливо учиненное им убийство и требует для себя более легкого наказания на том основании, что он шляхтич знатного происхождения, то он неправильно употребляет это прекрасное правило: он применяет его не к добродетели, а к порокам, не к славным подвигам, а к убийству. Что касается свободы, о которой они говорят, то настоящая свобода состоит не в свободе делать все, что кому-либо угодно, не в излишней снисходительности законов к тем, кто совершает уголовные преступления, но в укрощении слепых и буйных страстей души, в господстве разума, согласно предписаниям которого жизнь устраивается лучше всего и чище всего; она состоит в известном строе жизни, в одинаковом применении закона ко всем, в одинаковом отношении к спорящим сторонам, не взирая на лица, в равенстве граждан перед судом, в справедливом вынесении решений и исполнении их. Разве существуют более жестокие властители, чем волнения души! Они ломают, побеждают и уничтожают разум и суждение в людях, в души которых они проникли и укрепились. Никто не является рабом в большей степени, чем тот, кто служит столь беспощадным господам, хотя бы он утопал в роскоши и почестях. Разве можно представить себе более полную свободу, чем свободу от их господства! (стр. 91).

[...] Закон должен говорить всем одним и тем же голосом, одна и та же власть должна управлять всеми, как приказывая, так и запрещая; законы о прибылях, тяготах и обидах должны руководствоваться одними и теми же соображениями. Кто служит таким законам, того следует считать действительно свободным в смысле того, что он предпочитает быть рабом законов, чтобы иметь возможность долго сохранять свою свободу.

Вряд ли даже в каком-либо варварском государстве существует такая свобода, которая была бы соединена со свободой делать все, что хочешь; тем не менее следует считать ее достойной хорошо устроенной Речи Посполитой.

Законы большей частью так составлены, что они служат к выгоде богачей; они позволяют им ловить бедняков в свои сети, протянутые подобно сетям пауков (стр. 93).

ПЕРЕСВЕТОВ

Иван Семенович Пересветов (даты рождения и смерти неизвестны) — выдающийся представитель общественно-политической мысли середины XVI в., дворянский публицист, автор ряда сочинений (челобитных, трактатов, речей), в которых на-

ряду с предложениями о реформах государственного строя, осуждением вельмож («ленивых богатин») и общественной несправедливости имеются проблемы мировоззренческого характера, выдвигаются гуманистические идеи, проявляется рационалистическое мышление, исходящее из жизненной практики передового в то время сословия служилых людей, противников сепаратизма и сторонников централизованной государственной власти на Руси.

В сочинениях И. С. Пересветова мы встречаем осуждение общественной несправедливости, холопства, мысли о равенстве людей, защиту прогрессивного принципа «заслуги», предпочтение «правды» «вере» и др. Автор прославляет мудрость, проявляет почтительное отношение к «философам» и «докторам». Отрывки взяты из книги: «Сочинения И. С. Пересветова» (М., 1956). Подбор Н. С. Козлова.

[ОСУЖДЕНИЕ ХОЛОПСТВА]

«В котором царстве люди порабощены, и в том царстве люди не храбры и к бою не смелы против недруга: они бо есть порабощены, и тот человек срама не боится, а чести себе не добывает, а рече тако: «Хотя и богатырь или не богатырь, однако, есми холоп государев, иново мне имени не прибудет»» (стр. 157).

[ЗАЩИТА ИДЕЙ РАВЕНСТВА, ВЫДВИЖЕНИЕ ПРИНЦИПА «ЗАСЛУГИ»]

«Братия, все есмя дети Адамовы; кто у меня верно служит и стоит люто против недруга, и тот у меня *лучшей* будет» (стр. 159).

Кто против недруга *крепко стоит, смертною игрою играет,* и полки у недругов разрывает, и царю верно служит, хотя от меншаго колена, и он его на величество *подъимает,* и имя ему велико дает, и *жалования* много ему прибавливает, для того ростит сердце воинником своим. [...]

Царю служити и против недруга крепко стояти. А ведома нету, какова *они* отца дети, *да* для их мудрости царь на них велико имя положил для того, чтобы иныя также удавалися верно царю служити (стр. 158—159).

[ПРЕДПОЧТЕНИЕ «ПРАВДЫ» «ВЕРЕ»]

И говорил волоский воевода: «Таковое царство великое и силное и славное и во всем богатое царство Московское; естьли бы в том царстве была правда?» Ино у него служит москвитин Васка Мерцалов, и он того роспрашивал: «Ты гораздо знаеш про то царьство Московъское; скажи ми подлинно!» И он стал так сказывать Петру волоскому воеводе: «Вера, государь, хри-

стиянская добра и во всем исполнена, и красота церковная велика, а правды несть». И к тому Петр воевода заплакал и рек тако: «Коли правды нет, тогда и всего нет». Да тако рек волоский воевода: «Истинная правда Христос есть, и сияет на вся небесныя высоты и земныя широты и на преисподния глубины многочисленное светлое солнце, вся ему колена покланяются небесная и земная и преисподняя, и все его имя святое восхвалили и возславили, яко свят господь, силен и крепок и безсмертный; велик бог христианский и чюдна дела его, долготерпелив и многомилостив. И в котором царстве правда, в том и бог пребывает, и помощь свою святую дает, и гнев божий не воздвигается на то царство. Правды силнее в божественом писании несть. Правда богу и отцу сердечная радость, а царю великая мудрость и сила [...]». И ныне пишут мудрые философы и дохтури о благоверном царе и великом князе Иване Васильевиче всеа Руссии, что он будет мудр и введет правду в царство свое (стр. 241).

И тако рече волоский воевода: «Не веру бог любит, правду [...]» (стр. 244).

МОНТЕНЬ

Мишель Монтень (1533—1592) — французский философ и писатель. Был советником парламента в Бордо, мэром этого города, депутатом Генеральных штатов. Главное произведение, написанное в 70-х годах XVI в. (на французском языке) — «Опыты»; идеи скептицизма заострены здесь против догматизма, религиозного мировоззрения. Вместе с тем эти идеи сочетаются с мыслями в духе натурализма и эпикуреизма: дух человека зависит от тела, люди, как и животные, — дети природы, законам которой подчинено все в природе. Эпикурейская этика Монтеня устраняет связь нравственности с религией и проникнута индивидуализмом. Идеи «Опытов» оказали огромное влияние на передовую мысль Франции и Европы XVI—XVIII вв. Настоящая подборка составлена по русскому изданию «Опытов», кн. I—III (М., 1954). Подбор произведен В. М. Богуславским.

ОПЫТЫ

[...] У нас, по-видимому, нет другого мерила истинного и разумного, как служащие нам примерами и образцами мнения и обычаи нашей страны. Тут всегда и самая совершенная религия, и самый совершенный государственный строй, и самые совершенные и цивилизованные обычаи (I, 261).

Приглядитесь, каковы были первоначальные воззрения, положившие начало этому могучему потоку мнений, которые ныне внушают почтение и ужас; тогда вы убедитесь, что они были весьма шаткими и легковесными, и вы не удивитесь тому, что люди, которые все взвешивают и оценивают разумом,



ничего не принимая на веру и не полагаясь па авторитет, придерживаются суждений, весьма далеких от общепринятых (II, 297). Кто пожелает отделаться от всесильных предрассудков обычая, тот обнаружит немало вещей, которые как будто и не вызывают сомнений, но, вместе с тем, и не имеют иной опоры, как только морщины и седина давно укоренившихся представлений. Сорвав же с подобных вещей эту личину и сопоставив их с истиною и разумом, такой человек почувствует, что, хотя прежние суждения его и полетели кувырком, все же почва под ногами у него стала тверже (I, 149—150). [...] Об истине нельзя судить на основании чужого свидетельства или полагаясь на авторитет другого человека (II, 207).

Вполне вероятно, что вера в чудеса, видения, колдовство и иные необыкновенные вещи имеет своим источником главным образом воображение, воздействующее с особой силой на души людей простых и невежественных, поскольку они податливее других. Из них настолько вышибли способность здраво судить, воспользовавшись их легковерием, что им кажется, будто они видят то, чего на деле вовсе не видят (I, 126). Если чудеса и существуют, то только потому, что мы недостаточно знаем природу, а вовсе не потому, что это ей свойственно. Привычка притупляет остроту наших суждений. Дикари для нас нисколько не большее чудо, нежели мы сами для них (I, 141—142).

Поскольку люди в силу несовершенства своей природы не могут довольствоваться доброкачественной монетой, пусть между ними обращается и фальшивая. Это средство применялось решительно всеми законодателями, и нет ни одного государственного устройства, свободного от примеси какой-нибудь напыщенной чепухи или лжи, необходимых, чтобы налагать узду на народ и держать его в подчинении. [...] Именно это и придавало вес даже порочным религиям и побуждало разумных людей делаться их приверженцами... любой свод законов обязан своим происхождением кому-нибудь из богов, что ложно во всех случаях, за исключением лишь тех законов, которые Моисей дал иудеям по выходе из Египта (II, 353). Все правительства извлекали пользу из благочестия верующих (II, 214).

Мог ли древний бог яснее обличить людей в незнании бога и лучше преподать им, что религия есть не что иное, как их собственное измышление, необходимое для поддержания

человеческого общества, чем заявив — как он это сделал — тем, кто искал наставления у его треножника, что истинной религией для каждого является та, которая охраняется обычаем той страны, где он родился? (II, 292).

Для христиан натолкнуться на вещь невероятную — повод к вере. И это тем разумнее, чем сильнее такая вещь противоречит человеческому разуму. Если бы она согласовалась с разумом, то не было бы чуда (II, 197). Одни уверяют, будто верят в то, во что на деле не верят; другие (и таких гораздо больше) внушают это самим себе, не зная по-настоящему, что такое вера (II, 132).

[...] Поразительно, что даже люди, наиболее убежденные в бессмертии души, которое кажется им столь справедливым и ясным, оказывались все же не в силах доказать его своими человеческими доводами (II, 260). Когда Платон распространяется [...] о телесных наградах и наказаниях, которые ожидают нас после распада наших тел [...], или когда Магомет обещает своим единоверцам рай, устланный коврами, украшенный золотом и драгоценными камнями, рай, в котором нас ждут девы необычайной красоты и изысканные вина и яства, то для меня ясно, что это говорят насмешники, приспособляющиеся к нашей глупости [...]. Ведь впадают же некоторые наши единоверцы в подобное заблуждение (II, 219).

Признáем чистосердечно, что бессмертие обещают нам только бог и религия; ни природа, ни наш разум не говорят нам об этом (II, 261).

Смерть — не только избавление от болезней, она — избавление от всякого рода страданий (II, 27). Презрение к жизни — нелепое чувство, ибо в конечном счете она — все, что у нас есть, она — все наше бытие. [...] Тот, кто хочет из человека превратиться в ангела, ничего этим для себя не достигнет, ничего не выигрывает, ибо раз он перестанет существовать, то кто же за него порадуется и ощутит это улучшение? (II, 30).

[...] Каких только наших способностей нельзя найти в действиях животных! Существует ли более благоустроенное общество, с более разнообразным распределением труда и обязанностей, с более твердым распорядком, чем у пчел? Можно ли представить себе, чтобы это столь налаженное распределение труда и обязанностей совершалось без участия разума, без понимания? (II, 146). Все сказанное мною должно подтвердить сходство между положением человека и положением животных, связав человека со всей остальной массой живых существ. Человек не выше и не ниже других (II, 151).

Вместе с Эпикуром и Демокритом, взгляды которых по вопросу о душе были наиболее приняты, философы считали, что жизнь души разделяет общую судьбу вещей, в том числе и жизни человека; они считали, что душа рождается так же, как и тело; что ее силы прибывают одновременно с телесными; что в детстве она слаба, а затем наступает период ее зрелости и силы, сменяющийся периодом упадка и старостью (II, 256).

Несомненно, что наши суждения, наш разум и наши душевные способности всегда зависят от телесных изменений [...]. Разве мы не замечаем, что, когда мы здоровы, наш ум работает быстрее, память проворнее, а речь живее, чем когда мы больны? [...] Наши суждения изменяются не только под влиянием лихорадки, крепких напитков или каких-нибудь крупных нарушений в нашем организме — достаточно и самых незначительных, чтобы перевернуть их (II, 273—274).

Начинаешь ненавидеть все правдоподобное, когда его выдают за нечто непоколебимое (III, 315). [...] Карнеад [...] доказал, что люди не способны познавать истину [...]. Эта смелая мысль возникла у Карнеада, по-моему, вследствие бесстыдства тех, кто воображает, будто им все известно [...]. Гордость тех, кто приписывает человеческому разуму способность познавать все, заставляла других, вызывая в них досаду и дух противоречия, проникнуться убеждением, что разум совершенно бессилен (III, 321).

В начале всяческой философии лежит удивление, ее развитием является исследование, ее концом — незнание. Надо сказать, что существует незнание, полное силы и благородства, в мужестве и чести ничем не уступающее знанию, незнание, для постижения которого надо ничуть не меньше знания, чем для права называться знающим (III, 315).

[...] Нелегко установить границы нашему разуму: он любознателен, жаден и столь же мало склонен остановиться, пройдя тысячу шагов, как и пройдя пятьдесят. Я убедился на опыте, что то, чего не удалось достичь одному, удается другому, что то, что осталось неизвестным одному веку, разъясняется в следующем; что науки и искусства не отливаются сразу в готовую форму, но образуются и развиваются постепенно, путем повторной многократной обработки и отделки [...]. Так вот и я не перестаю исследовать и испытывать то, чего не в состоянии открыть собственными силами; вновь и вновь возвращаясь все к тому же предмету [...], я делаю этот предмет более гибким и податливым, создавая таким образом для других, которые последуют за мной, более благоприятные возможности овладеть им [...]. То же самое сделает и мой преемник для того, кто последует за ним. Поэтому ни трудность исследования, ни мое бессилие не должны приводить меня в отчаяние, ибо это только мое бессилие. Человек столь же способен познать все, как и отдельные вещи (II, 269).

Когда [...] мы видим крестьянина и короля, дворянина и простолюдина, сановника и частное лицо, богача и бедняка, нашим глазам они представляются до крайности несходными, а между тем они в сущности различаются друг от друга только своим платьем (I, 329). Души императоров и сапожников скроены по одному и тому же образцу (II, 170).

Что бы ни говорили, но даже в самой добродетели конечная цель — наслаждение. Мне нравится дразнить этим словом слух некоторых лиц, кому оно очень не по душе (I, 103—104).

БОДЕН



Жан Боден (1530—1596) — французский политический мыслитель и философ. Один из руководителей партии «политиков», боровшейся за прекращение религиозных войн во Франции. Эта партия французской буржуазии добивалась единства страны путем укрепления королевской власти и установления религиозной веротерпимости в стране. В своем произведении «Разговор семи человек» (ходившем в рукописи и опубликованном только в XIX в.) одним из первых обосновывал деистическую идею о естественной религии, не признающей вероисповедных различий. При жизни издал несколько произведений. Важнейшие из них: «Метод легкого изучения истории» (1566, на латинском языке) и «Шесть книг о государстве» (1576, на французском языке, затем переведено на латинский). Ниже публикуются (впервые на русском языке) отрывки из обоих этих произведений. Подбор и перевод осуществлен В. М. Богуславским по изданию: J. Bodini. Abdeg. in parisiorum senatu advocati. Methodus ad fasilem historiarum cognitionem. Это произведение опубликовано (вместе с французским переводом) в кн.: «Oeuvres philosophiques de Jean Bodin». Texte établit, traduit et publié par Pierre Mesnard. Paris, 1951. Отрывки из «Шести книг о государстве» переведены с издания: «Les six livres de la republique de J. Bodin». Angevin. A. Lyon, par Jeoques du Puis, MDLXXX.

МЕТОД ЛЕГКОГО ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ

[...] Мы избегнем заблуждения древних, если разделим на три равные части всю область, простирающуюся от экватора до полюса и содержащую девяносто градусов. Тридцать градусов мы предоставим жаре, тридцать — холоду и останется еще тридцать градусов для района умеренного [климата], где можно жить счастливо в свое удовольствие, за исключением нескольких местностей, какими являются суровые для жизни людей районы крутых гор, земли, влажные из-за покрывающих их болот, или опустошенные засухой районы, ставшие злокачественными и засушливыми из-за недостатка воды и почвы. Под тропиками, наоборот, можно найти некоторые районы, где

богатство почвы таково, что жители не ощущают тяжкой суровости климата (стр. 315).

Сила внутреннего тепла, таким образом, делает более сильными и крепкими тех, кто находится на севере, чем тех, кто пребывает на юге. Так же дело обстоит и в другом полушарии, пройдя тропик Козерога; чем больше мы удаляемся от экватора, тем более высоким оказывается рост проживающих там людей, как это имеет место в отношении гигантов Патагонии, находящейся на той же широте, что Германия. По этой причине скифы всегда направляли свои наиболее значительные набеги на юг. Точно так же (что может показаться невероятным, но не менее верно) величайшие империи всегда распространялись на юг и почти никогда не расширялись с юга на север. Так, ассирийцы [расширяли свою империю] за счет халдеев, мидийцы — за счет ассирийцев, греки — за счет персов, римляне — за счет карфагенян, готы — за счет римлян, турки — за счет арабов, татары — за счет турок. Но римляне никогда не хотели продвигаться на север от Данюбы (стр. 317).

К этим замечаниям относительно физики прибавим другие — о духовном темпераменте, которые позволят нам развить лучшие исторические суждения. Так как тело и дух наделены противоположными свойствами, то, чем сильнее первое, тем слабее второй. И тот, кто сильнее духом, будет менее крепок телом. [...] Таким образом, очевидно, что дух настолько же владеет южанами, насколько тело владеет скифами. [...] Но существует третья раса людей, обладающих благороднейшей способностью, умением подчиняться и приказывать, людей, обладающих достаточной силой, чтобы не поддаться хитрости южан, и надлежащей мудростью, чтобы справиться с грубой силой скифов. [...] Об этом в конце концов выносит свой приговор история, показывая, как готы, гунны, герулы, вандалы сумели быть достаточно храбрыми, чтобы завладеть Европой, Азией и Африкой, но не обладали мудростью, необходимой, чтобы удержать завоеванное. Напротив, те, которые знали, как обзавестись рассудительными людьми, встретившись с народами, способными к политической жизни, умели в течение очень длительного времени сохранить в величайшем расцвете свои империи. [...] Именно потому, что скифы почти всегда ненавидели письменность (litteris), а южане — оружие, ни те, ни другие никогда не могли основать великие империи. Напротив, римляне умели упражняться и в том и в другом с величайшим успехом, всегда заботясь о том, чтобы, как советовал Платон, соединять гимнастику и музыку. Они получили от греков, как палладиум, право и литературу, т. е. секрет гражданской жизни; от карфагенян и сицилийцев они унаследовали науку кораблевождения, а сами римляне в непрерывных войнах овладели наукой военного дела.

[...] Людей севера стремительно влечет к жестокости. [...] Что касается южан, они скупы или, скорее, бережливы и скаредны, в то время как скифы расточительны и склонны к грабежам (стр. 320—321).

Народы юга благодаря длительной привычке к созерцанию (которая подобает черной желчи) оказались гворцами и основателями самых достопримечательных наук. Они открыли тайны природы, установили принципы математики, наконец, они первые сумели постичь значение и сущность религии и небесных тел. Скифы, которые были менее способны к созерцанию (по причине обилия крови и жидкости, коими их ум был настолько подавлен, что мог обнаруживаться лишь с трудом), самопроизвольно устремлялись ко всему, что очевидно, а следовательно, к ремесленной технике. У северян зародилась всевозможная механика, пушки, плавка [металлов], книгопечатание и все, что касается металлургии. [...]

Что касается жителей средней зоны, то если они не имеют ни призвания к сокровенным наукам, присущего южанам, ни вкуса к ремеслу, как люди севера, то они не в меньшей мере одарены всевозможными способностями. Ибо, если подвергнуть рассмотрению совокупность исторических памятников, станет ясно, что от этой расы людей происходят установления, законы, обычаи, административное право, торговля, хозяйство, красноречие, диалектика и, наконец, политика. [...] Действительно, история свидетельствует, что Азия, Греция, Ассирия, Италия, Франция и Верхняя Германия — все это страны, расположенные между полюсом и экватором, от сорокового до пятидесятого градуса, — всегда были районами, где наблюдался расцвет величайших империй; что эти районы дали величайших полководцев, лучших законодателей, справедливейших судей, проницательных юристов, прославленных ораторов, способных купцов, знаменитейших актеров и писателей. Напротив, Африка (и еще менее того Скифия) не произвела ни юриста, ни оратора, еще меньше — историков и ничтожное по сравнению с Италией, Грецией, Францией, Азией количество великих купцов (стр. 327).

Но природа проявила большую заботу о том, чтобы скифы, столь же богатые физической силой, сколь бедные разумом, сделали военную доблесть первой из всех добродетелей, в то время как южане ценят прежде всего благочестие и религию, а люди средней зоны почитают скорее благоразумие. И хотя все они употребляют все средства для защиты своего государства, одни чаще всего прибегали к силе, другие — к страху божьему, а последние — к законам и справедливости (стр. 329).

Существует закон противоположностей, согласно которому, если южанин черен, северянин бел, если последний — рослый, первый — малорослый, если этот силен, тот немощен; если один полон жара и жидкостей, второй холоден и сух; если один волосат, другой без волос; если у одного голос хриплый, у другого — звонкий; если один боится жары, другой боится холода; если этот весел, тот грустен; если этот общителен, тот склонен к уединению; если этот храбр, тот боязлив; если этот великий пьяница, тот — сама трезвость; если этот неряшлив и по отношению к себе, и по отношению к другим, тот осмотрителен и церемонен; если первый — мот, второй бережлив; если у пер-

вого холодный темперамент, второй — сама похотливость; если один скареден, другой — щеголь; если один хитер, другой — прост; если один солдат или ремесленник, другой — священник или философ; там, где один пользуется своими руками, другой употребляет свой разум, этот будет искать счастья на небе, в то время как другой — на земле. [...] И так как особенность пороков состоит в том, что они свойственны крайностям, из этого следует заключить, что упрямству южанина соответствует легкомыслие скифа, в то время как уделом жителей среднего района является твердость. [...] А так как все эти недостатки, так сказать, укоренены в каждом народе природой, необходимо судить об истории всякого народа в соответствии с его привычками и наклонностями прежде, чем дурно о нем говорить. В сущности воздержанность южан так же не заслуживает похвалы, как не заслуживает осуждения пьянство, в котором упрекают скифов. [...] Скифы также удивительно любят общество и сборища людей. Поэтому древние называют их номадами и ныне их продолжают называть ордами, как татар, когда они в большом количестве размещаются в поле. Южане, напротив, ищут уединения и предпочитают скрываться в лесах, нежели принимать участие в жизни народа (стр. 333—336).

Самые западные народы Европы — бретонцы и испанцы в равной степени слывут храбрецами. Запад, следовательно, обладает большим сходством с севером, а восток — с югом. И это можно заметить не только в животном царстве, но и у растений, камней и металлов. [...] Но все, что мы до сих пор говорили, распространяется вообще на народы, обитающие в равнинных и однообразных районах, и на их нравы. Исследуем теперь различия и особенности, свойственные гористым, болотистым, безводным местностям, районам, где свирепствуют ветры, и безветренным местам. В том, что касается людей, существует такое же различие между прирожденными свойствами обитателя равнины и горца, какое имеется между природными чертами южанина и северянина. Можно было бы сделать такого же рода замечание и о том, что касается температуры [воздуха], если только равнина, о которой идет речь, не болотиста (стр. 341).

ШЕСТЬ КНИГ О ГОСУДАРСТВЕ

Государство есть осуществление суверенной властью справедливого управления многими семьями и тем, что находится в их общем владении (стр. 1).

Всякое государство либо происходит от семьи, которая постепенно размножается, либо сразу учреждается посредством собирания народа воедино, либо образуется из колонии, происшедшей от другого государства подобно новому пчелиному рою или подобно ветви, отделенной от дерева и посаженной в почву, ветви, которая, пустив корни, более способна плодоносить, чем саженец, выросший из семени. Но и те и другие государ-

ства учреждаются по принуждению сильнейших или же в результате согласия одних людей добровольно передать в подчинение других людей всю свою свободу целиком, с тем, чтобы эти последние ею распоряжались, опираясь на суверенную власть, либо без всяких законов, либо на основе определенных законов и на определенных условиях (стр. 350). Государство должно обладать достаточной территорией и местностью, пригодной для жителей, достаточно обильным плодородием страны, множеством скота для пропитания и одежды подданных, а чтобы сохранять их здоровье — мягкостью климата, температуры воздуха, доброкачественной водой, а для защиты народа и пристанища для него — материалами, пригодными для строительства домов и крепостей, если местность сама по себе не является достаточно укрытой и естественно приспособленной к защите. Это — первые вещи, которым больше всего уделяется забот во всяком государстве. А уж затем ищут удобств, как лекарства, металлы, краски. [...] А поскольку желания людей чаще всего ненасытны, они хотят иметь в изобилии не только вещи полезные и необходимые, но и приятные бесполезные вещи. И точно так же, как не помышляют об обучении ребенка, пока он не подрос, не воспитан и не способен еще к рассуждениям, так и государства до той поры, пока они не снабжены тем, в чем они нуждаются, не проявляют большой заботы ни о моральных добродетелях, ни об искусствах и еще менее того о созерцании естественных и божественных предметов. Они довольствуются заурядным благоразумием, необходимым, чтобы укрепить свое положение на случай нападений чужеземцев и чтобы оберегать подданных от обид, наносимых друг другу, или чтобы возместить обиду тому, кто ей подвергся (стр. 4—5). Но поскольку правители и государи никогда не могли прийти к согласию по этому вопросу, так как каждый измеряет свое благо своими радостями и удовольствиями, и поскольку те, которые придерживаются одинакового мнения о высшем благе частного лица, не всегда согласны ни с тем, что добродетельный человек — то же самое, что хороший гражданин, ни с тем, что благоденствие отдельного человека совпадает с благоденствием государства, всегда имеется разнообразие законов, обычаев и целей сообразно нравам и страстям государей и правителей. Тем не менее, так как мудрый человек есть мера справедливости и истины и так как люди, почитаемые мудрейшими, согласны между собой в том, что высшее благо частного лица то же, что высшее благо государства, и не делают никакого различия между добродетельным человеком и хорошим гражданином, то мы так и определим истинную вершину благоденствия и главную цель, к которой должно быть направлено справедливое управление государством (стр. 4).

Народ или властители государства могут без каких-либо условий отдать суверенную и вечную власть какому-нибудь лицу, с тем чтобы он по своему усмотрению распоряжался имуществом [государства], лицами и всем государством, а за-

тем передал все это кому захочет совершенно так же, как собственник может без всяких условий отдать свое имущество единственно лишь по причине своей щедрости, что представляет собой подлинный дар, который не обставлен никакими условиями, будучи однажды совершен и завершен, принимая во внимание, что все прочие дары, сопряженные с обязательствами и условиями, не являются истинными дарами. Так и суверенитет, данный государю на каких-то условиях и налагающий на него какие-то обязательства, не является собственно ни суверенитетом, ни абсолютной властью, если только то и другое при установлении власти государя не происходят от закона бога или природы (стр. 89). Что касается законов божеских и естественных, то им подчинены все государи земли, и не в их власти нарушать эти законы, если они не хотят оказаться повинными в оскорблении божественного величества, объявив войну богу, перед величием которого все монархи мира должны быть рабами и склонять голову в страхе и почтении. Следовательно, абсолютная власть государей и суверенных властителей никоим образом не распространяется на законы бога и природы (стр. 92). Если мы скажем, что абсолютной властью обладает тот, кто не подчиняется законам, то на всем свете не найдется суверенного государя, так как все государи на земле подчинены законам бога и природы и многим человеческим законам, общим всем народам. [...] Однако необходимо, чтобы суверены не подчинялись повелениям других людей и чтобы они могли давать законы подданным и отменять, лишать силы бесполезные законы, заменяя их другими, чего не может совершать тот, кто подчинен законам и людям, которые имеют право ему повелевать (стр. 91). Не следует удивляться тому, что существует так мало добродетельных государей. Ведь поскольку добродетельных людей вообще мало, а из этого небольшого числа добродетельных лиц государи обычно не избираются, то если среди множества государей находится один в высшей степени хороший человек, это великое диво. А когда он оказывается вознесенным так высоко, что, кроме бога, не видит ничего более великого, чем он сам, когда его со всех сторон осаждают все соблазны, ведущие к падению самых стойких, и он все же сохраняет свою добродетель, это — чудо (стр. 358).

Каким бы способом ни были разделены земли, не может быть сделано так, чтобы все имущество вплоть до женщин и детей стало общим, как хотел в своем первом проекте государства сделать Платон с целью изгнать из своего города слова *твое* и *мое,* которые, по его мнению, являются причиной всех зол, происходящих в государствах, и гибели последних. Но он не учел, что, если бы этот его проект был осуществлен, был бы утрачен единственный признак государства: если нет ничего, принадлежащего каждому, то нет и ничего, принадлежащего всем; если нет ничего частного, то нет и ничего общего. [...] Насколько же было бы такое устройство государства прямо направлено против закона бога и природы, против закона, которому ненавистны не только кровосмешение, прелю-

бодеяние, отцеубийство, неизбежные при общности жен, но и всякая попытка похитить что-либо, принадлежащее другим, и даже зариться на чужое добро, откуда явствует с очевидностью, что государства устроены богом также и для того, чтобы предоставить государству то, что является общественным, а каждому — то, что является его собственностью. Кроме того, подобная общность всего имущества невозможна и несовместима с семейным правом. Ведь если семья и город, собственное и общее, частное и общественное смешиваются, то нет ни государства, ни семьи (стр. 10—11). Достаточно известно, что общее достояние всех не может вызывать чувства привязанности и что общность влечет за собой ненависть и раздоры. [...] Еще больше обманываются те, кто полагает, что благодаря общим делам и общности имущества им будет уделяться больше забот. Ведь обычно наблюдается, что каждый пренебрегает общими делами, если из них нельзя извлечь выгоды лично для себя (стр. 12).

Если случится, что суверенный государь, вместо того чтобы играть роль высшего судьи, создаст себе партию, он будет лишь главой партии. Он подвергнется опасности потерять жизнь также и тогда, когда причина мятежей коренится не в государстве, как это происходит вот уже пятьдесят лет во всей Европе, где войны ведутся из-за вопросов религии (стр. 454). Несомненно, что государь, проявляющий благосклонность к одной секте и презирающий другую, уничтожит последнюю без применения силы, принуждения или какого бы то ни было насилия, если только бог ее не сохранит. Ибо дух решительных людей становится тем упорнее, чем больше с ним борются, а не встречая сопротивления, уступает. Кроме того, нет ничего более опасного для государя, чем попытка пустить в ход против своих подданных силу, когда нет уверенности в том, что это приведет к цели (стр. 347). Я здесь не говорю о том, какая религия наилучшая (хотя существует лишь одна религия, одна истина, один божественный закон, оглашенный устами бога), но если государь, обладающий определенной уверенностью в том, какая религия истинна, хочет привлечь на сторону этой религии своих подданных, разделенных на секты и партии, то, по моему мнению, не нужно, чтобы он для этого применял силу, ибо, чем больше подвергается насилию воля людей, тем более она неуступчива. [...] Поступая так, государь не только избегнет народных волнений, смут и гражданских войн, но и откроет путь к вратам спасения заблудшим подданным (стр. 455).

ПАТРИЦИ

Франческо Патриции (1529—1597) — видный итальянский натурфилософ, уроженец Далмации, преподавал платоновскую философию в Ферраре, а в последние годы своей жизни — в Риме,

Главное произведение — «Новая философия Вселенной». Отрывки из нее впервые публикуются на русском языке в пер. А. Х. Горфункеля по первому изданию этого произведения: F. Patrizi. Nova de universis philosophia. Ferrara, 1591.

НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ ВСЕЛЕННОЙ

[О СВЕТЕ]

Франческо Патрици, желая основать новую, истинную и здравую философию Вселенной, осмелился провозгласить как истиннейшие следующие положения. А провозгласив их и расположив в должном порядке, подтвердил их божественными прорицаниями, геометрической необходимостью, философскими доводами и очевидными опытными данными.

Прежде первого — ничто.
После первого — все.
От начала — все.
От единого — все.
От блага — все.
От триединого бога — все.
Бог, благо, единое, начало, первое — тождественны.
От единого — изначальное единство.
От изначального единства — все единства.
От единств — сущности.
От сущностей — жизни.
От жизней — разумы.
От разумов — души.
От душ — природы.
От природ — качества.
От качеств — формы.
От форм — тела.
Все это — в пространстве.
Все это — в свете.
Все это — в тепле.
Через них приуготовляется возвращение к богу.

Он да будет подлинным пределом и целью этой нашей философии.

Эти, быть может, от века неслыханные аксиомы и парадоксы опираются, как мы докажем, на прочнейшие основания, и мы будем философствовать о них следующим образом.

Философия есть исследование мудрости. Мудрость есть познание всеобщности вещей. Всеобщность вещей заключена в порядке. Порядок состоит из начал и следствий. Если кто начнет философствовать, исходя из следствий, — замутит порядок вещей и скроет его от себя во мраке. Следовательно, нам должно приступить к философствованию, исходя из начал.

Но от известных начал или же от неизвестных? Если мы начнем с неизвестного, то неизвестными будут и следствия. На неизвестном нельзя основать никакую философию. Следовательно, начинать надо с известного. Всякое познание берет начало от разума и исходит от чувств. Среди чувств и по благородству природы, и по превосходству сил, и по достоинству действий первое место принадлежит зрению. Первое же, что воспринимает зрение, — это свет и сияние. Благодаря их силе и действию раскрывается многообразие вещей. Свет и сияние, едва народившись, открываются зрению. Благодаря им древние люди обнаружили то, что вверху, в середине и внизу. А заметив, восхитились. Восхитившись, стали созерцать. Созерцая, начали философствовать. Философия же есть истиннейшее порождение света, восхищения и созерцания. Следовательно, от света (и его порождения — сияния), первого по преимуществу из чувственно воспринимаемых вещей, от первого, открытого чувствам и познанию, мы начинаем основание нашей философии. Если бы это сделали древние философы, они не положили бы в качестве начал вещей неведомые ни чувству, ни разуму хаос, гомеомерии, атомы, первую и вторую материю, не дошли бы до таких великих разногласий и не низвергли бы философию в мрачную пропасть. Ибо свет (и первое порождение его — сияние) прежде всего подлежит нашему знанию. Через него должно восходить к первому свету и отцу всяческого света. На нем следует прежде всего остановиться. Из него должно вывести все вещи. А выведя, к нему же сызнова возвратиться, дабы в нем обрести вечное пристанище.

Итак, мы начнем от света и сияния, которыми восхищены в величайшей мере. От света, говорю я, который есть образ самого бога и его благости, который озаряет все мировое, и околомировое, и запредельное пространство, который распространяется по всему, изливается через все, во все проникает и, проникая, все формирует и вызывает к существованию, все живит, все содержит в себе, все поддерживает, все собирает, и соединяет, и различает. Все, что существует, освещается, согревается, живет, рождает, питается, растет, совершенствуется и увеличивается, — все он обращает к себе, а обратив, очищает, все совершенствует, все обновляет, все сохраняет и не дает обратиться в ничто. Он — число и мера всех вещей. Он — чистейший свет всех вещей, неизменный и неизменяемый, несмешанный и несмесимый, не укрощенный и неукротимый, не нуждающийся ни в чем, но в изобилии обладающий всем. Всеми желаемый и вожделенный, украшение небес и краса всех вещей; мира прелесть, мира красота, мира радость и веселье. Ничего нет приятнее глазу, ничего нет радостнее духу, ничего нет благоприятнее для жизни, ничего превосходнее для познания, ничего для деяний полезнее. Без него бы все сущее лежало во мраке и неподвижности и было бы нам неведомо (л. 1).

[О ВСЕЕДИНОМ]

Выше мы, если не ошибаемся, в достаточной мере доказали что во всеобщности вещей по необходимости имеется нечто первое. И что оно есть начало вещей; и что оно есть единое; и это единое есть благо; и это благо есть бог. И все эти пять — тождественны. Вместе с тем доказаны первое и последнее свойства начала. Осталось подтвердить еще два положения — второе и третье. Одно: что все заключено в начале. Другое: что все происходит от начала. [...]

Следовательно, единое содержало в себе все сущности, прежде чем они произошли вовне. И хотя содержало в себе все, не распространилось и не рассеялось во все. Но, оставаясь единым, все это содержало в себе, а не было им содержимо. И постоянно обладает всеми вещами, но не обладаемо ими. И так как оно обладает ими и необладаемо, нет среди сущностей ни одной, в которой оно не находилось бы. Ибо, если бы единое не находилось везде, оно не обладало бы всем. И если бы оно не находилось повсюду, то оно само было бы содержимо чем-то и тогда не в состоянии было бы находиться везде. Если бы нечто содержало в себе единое, то оно и ограничивало бы его. И тогда нечто, меньшее бесконечного, ограничивало бы бесконечное и превращало его в конечное. И единое оказалось бы бесконечным от себя и конечным от другого. А это невозможно.

Если же верно, что единое находится повсюду, ложным является [утверждение], что оно находится только где-то. И ложно [утверждение], что оно — нигде. А если неверно, что оно — нигде, то, стало быть, оно находится во всем. А если оно во всем, то и повсюду, в сущностях и в не-сущем. И повсюду, где оно есть, оно будет в себе самом, и все — в нем. Итак, единое и само находится во всех вещах, и ни чем не содержимо, но само содержит в себе все. И все находится в едином, но единым образом. И единое есть все, соединенное воедино. И единое есть все, и единое, да позволено будет так выразиться, есть всеединое (л. 12—13).

[ОБ ОДУШЕВЛЕННОСТИ МИРА]

Многие философы среди божественных душ первое место уделяют мировой душе как такой, которая подает жизнь, сознание и движение превосходнейшему и совершеннейшему из всех тел. Среди них, очевидно, должны быть названы почти все философы ионийской школы: Фалес, Гераклит, Анаксагор, Архелай. Из италийской школы — Пифагор и все его последователи, Парменид, Зенон, Эмпедокл. Затем — Платон со всеми его учениками. Пожалуй что все стоики. Противным путем пошел Левкипп, а с ним слушатель его, Демокрит, и после них и с ними — Эпикур. Так что из всего столь великого числа философствовавших греков одни эти трое отвергали одушевлен-

ность мира. Но если справедливо писал Плутарх о Демокрите, то только двое из них — первый и последний — придерживались этого суждения. Его слова таковы: «Демокрит признавал божественный дух, огнеподобную душу мира». Эти двое, оставшиеся в одиночестве, в сравнении с таким множеством столь великих мужей, ничего не стоят, разве что они привели бы достаточно сильные и убедительные доводы, что в мире царит случай, более сильный, чем душа, и которого они почитали как бога. Кроме этих, считавших мир бездыханным трупом, Аристотель, пока был другом Платона, воспринял из его уст, что мир одушевлен и даже обладает разумной душой, о чем он неоднократно писал [...]. После же того, как он стал врагом своего учителя, он изменил и Платону, и самому себе и внес в философию некое собственное учение, что не весь мир, но только часть его одушевлена, а именно что небо одушевлено, элементы же — нет.

[...] Итак, мы говорим, что не только звезды и сферы (если только сферы эти существуют в небе) и все небо в целом одушевлены не ангелами, которые являются разумными, но душами; но мы, чтобы вслед за перипатетиками не изобразить мир уродом, мы вслед за Аристотелем, когда он придерживался более здравого учения, за Платоном, всеми древними философами, греками, египтянами и халдеями утверждаем, что весь мир обладает душой. Из чего следует, что не только небеса и их части, но также и элементы, сколько их есть, и отдельные их части, не отторженные от целого, одушевлены.

Это положение не принимают перипатетики и опровергают его достаточно остроумными, как им представляется, доводами. А именно, они говорят, исходя из предписаний учителя: если мир одушевлен, то он по необходимости должен обладать душой, душа же есть акт физического, органического тела, обладающего потенцией жизни. Они допускают, что мир есть физическое тело, но отрицают, что он — органическое и живое тело. Мы оспорим оба этих возражения.

Аристотелево определение души приложимо, по-видимому, только к душам растений, ибо они, как признают и Аристотель, и все другие философы, и живут, и обладают органическим телом. Они, конечно, обладают органами, с помощью которых могут и воспринимать благодеяния жизни, и переносить ее тяготы. Но к душам животных и человека это определение никоим образом не подходит. Правда, и они, конечно, живут и могут жить и обладают телесными орудиями для жизнедеятельности. Все это у животных и человека обще с растениями. Но животные, по Аристотелеву же учению, кроме способности к жизни и ее орудий обладают и местным движением, и ощущением. А ни то, ни другое не заключено в [Аристотелевом] определении [души]. Люди же, сверх того, что свойственно животным, влекомы желанием славы, обладают разумом и интеллектом, и все это — благодаря своей душе. Но ничто из этого не упомянуто в [Аристотелевом] определении [души].

Следовательно, это определение, столь жалкое и недостаточное даже применительно к известным душам, никак не подходит к душе мира; поэтому пусть нам не выставляют его в качестве возражения.

К этому добавим следующее. Небо, небесные сферы, звезды одушевлены и живут. Этому учит Аристотель, это подтверждают Теофраст и Александр. Но какими органами, необходимыми для жизни, обладает небо?

Многие из новейших перипатетиков, возражая двум древним представителям своей школы, Филопону и Симплицию, нагромоздили ради опровержения множество бессмыслиц под видом аргументов, чтобы доказать, что звезды не слышат, не видят и не обладают никакими чувствами. Главный довод был тот, что у них нет органов зрения, слуха и ощущения. Если же органы так необходимы для ощущения и жизни, а у неба, сфер, звезд нет никаких органов, то на каком же философском основании они соглашаются со своим князем [1], что они одушевлены, живут и производят действия, свойственные животным и растениям?

Следовательно, они обязаны признать, что их князь заблуждается либо ошибаются они, коль скоро с ним не согласны. Пусть выбирают: либо они сами, либо он с этими великими, как мы их назовем, корифеями перипатетической школы впали в заблуждение; но пусть не утверждают, что для всякой жизни необходимы орудия, коль скоро сами они не смеют отрицать, что звезды, сферы, небо живут, и в то же время признают, что у них нет никаких органов.

Но живут всякая душа и всякий дух. Живут все интеллекты. Живет и сама первая жизнь, и все жизни в умопостигаемом мире, и все сущности. И всё, что было жизнью в боге, и то, что по его, [Аристотеля], утверждению, находясь выше крайних пределов [2], живет превосходной жизнью, достаточнейшей всякому эону [3]; и, однако, не посмеет же он утверждать, что все это снабжено какими-либо орудиями, [органами жизни].

Если же, следовательно, столько сущностей, и мировых, и запредельных, живут без органов, почему они требуют органов жизни для мира? Если в величайших частях мира, в небе, сферах и звездах, они полагают жизнь и не полагают орудий [жизни], почему они требуют орудий для всего мирового тела?

Если небу, всему миру нет необходимости обладать органами жизни, то почему же они необходимы элементам для того, чтобы жить? Если же ни тем, ни другим нет в них необходимости, почему они отрицают, что элементы живут или могут жить, на том единственном основании, что они лишены орудий жизни?

И наконец, откуда они знают, что элементы лишены органов жизни? Ведь не все живое обладает желудком, или сердцем, или печенью, но имеет свои, соответствующие ему органы. Ведь и у растений нет этих органов, и, однако же, они живут. Равным образом и многие животные живут без этих и им подобных орудий. Ибо всякий их род имеет органы, соответ-

ствующие его формам, действиям, силам и сущности. Что же мешает, чтобы и элементы имели соответствующие им орудия жизни, каковыми — хотя бы мы их не различали и не знали — они, однако, обладают, если они им необходимы для жизни. Или же, если нет в них необходимости, они их и не имеют, и поэтому напрасно было бы их требовать.

Но поскольку эти доводы перипатетиков не ведут к истине и выведены из несовершенного определения души — пусть не будут они в этом деле иметь никакой силы. Ибо мы располагаем иными, гораздо более истинными противоположными им доводами, которыми подтвердим одушевленность мира.

Мир — совершеннейшее из всех тел. Следовательно, он совершеннее тел муравьев, тараканов и иных такого же рода неисчислимых ничтожеств мира. А все они одушевлены и живут, обладая каждый свойственной ему душой. Почему же самое совершенное из всех тел должно быть лишено души и уподобиться трупу? Элементы, которые своей массой заполняют массу мира и своим совершенством восполняют его совершенство, — почему и они должны быть лишены своих душ? [...]

Если бы элементы были лишены души, они не обладали бы ни ценностью, ни превосходством. И все в целом тело мира было бы в одной своей части совершенным, а в другой лишено совершенства и, стало быть, было бы уродливым. Итак, сами элементы, органические или неорганические, и живут, и снабжены душой, каждый своей. К этому [надо добавить], что если тараканы и прочие насекомые, растения и все живые существа получают и жизнь, и бытие от мира (а ведь никто не дает того, чего не имеет сам), то как же мир одушевляет, если сам он неодушевлен? [...]

Если же кто скажет: разве мир не совершеннейшее из всех тел? Ведь никто этого не отрицает. Разве он также не совершеннейшее само по себе тело, довлеющее самому себе, так что не нуждается ни в каком ином теле? И с этим все мы согласны. Но с оговоркой: даже если он и не нуждается ни в каком теле, это еще не значит, что он не нуждается ни в чем. Ибо ведь он нимало не может по своей собственной природе ни быть, ни сохраняться, ни пребывать в сохранности. Еще раньше в «Панархии» показано, что всякое тело и само тело мира обладает только пассивными силами и не располагает никакими активными силами. Пассивными силами он мог бы быть разделен на мельчайшие части. Следовательно, в качестве тела он недостаточен для самого себя. А чтобы сохраняться в своей сущности, он нуждается в высшей и более мощной природе, и именно в бестелесной, которая, однако, не пренебрегала бы тем, чтобы проникнуть в него и затем его всего и отдельные его главные и неглавные части и мельчайшие частицы соединять, связывать и объединять, чтобы стать нерасторжимой связью целого, ибо всякое тело, в том числе и тело мира, по природе своей делимо и дробимо и обладает расходящимися и рассеивающимися частями.

Если бы отдельные части мира рассеивались, то не существовал бы ни мир в целом, ни его части. А чтобы существовать, они нуждаются в том, чтобы каждая сохраняла свою сущность. Рассеявшись, они не могли бы этого достичь. Следовательно, это благодеяние [единства] должно воспоследовать от иного, не рассеивающегося; следовательно, если не идти к бесконечности, ни в коем случае не от самого тела, а стало быть, от бестелесного начала, которое вместе с тем должно быть приспособленным к телу. Приспособление же это есть некое соединение бестелесного с телом. А что это не что иное, как душа, показано ранее.

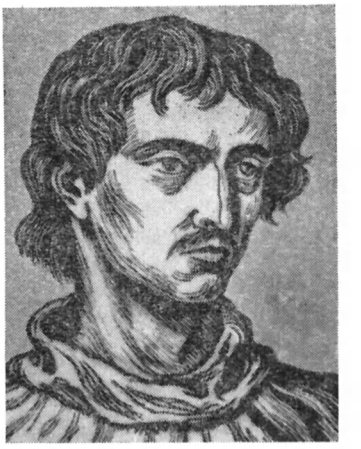
Следовательно, тело мира, чтобы быть телом мира и сохранять свое бытие, нуждается в душе, которая бы соединялась с ним. Душа же по самому своему бытию присутствием своим осуществляет три действия: одушевляет, оживляет и движет.

Если бы она не пребывала в теле, то не одушевляла бы его; если бы не одушевляла, то не давала бы ему жизни; если бы не давала ему жизни, то не двигала бы его; если бы не двигала, то не соединяла бы его части; если бы не соединяла, то и не связывала бы их вместе; если бы не связывала, то не была бы их узами, а если бы не была узами, [связью мира], то части мира не обладали бы симпатией между собой; если бы не обладали симпатией, то не терпели бы друг друга; если бы не терпели друг друга, то и не воздействовали бы друг на друга, [не взаимодействовали бы]; если бы не взаимодействовали, то ни одна часть мира не возникала бы и не уничтожалась, не было бы ни возникновения, ни гибели, ни изменения, ни превращения вещей и мир лежал бы неподвижным телом подобно трупу; если бы душа не одушевляла, не воодушевляла и не одухотворяла мир в целом и все его большие и малые части, подобно тому как души всех, даже самых ничтожных, животных одушевляют их тела, и таким образом одушевляют, оживляют их и движут ими благодаря самому бытию своему и присутствию, так что не оказывается ни одной их части, лишенной жизни и души.

Следовательно, мировая душа так связана с мировым телом, что мир оказывается столь прекрасен и заслуживает наименования космоса (л. 54—56).

БРУНО

Джордано Бруно (1548—1600) — итальянский философ и поэт, страстный борец против схоластики и католической церкви, материалист-пантеист. Родился в местечке Нола (отсюда — Ноланец) близ Неаполя в семье обедневшего дворянина. Обучался в монастырской школе доминиканского ордена, где получил сан священника и степень доктора философии. Разочаровавшись в этой деятельности, Бруно покинул монастырь, а затем, преследуемый церковью, и Италию. В течение несколь-



ких лет жил в Швейцарии, Франции, Англии и Германии, преподавал в тамошних университетах и провел множество диспутов против еще господствовавшей тогда схоластической философии. Опубликовал здесь несколько произведений. По возвращении в Италию в 1592 г. был арестован инквизицией и провел в ее застенках более семи лет. Будучи обвинен в ереси и свободомыслии, Бруно отказался признать свои философские идеи ложными и отречься от них. Был сожжен на костре 17 февраля 1600 г. Среди наиболее значительных философских произведений Бруно — диалоги, написанные на итальянском языке: «О причине, начале и едином» (1584), «О бесконечности, Вселенной и мирах» (1584), «Изгнание торжествующего зверя» (1584), «О героическом энтузиазме» (1585). В 1591 г. во Франкфурте вышли латинские философские поэмы Бруно «О монаде, числе и фигуре», «О безмерном и неисчислимых», «О тройном наименьшем и мере». В данном издании философские идеи Бруно представлены отрывками из его диалогов «О причине, начале и едином», «О бесконечности, Вселенной и мирах», а также отрывками из сонетов, ярко формулирующими философско-космологические устремления Ноланца. Все эти отрывки воспроизводятся по изданию: Д. Бруно. Диалоги (М., 1949). При чтении их следует иметь в виду, что под именами Теофила и Филотея автор выводит самого себя, под именем Элитропия («обращенного к солнцу») Бруно выводит своего последователя, как и под именем Диксона (реальное историческое лицо). Во втором диалоге любознательным ученым, охотно прислушивающимся к Бруно, выступает Эльпин, Буркий же, напротив, находится под определяющим влиянием Аристотеля и других схоластических авторитетов. Фигурирующий в этом же диалоге Фракасторий (1478—1553) — один из представителей итальянской ренессансной натурфилософии, автор работ по астрономии и медицине, противник схоластики, оказавший влияние на Бруно и выступающий в данном диалоге его союзником. В конце данной подборки текстов Бруно приведены отрывки из ответов философа, данных им венецианской инквизиции, а также некоторые цитаты из его поздних произведений. Все эти материалы полностью напечатаны (в переводе В. С. Рожицына) в кн.: «Вестник истории религии и атеизма», № 1. М., 1950. В подборке текстов Бруно принимала участие З. А. Тажуривина.

О ПРИЧИНЕ, НАЧАЛЕ И ЕДИНОМ

ДЖОРДАНО НОЛАНСКИЙ К НАЧАЛАМ ВСЕЛЕННОЙ

[...] Хоры блуждающих звезд, я к вам свой полет
направляю,
К вам поднимусь, если вы верный укажете путь.
Ввысь увлекая меня, ваши смены и чередованья
Пусть вдохновляют мой взлет в бездны далеких миров.
То, что так долго от нас время скупое скрывало,
Я обнаружить хочу в темных его тайниках. [...]

К СВОЕМУ ДУХУ

[...]Смело стремись в высоту, в отдаленные сферы
природы,
Ибо вблизи божества ты запылаешь огнем.

* * *

Единое, начало и причина,
Откуда бытие, жизнь и движенье,
Земли, небес и ада порожденья,
Все, что уходит вдаль и вширь, в глубины.
Для чувства, разума, ума — картина:
Нет действия, числа и измеренья
Для той громады, мощи, устремленья,
Что вечно превышает все вершины [...]

ДИАЛОГ ВТОРОЙ

Теофил. [...] Мы называем бога первым началом, поскольку все вещи ниже его и следуют согласно известному порядку прежде или позже или же сообразно своей природе, длительности и достоинству. Мы называем бога первой причиной, поскольку все вещи отличны от него, как действие от деятеля, произведенная вещь от производящей [...].

Диксон. Скажите же, какова разница между причиной и началом в предметах природы?

Теофил. Хотя одно выражение иногда употребляется вместо другого, тем не менее, говоря в собственном смысле слова, не всякая вещь, являющаяся началом, есть причина, ибо точка — это начало линии, но не ее причина; мгновение есть начало действия, terminus a quo, следовательно, есть начало движения.

[...] Всеобщий ум — это внутренняя, реальнейшая и специальная способность и потенциальная часть души

мира. Это есть единое тождественное, что наполняет все, освещает Вселенную и побуждает природу производить как следует свои виды и, таким образом, имеет отношение к произведению природных вещей, подобно тому как наш ум соответственно производит разумные образы. Это он, ум, называется пифагорейцами двигателем и возбудителем Вселенной [...]. Плотин называет его отцом и прародителем, ибо он распределяет семена на поле природы и является ближайшим распределителем форм. Нами она называется внутренним художником, потому что формирует материю и фигуру изнутри, как изнутри семени или корня выводит и оформляет ствол, изнутри ствола гонит суки, изнутри суков — оформленные ветви, изнутри этих распускает почки, изнутри почек образует, оформляет, слагает, как из нервов, листву, цветы, плоды и изнутри в определенное время вызывает соки из листвы и плоды на ветвях, из ветвей в суки, из суков в ствол, из ствола в корень. Развивая подобным же образом свою деятельность в животных сначала из семени и из центра сердца к внешним членам и стягивая потом из последних к сердцу распространенные способности, он этим действием как бы соединяет уже протянутые нити. Итак, если мы полагаем, что не без размышления и интеллекта сделаны те, как бы мертвые, произведения, какие мы умеем измышлять в известном порядке и уподоблении на поверхности материи, когда, обработав и вырезав дерево, производим изображение лошади, то не должны ли мы более великим считать тот художественный интеллект, который изнутри семенной материи сплачивает кости, протягивает хрящи, выдалбливает артерии, вздувает поры, сплетает фибры, разветвляет нервы и со столь великим мастерством располагает целое? Более великим художником не является ли тот, говорю я, кто не связан с одной какой-либо частью материи, но непрерывно совершает все во всем? Имеется три рода интеллекта: божественный, который есть всё, этот мировой, который делает всё, остальные — частные, которые становятся всем; потому что необходимо, чтобы между крайними находился этот средний, который есть истинная действующая причина всех природных вещей,

имеющая не только внешний, но и внутренний характер.

[...] Душа находится в теле, как кормчий на корабле. [...] Душа Вселенной, поскольку она одушевляет и оформляет, является ее внутренней и формальной частью; но в качестве того, что движет и управляет, не является частью, имеет смысл не начала, но причины. В этом с нами согласен сам Аристотель [...].

Диксон. Я согласен с тем, что вы говорите, ибо если интеллектуальная потенция нашей души может быть бытием, отделенным от тела, и если она имеет смысл действующей причины, то тем более это необходимо утверждать относительно мировой души; ибо Плотин говорит в писаниях против гностиков, что *с большей легкостью мировая душа господствует над Вселенной, чем наша душа над нашим телом,* потому что большое различие есть между тем способом, каким управляет одна и другая. Одна, не будучи скованной, управляет миром таким образом, что сама не становится связанной теми вещами, над которыми господствует. [...] Пример совершенного писателя и кифариста приводит [...] Аристотель; из того факта, что природа не рассуждает и не думает, полагает он, нельзя сделать вывод, что она действует без интеллекта и конечного намерения, потому что превосходные музыканты и писатели меньше размышляют о том, что делают, и, однако, не ошибаются, подобно людям более грубым и косным, которые хотя и более об этом думают и размышляют, однако создают произведения менее совершенные и, кроме того, не без ошибок.

Теофил. Вы правильно понимаете. Обратимся же к более частному. Мне кажется, что преуменьшают божественную доброту и превосходство этого великого одушевленного подобия первого начала те, кто не хочет понять и утверждать, что мир одушевлен вместе с его членами [...].

Диксон. [...] Ни один более или менее известный философ, также и среди перипатетиков, не станет отрицать, что мир и его сферы известным образом одушевлены [...].

Теофил. [...] Я утверждаю, что ни стол как стол не одушевлен, ни одежда, ни кожа как кожа, ни стекло как стекло; но как вещи природные и составные они имеют в себе материю и форму. Сколь бы незначительной и малейшей ни была вещь, она имеет в себе части духовной субстанции, каковая, если находит подходящий субъект, стремится стать растением, стать животным и получает члены любого тела, каковое обычно называется одушевленным, потому что дух находится во всех вещах и нет ни малейшего тельца, которое бы не заключало в себе возможности стать одушевленным [...].

Диксон. Итак, вы известным образом согласны с мнением Анаксагора, называющего частные формы природы *скрытыми,* отчасти с мнением Платона, выводящего их из идей, отчасти с мнением Эмпедокла, для которого они происходят из разума, и известным образом с мнением Аристотеля, для которого они как бы исходят из потенции материи?

Теофил. Да, ибо, как мы уже сказали, где есть форма, там есть известным образом все; где есть душа, дух, жизнь, там есть все.

[...] Итак, вкратце вы должны знать, что душа мира и божество не целиком присутствуют во всем и во всякой части таким же образом, каким какая-либо материальная вещь может там быть, так как это невозможно для любого тела и любого духа; они присутствуют таким образом, который нелегко вам объяснить иначе, чем так: вы должны заметить, что если о душе мира и о всеобщей форме говорят, что они суть во всем, то при этом не понимается — телесно и пространственно, так как таковыми они не являются и таким образом они не могут быть ни в какой части; но они суть целиком во всем духовным образом [...].

ДИАЛОГ ТРЕТИЙ

[...] *Теофил.* Итак, Демокрит и эпикурейцы, которые все нетелесное принимают за ничто, считают в соответствии с этим, что одна только материя является субстанцией вещей, а также божественной природой,

как говорит некий араб, по прозванию Авицеброн, что он показывает в книге под названием *Источник жизни.* Эти же самые, вместе с киренаиками, киниками и стоиками, считают, что формы являются не чем иным, как известными случайными расположениями материи. И я долгое время примыкал к этому мнению единственно потому, что они имеют основания, более соответствующие природе, чем доводы Аристотеля. Но, поразмыслив более зрелым образом, рассмотрев больше вещей, мы находим, что необходимо признать в природе два рода субстанций: один — форма и другой — материя; ибо необходимо должна быть субстанциальнейшая действительность, в которой заключается активная потенция всего, а также наивысшая потенция и субстрат, в которой содержится пассивная потенция всего: в первой имеется возможность делать, во второй — возможность быть сделанным.

[...] Никто не может помешать вам пользоваться названием материи по вашему способу, как, равным образом, у многих школ она имела разнообразные значения.

[...] Итак, подобно тому как в искусстве, при бесконечном изменении (если бы это было возможно) форм, под ними всегда сохраняется одна и та же материя, — как, например, форма дерева — это форма ствола, затем — бревна, затем — доски, затем — сиденья, затем — скамеечки, затем — рамки, затем — гребенки и т. д., но *дерево* всегда остается тем же самым, — так же и в природе, при бесконечном изменении и следовании друг за другом различных форм, всегда имеется одна и та же материя.

Гервазий. Как можно подкрепить это уподобление?

Теофил. Разве вы не видите, что то, что было семенем, становится стеблем, из того, что было стеблем, возникает колос, из того, что было колосом, возникает хлеб, из хлеба — желудочный сок, из него — кровь, из нее — семя, из него — зародыш, из него — человек, из него — труп, из него — земля, из нее — камень или другая вещь, и так можно прийти ко всем природным формам.

[...] Ноланец утверждает следующее: имеется интеллект, дающий бытие всякой вещи, названный пифаго-

рейцами и Тимеем [1] *подателем форм;* душа — формальное начало, создающая в себе и формирующая всякую вещь, названная ими же *источником форм;* материя, из которой делается и формируется всякая вещь, названная всеми *приемником форм.*

Диксон. [...] Формы не имеют бытия без материи, в которой они порождаются и разрушаются, из лона которой они исходят и в которое возвращаются. Поэтому материя, которая всегда остается той же самой и плодоносной, должна иметь главное преимущество быть познаваемой как субстанциальное начало, в качестве того, что есть и вечно пребывает. Все же формы в совокупности следует рассматривать лишь как различные расположения материи, которые уходят и приходят [...]. [Материя], по их мнению, есть начало, необходимое, вечное и божественное, как полагает мавр Авицеброн [2], называющий ее *богом, находящимся во всех вещах* [...].

Теофил. [...] В самом теле природы следует отличать материю от души, и в последней отличать этот разум от его видов. Поэтому мы называем в этом теле три вещи: во-первых, всеобщий интеллект, выраженный в вещах; во-вторых, животворящую душу всего; в-третьих, предмет. Но на этом основании мы не будем отрицать, что философом является тот, кто в своей философии приемлет это оформленное тело, или, как я предпочел бы сказать, это разумное животное, и начинает с того, что берет за первые начала некоторым образом члены этого тела, каковы воздух, земля, огонь; далее — эфирная область и звезды; далее — дух и тело; или же — пустое и полное [...].

Диксон. Итак, [...] Вы утверждаете, что, не совершая ошибки и не приходя к противоречию, можно дать различные определения материи.

Теофил. Верно, как об одном и том же предмете могут судить различные чувства и одна и та же вещь может рассматриваться различным образом. Кроме того, как уже было отмечено, рассуждение о вещи может производиться различными головами. Много хорошего высказали эпикурейцы, хотя они и не поднялись выше материального качества. Много превосходного дал для

познания Гераклит, хотя он и не вышел за пределы души. Анаксагор сделал успехи в познании природы, ибо он не только внутри ее, но, быть может, и вне и над нею стремился познать тот самый ум, который Сократом, Платоном, Трисмегистом[3] и нашими богословами назван богом [...].

[...] Имеется первое начало Вселенной, которое равным образом должно быть понято как такое, в котором уже не различаются больше материальное и формальное и о котором из уподобления ранее сказанному можно заключить, что оно есть абсолютная возможность и действительность. Отсюда не трудно и не тяжело прийти к тому выводу, что *всё, сообразно субстанции, едино,* как это, быть может, понимал Парменид, недостойным образом рассматриваемый Аристотелем.

Диксон. Итак, вы утверждаете, что, хотя и спускаясь по этой лестнице природы, мы обнаруживаем двойную субстанцию — одну духовную, другую телесную, но в последнем счете и та и другая сводятся к одному бытию и одному корню [...].

ДИАЛОГ ЧЕТВЕРТЫЙ

Теофил. [...] Вы можете подняться к понятию... души мира, каким образом она является действительностью всего и возможностью всего и есть вся во всем; поэтому, в конце концов, раз дано, что имеются бесчисленные индивидуумы, то всякая вещь есть единое, и познание этого единства является целью и пределом всех философий и естественных созерцаний, причем в своих пределах остается наивысшее созерцание, которое подымается над природой и которое для не верующего в него невозможно и есть ничто.

Диксон. Это верно. Ибо там подымаются при помощи сверхъестественного, а не естественного света.

Теофил. Его не имеют те, кто считает всякую вещь телом, или простым, как эфир, или сложным, как звезды и звездные вещи, и не ищет божества вне бесконечного мира и бесконечных вещей, но внутри его и в них.

Диксон. В одном только этом, мне кажется, отличается верующий богослов от истинного философа.

Теофил. Так думаю также и я [...].

Диксон. [...] Природа [...] делает все из материи путем выделения, рождения, истечения, как полагали пифагорейцы, поняли Анаксагор и Демокрит, подтвердили мудрецы Вавилона. К ним присоединился также и Моисей, который, описывая порождение вещей по воле всеобщей действующей причины, пользуется следующим способом выражения: *да произведет земля своих животных, да произведут воды живые души,* как бы говоря: производит их материя. Ибо, по его мнению, материальным началом вещей является вода; поэтому он говорит, что производящий интеллект, названный им духом, *пребывал на водах,* т. е. сообщил им производительную способность и из нее произвел естественные виды, которые впоследствии все были названы им, согласно своей субстанции, водами [...].

ДИАЛОГ ПЯТЫЙ

Теофил. Итак, Вселенная едина, бесконечна, неподвижна. Едина, говорю я, абсолютная возможность, едина действительность, едина форма или душа, едина материя или тело, едина вещь, едино сущее, едино величайшее и наилучшее. Она никоим образом не может быть охвачена и поэтому неисчислима и беспредельна, а тем самым бесконечна и безгранична и, следовательно, неподвижна. Она не движется в пространстве, ибо ничего не имеет вне себя, куда бы могла переместиться, ввиду того что она является всем. Она не рождается, ибо нет другого бытия, которого она могла бы желать и ожидать, так как она обладает всем бытием. Она не уничтожается, ибо нет другой вещи, в которую она могла бы превратиться, так как она является всякой вещью. Она не может уменьшиться или увеличиться, так как она бесконечна. Как ничего нельзя к ней прибавить, так ничего нельзя от нее отнять, потому что бесконечное не имеет частей, с чем-либо соизмеримых.

[...] Если точка не отличается от тела, центр от окружности, конечное от бесконечного, величайшее от малейшего, мы наверняка можем утверждать, что вся

Вселенная есть целиком центр или что центр Вселенной повсюду и что окружность не имеется ни в какой части, поскольку она отличается от центра; или же что окружность повсюду, но центр нигде не находится, поскольку он от нее отличен. Вот почему не только не невозможно, но необходимо, чтобы наилучшее, величайшее, неохватываемое было всем, повсюду, во всем, ибо, как простое и неделимое, оно может быть всем, повсюду и во всем. Итак, не напрасно сказано, что Зевс наполняет все вещи, обитает во всех частях Вселенной, является центром того, что обладает бытием, единое во всем, для чего единое есть все. Будучи всеми вещами и охватывая все бытие в себе, он делает то, что всякая вещь имеется во всякой вещи [...].

Диксон. [...] Порожденное и порождающее [...] всегда принадлежат к одной и той же субстанции. Благодаря этому для вас не звучит странно изречение Гераклита, утверждающего, что все вещи суть единое, благодаря изменчивости все в себе заключающее. И так как все формы находятся в нем, то, следовательно, к нему приложимы все определения, и благодаря этому противоречащие суждения оказываются истинными. И то, что образует множественность в вещах, — это не сущее, не вещь, но то, что является, что представляется чувству и находится на поверхности вещи.

Теофил. Это так Природа нисходит к произведению вещей, а интеллект восходит к их познанию по одной и той же лестнице [...].

Поверь мне, что опытнейшим и совершеннейшим геометром был бы тот, кто сумел бы свести к одному-единственному положению все положения, рассеянные в началах Эвклида; превосходнейшим логиком тот, кто все мысли свел бы к одной. Здесь заключается степень умов, ибо низшие из них могут понять много вещей лишь при помощи многих видов, уподоблений и форм, более высокие понимают лучше при помощи немногих, наивысшие совершенно при помощи весьма немногих. Первый ум в одной мысли наисовершеннейшим образом охватывает все; божественный ум, абсолютное единство, без какого-либо представления сам есть то, что понимает, и то, что понято. Так, следовательно, мы, по-

дымаясь к совершенному познанию, подвигаемся, сворачиваем множественность, как при нисхождении к произведению вещей разворачивается единство. Нисхождение происходит от единого сущего к бесконечным индивидуумам, подъем — от последних к первому.

[...] Когда мы стремимся и устремляемся к началу и субстанции вещей, мы продвигаемся по направлению к неделимости; и мы никогда не думаем, что достигли первого сущего и всеобщей субстанции, если не дошли до этого единого неделимого, в котором охвачено все. Благодаря этому лишь в той мере мы полагаем, что достигли понимания субстанции и сущности, поскольку сумели достигнуть понимания неделимости.

[...] Отсюда следует, что мы необходимо должны говорить, что субстанция по своей сущности не имеет числа и меры, а поэтому едина и неделима во всех частных вещах; последние же получают свое частное значение от числа, т. е. от вещей, которые лишь относятся к субстанции.

[...] Противоположности совпадают в едином; отсюда нетрудно вывести в конечном итоге, что все вещи суть единое, как всякое число, в равной мере четное и нечетное, конечное и бесконечное, сводится к единице.

[...] Скажите мне, какая вещь более несходна с прямой линией, чем *окружность?* Какая вещь более противоположна прямой, чем кривая? Однако в начале и наименьшем они совпадают; так что, какое различие найдешь ты между наименьшей дугой и наименьшей хордой — как это божественно отметил Кузанский, изобретатель прекраснейших тайн геометрии. Далее, в наибольшем, какое различие найдешь ты между бесконечной окружностью и прямой линией? Разве вы не видите, что, чем больше окружность, тем более она своим действием приближается к прямоте?

[...] Если мы хорошо обдумаем, то увидим, что уничтожение есть не что иное, как возникновение, и возникновение есть не что иное, как уничтожение; любовь есть ненависть; ненависть есть любовь [...]. Что служит для врача более удобным противоядием, чем яд? Кто доставляет лучший териак, чем гадюка? В сильнейших ядах — лучшие целительные снадобья.

[...] Шарообразное имеет предел в ровном, вогнутое успокаивается и пребывает в выпуклом, гневный живет вместе с уравновешенным, наиболее гордому всего более нравится скромный, скупому — щедрый.

Подведем итоги. Кто хочет познать наибольшие тайны природы, пусть рассматривает и наблюдает минимумы и максимумы противоречий и противоположностей. Глубокая магия заключается в умении вывести противоположность, предварительно найдя точку объединения (стр. 163—291).

О БЕСКОНЕЧНОСТИ, ВСЕЛЕННОЙ И МИРАХ

ДИАЛОГ ПЕРВЫЙ

[...] *Филотей.* Чувство не видит бесконечности, и от чувства нельзя требовать этого заключения; ибо бесконечное не может быть объектом чувства; и поэтому тот, кто желает познавать бесконечность посредством чувств, подобен тому, кто пожелал бы видеть очами субстанцию и сущность [...]. Интеллекту подобает судить и отдавать отчет об отсутствующих вещах и отдаленных от нас как по времени, так и по пространству [...].

Эльпин. К чему же нам служат чувства? Скажите.

Филотей. Только для того, чтобы возбуждать разум; они могут обвинять, доносить, а отчасти и свидетельствовать перед ним, но они не могут быть полноценными свидетелями, а тем более не могут судить или выносить окончательное решение. Ибо чувства, какими бы совершенными они ни были, не бывают без некоторой мутной примеси. Вот почему истина происходит от чувств только в малой части, как от слабого начала, но она не заключается в них.

Эльпин. А в чем же?

Филотей. Истина заключается в чувственном объекте, как в зеркале, в разуме — посредством аргументов и рассуждений, в интеллекте — посредством принципов и заключений, в духе — в собственной и живой форме.

[...] Ввиду бесчисленных степеней совершенства, в которых разворачивается в телесном виде божественное бестелесное превосходство, должны быть бесчисленные индивидуумы, каковыми являются эти громадные живые существа (одно из которых эта земля, божественная мать, которая родила и питает нас и примет нас обратно), и для содержания этих бесчисленных миров требуется бесконечное пространство.

[...] Я говорю о пределе без границ, для того чтобы отметить разницу между бесконечностью бога и бесконечностью Вселенной; ибо он весь бесконечен в свернутом виде и целиком, Вселенная же есть все во всем (если можно говорить обо всем там, где нет ни частей, ни конца) в развернутом виде и не целиком [...]. Бесконечность, имеющая измерения, не может быть целокупно бесконечной.

[...] Я называю Вселенную «целым бесконечным», ибо она не имеет края, предела и поверхности; но я говорю, что Вселенная не «целокупно бесконечна», ибо каждая часть ее, которую мы можем взять, конечна и из бесчисленных миров, которые она содержит, каждый конечен. Я называю бога «целым бесконечным», ибо он исключает из себя всякие пределы и всякий его атрибут един и бесконечен; и я называю бога «целокупно бесконечным», ибо он существует весь во всем мире и во всякой своей части бесконечным образом и целокупно в противоположность бесконечности Вселенной, которая существует целокупно во всем, но не в тех частях (если их, относя к бесконечному, можно называть частями), которые мы можем постигнуть в ней [...].

Фракасторий. [...] Никогда не было философа, ученого и честного человека, который под каким-либо поводом и предлогом пожелал бы доказать на основании такого предложения необходимость человеческих действий и уничтожить свободу выбора. Так, среди других Платон и Аристотель, полагая необходимость и неизменность бога, тем не менее полагают моральную свободу и нашу способность выбора; ибо они хорошо знают и могут понять, каким образом могут совместно существовать эта необходимость и эта свобода. Однако

некоторые истинные отцы и пастыри народов отрицают это положение и другие, подобные им, может быть для того, чтобы не дать повода преступникам и совратителям, врагам гражданственности и общей пользы выводить вредные заключения, злоупотребляя простотой и невежеством тех, которые с трудом могут понять истину и скорее всего склонны к злу. Они легко простят нам употребление истинных предложений, из которых мы не хотим извлечь ничего иного, кроме истины относительно природы и превосходства творца ее; и они излагаются нами не простому народу, а только мудрецам, которые способны понять наши рассуждения. Вот почему теологи, не менее ученые, чем благочестивые, никогда не осуждали свободы философов, а истинные, вежливые и благонравные философы всегда благоприятствовали религии; ибо и те и другие знают, что вера требуется для наставления грубых народов, которые должны быть управляемы, а доказательства — для созерцающих истину, которые умеют управлять собой и другими [...].

Филотей. [...] Поскольку Вселенная бесконечна и неподвижна, не нужно искать ее двигателя. [...] Бесконечные миры, содержащиеся в ней, каковы земли, огни и другие виды тел, называемые звездами, все движутся вследствие внутреннего начала, которое есть их собственная душа [...], и вследствие этого напрасно разыскивать их внешний двигатель. [...] Эти мировые тела движутся в эфирной области, не прикрепленные или пригвожденные к какому-либо телу в большей степени, чем прикреплена эта земля, которая есть одно из этих тел; а о ней мы доказываем, что она движется несколькими способами вокруг своего собственного центра и солнца вследствие внутреннего жизненного инстинкта [...].

ДИАЛОГ ВТОРОЙ

[...] *Филотей.* [...] Существует бесконечное, то есть безмерная эфирная область, в которой находятся бесчисленные и бесконечные тела вроде земли, луны, солнца, называемые нами мирами, и которые состоят

из полного и пустого; ибо этот дух, этот воздух, этот эфир не только находится вокруг этих тел, но и проникает внутрь всех тел, имеется внутри каждой вещи [...].

[...] Тяжестью мы называем стремление частей к целому и стремление движущегося к своему месту [...].

[...] Существуют бесконечные земли, бесконечные солнца и бесконечный эфир, или, говоря словами Демокрита и Эпикура, существуют бесконечные полное и пустое, одно внедренное в другое... Если, следовательно, эта земля вечна и непрерывно существует, то она такова не потому, что состоит из тех же самых частей и тех же самых индивидуумов (атомов), а лишь потому, что в ней происходит постоянная смена частей, из которых одни отделяются, а другие заменяют их место; таким образом, сохраняя ту же самую душу и ум, тело постоянно меняется и возобновляет свои части. Это видно также и на животных, которые сохраняют себя только таким образом, что принимают пищу и выделяют экскременты [...]. Мы непрерывно меняемся, и это влечет за собою то, что к нам постоянно притекают новые атомы и что из нас истекают принятые уже раньше.

[...] Утверждение, что Вселенная находит свои пределы там, где прекращается действие наших чувств, противоречит всякому разуму, ибо чувственное восприятие является причиной того, что мы заключаем о присутствии тел; но его отсутствие, которое может быть следствием слабости наших чувств, а не отсутствия чувственного объекта, недостаточно для того, чтобы дать повод хотя бы для малейшего подозрения в том, что тела не существуют. Ибо если бы истина зависела от подобной чувственности, то все тела должны были быть такими и столь же близкими к нам и друг к другу, какими они нам кажутся. Но наша способность суждения показывает нам, что некоторые звезды нам кажутся меньшими на небе, и мы их относим к звездам четвертой и пятой величины, хотя они на самом деле гораздо крупнее тех звезд, которые мы относим ко второй или первой величине. Чувство не

способно оценить взаимоотношение между громадными расстояниями [...].

Эльпин. [...] Вы хотите сказать, что нет надобности принимать существование духовного тела за пределами восьмой или девятой сферы, но что тот же самый воздух, который окружает землю, луну и солнце, содержа их, распространяется до бесконечности и охватывает другие бесконечные созвездия и жизненные существа; что этот воздух является общим универсальным местом, бесконечное и обширное лоно которого содержит в себе всю бесконечную Вселенную, подобно тому как видимое нами пространство содержит громадные и многочисленные светила [...].

Филотей. [...] Мир является одушевленным телом, в нем имеются бесконечная двигательная сила и бесконечные предметы, на которые направлена эта сила, которые существуют дискретно, как мы это объяснили; ибо целое непрерывное неподвижно; в нем нет ни кругового движения, для которого необходим центр, ни прямолинейного движения, которое направлялось бы от одной точки к другой, так как в нем нет ни середины, ни конца [...].

ДИАЛОГ ТРЕТИЙ

[...] *Филотей.* [...] Кто понял движение этой мировой звезды, на которой мы обитаем, которая, не будучи прикреплена ни к какой орбите, вследствие внутреннего принципа, собственной души и своей собственной природы пробегает обширное поле вокруг солнца или вращается вокруг своего собственного центра, тот освободится от [...] заблуждения. Пред ним откроются врата понимания истинных принципов естественных вещей, и он будет шагать гигантскими шагами по пути истины. [...]

Покоя нет — все движется, вращаясь,
На небе иль под небом обретаясь.
И всякой вещи свойственно движенье...
Так море бурное колеблется волненьем,
То опускаясь вниз, то вверх идя горой,
Но остается все ж самим собой.
Один и тот же вихрь своим вращеньем
Всех наделяет тою же судьбой,

[...] Не противоречит разуму также, чтобы вокруг этого солнца кружились еще другие земли, которые незаметны для нас или вследствие большой отдаленности их, или вследствие их небольшой величины, или вследствие отсутствия у них больших водных поверхностей, или же вследствие того, что эти поверхности не могут быть обращены одновременно к нам и противоположно к солнцу, в каком случае солнечные лучи, отражаясь как бы в кристальном зеркале, сделали бы их видимыми для нас. [...]

Буркий. Другие миры, следовательно, так же обитаемы, как и этот?

Фракасторий. Если не так и не лучше, то во всяком случае не меньше и не хуже. Ибо разумному и живому уму невозможно вообразить себе, чтобы все эти бесчисленные миры, которые столь же великолепны, как наш, или даже лучше его, были лишены обитателей, подобных нашим или даже лучших; эти миры суть солнца или же тела, которым солнце посылает свои божественные и живительные лучи [...].

[...] Миры составлены из противоположностей, и одни противоположности, вроде земель и вод, живут и питаются другими противоположностями, а именно солнцами и огнями. Это, думаю, подразумевал тот мудрец, который говорил, что бог творит согласие среди возвышенных противоположностей, и другой мудрец, который говорил, что все существует благодаря спору согласных между собой и любви спорящих [4].

Буркий. Подобного рода утверждениями вы хотите перевернуть мир вверх дном.

Фракасторий. Тебе кажется, что было бы плохо, если бы кто-нибудь захотел перевернуть вверх дном перевернутый мир?

Буркий. Так вы желаете считать тщетными все эти усилия, труды, написанные в поте лица трактаты «о физических вопросах», «о небе и мирах», относительно которых ломали себе голову столько великих комментаторов, толкователей, глоссаторов, составителей компендиев и сумм, схолиастов, переводчиков, составителей вопросов и теорем, на которых построили свои

основы глубокие, тонкие, златоустые, великие, непобедимые, неопровержимые, ангельские, серафические, херувимские и божественные ученые? [5]

[...] Вы думаете, что Платон — невежда и Аристотель — осёл и что их последователи — глупцы, дураки и фанатики?

Фракасторий. Я не говорю, что эти жеребцы, а те ослы, что эти малые, а те большие обезьяны, что вы приписываете мне; но, как я вам говорил сначала, я их считаю героями земли. Однако я не хочу им верить без доказательств и соглашаться с их положениями, неверность которых доказана ясно и отчетливо, как вы могли сами убедиться, если только вы не слепы и не глухи.

Буркий. Но кто же будет судьей?

Фракасторий. Каждый регулированный опыт и живое суждение, каждая порядочная и менее упрямая личность [...].

ДИАЛОГ ЧЕТВЕРТЫЙ

[...] *Филотей.* [...] Если одно тело имеет более родственную природу с [...] камнем и более соответствует его стремлению к самосохранению, то он решится спуститься к нему кратчайшим путем. Ибо основным мотивом является не собственная сфера и не собственный состав, а стремление к самосохранению [...].

Внутренний основной импульс происходит не от отношений, которые тело имеет к определенному месту, определенной точке и своей сфере, но от естественного импульса искать то место, где оно может лучше и легче сохранить себя и поддержать свое настоящее существование; ибо к этому одному стремятся все естественные вещи, каким бы неблагородным ни было это стремление [...].

ДИАЛОГ ПЯТЫЙ

[...] *Филотей.* [...] Тяжесть или легкость суть не что иное, как стремление частей тел к собственному месту, содержащему и сохраняющему их, где бы оно ни бы-

ло, и что они перемещаются не вследствие различий в местоположении, но вследствие стремления к самосохранению, каковое в качестве внутреннего принципа толкает каждую вещь и ведет ее, если нет внешних препятствий, туда, где она лучше всего избегает противоположного и присоединяется к подходящему.

[...] Если, таким образом, тяжесть или легкость есть стремление к сохраняющему месту и бегство от противоположного, то ничто, помещенное в своем месте, не бывает тяжелым или легким; также ничто, удаленное от своего сохраняющего места или от противоположного ему, не становится тяжелым или легким до тех пор, пока не почувствует пользы от одного или отвращения к другому [...].

Вы видите еще, что не противоречит разуму наша философия, которая все сводит к одному принципу и к одной цели и заставляет совпадать противоположности таким образом, что существует общий носитель обеих [...].

[...] На этих мирах обитают живые существа, которые возделывают их, сами же эти миры — самые первые и наиболее божественные живые существа Вселенной; и каждый из них точно так же составлен из четырех элементов, как и тот мир, в котором мы находимся, с тем только отличием, что в одних преобладает одно активное качество, в других же — другое, почему одни чувствительны к воде, другие же к огню. Кроме четырех элементов, из которых составлены миры, существует еще эфирная область [...], безмерная, в которой все движется, живет и прозябает. Этот эфир содержит всякую вещь и проникает в нее [...], он называется обычно воздухом, который есть этот пар вокруг вод и внутри земли, заключенный между высочайшими горами, способный образовать густые тучи и бурные южные и северные ветры. Поскольку же он чист и не составляет части сложного, но есть то место, в котором содержатся и движутся мировые тела, он называется эфиром в собственном смысле слова (стр. 295—442).

ДОКУМЕНТЫ ВЕНЕЦИАНСКОЙ ИНКВИЗИЦИИ

ТРЕТИЙ ДОПРОС ДЖОРДАНО БРУНО
2 ИЮНЯ 1592 г.

[...] Добавил к вопросу: — Предметом всех этих книг[6], говоря вообще, являются предметы философии, — различные соответственно названию каждой отдельной книги, как это можно видеть из них. Во всех этих книгах я давал определения философским образом, в соответствии с принципами и с естественным светом, не выдвигая на первый план положения, которых надо придерживаться соответственно требованиям веры.

Я убежден, что в этих книгах не найдется таких мнений, на основании которых можно было бы заключить, что моим намерением было скорее опровергнуть религию, чем возвеличить философию, хотя я объяснял в них много враждебных вере взглядов, основанных на моем естественном свете.

Спрошенный: — Преподавал ли, признавал и обсуждал публично или частным образом в своих чтениях в различных городах, как сообщил в других своих показаниях, положения, противоречащие и враждебные католической вере и установлениям святой римской церкви?

Ответил: — Непосредственно я не учил тому, что противоречит христианской религии, хотя косвенным образом выступал против, как полагали в Париже, где мне [...] было признано допустимым защищать их, [тезисы], согласно естественным началам, но так, чтобы они не противоречили истине, согласно свету веры. На основании этого было разрешено излагать и объяснять книги Платона и Аристотеля, которые косвенно противоречат вере, но гораздо больше, чем положения, выставленные мною и защищавшиеся философским образом.

Со всеми этими тезисами можно ознакомиться на основании того, что напечатано в последних моих латинских книгах, изданных во Франкфурте под заглавиями: «О минимуме», «О монаде», «О безмерном и бесчисленном» и частично — «О построении образов». По каждой из этих книг можно ознакомиться с взглядами, которых я придерживаюсь.

В целом мои взгляды следующие. Существует бесконечная Вселенная, созданная бесконечным божественным могуществом. Ибо я считаю недостойным благости и могущества божества мнение, будто оно, обладая способностью создать, кроме этого мира, другой и другие бесконечные миры, создало конечный мир.

Итак, я провозглашаю существование бесчисленных отдельных миров, подобных миру этой Земли. Вместе с Пифагором я считаю ее светилом, подобным Луне, другим планетам, другим звездам, число которых бесконечно. Все эти небесные тела составляют бесчисленные миры. Они образуют бесконечную Вселенную в бесконечном пространстве. Это называется бесконечной Вселенной, в которой находятся бесчисленные миры. Таким образом, есть двоякого рода бесконечность — бесконечная вели-

чина Вселенной и бесконечное множество миров, и отсюда косвенным образом вытекает отрицание истины, основанной на вере.

Далее, в этой Вселенной я предполагаю универсальное провидение, в силу которого все существующее живет, развивается, движется и достигает своего совершенства.

Я толкую его двумя способами. Первый способ — сравнение с душой в теле; она — вся во всем и вся в каждой любой части. Это, как я называю, есть природа, тень и след божества.

Другой способ толкования — непостижимый образ, посредством которого бог, по сущности своей, присутствию и могуществу, существует во всем и над всем не как часть, не как душа, но необъяснимым образом.

Далее, я полагаю, вместе с богословами и величайшими философами, что в божестве все его атрибуты составляют одно и то же. Я принимаю три атрибута: могущество, мудрость и благость, иначе говоря, — ум, интеллект и любовь, благодаря которым вещи имеют, во-первых, существование (действие разума), далее — упорядоченное и обособленное существование (действие интеллекта) и, в-третьих, согласие и симметрию (действие любви). Я полагаю, что оно находится во всем и над всем. Подобно тому как ни одна вещь не может существовать без того, чтобы не быть причастной бытия, а бытие не может существовать без сущности и ни один предмет не может быть прекрасным без присутствия красоты, точно так же ни одна вещь не может быть обособлена от божественного присутствия.

[...] Что же касается духа божия в третьем лице, то я не мог понять его в согласии с тем, как в него надлежит веровать, но принимал согласно пифагорейскому взгляду, находящемуся в соответствии с тем, как понимал его Соломон. А именно, я толкую его как душу Вселенной, или присутствующую во Вселенной, как сказано в Премудрости Соломона: «Дух господень наполнил круг земной и то, что объемлет все». Это согласуется с пифагорейским учением [...].

От этого духа, называемого жизнью Вселенной, происходит, далее, согласно моей философии, жизнь и душа всякой вещи, которая имеет душу и жизнь, которая поэтому, как я полагаю, бессмертна, подобно тому как бессмертны по своей субстанции все тела, ибо смерть есть не что иное, как разъединение и соединение. Это учение изложено, по-видимому, в Екклезиасте, там, где говорится: «Нет ничего нового под солнцем. Что такое то, что есть? — То, что было...» (стр. 342—344).

ЧЕТВЕРТЫЙ ДОПРОС ДЖОРДАНО БРУНО
2 ИЮНЯ 1592 г.

[...] Ему сказано: — Убеждены ли вы в том, что души бессмертны и не переходят из одного тела в другое, как, по имеющимся сведениям, вы говорили?

О т в е т и л: — Я держался и держусь мнения, что души бессмертны, представляют собой подлинные существа, самостоятельные субстанции, т. е. интеллектуальные души. Говоря по-католически, они не переходят из одного тела в другое, но идут в рай, чистилище или ад. Однако я обдумывал это учение с точки зрения философии и защищал тот взгляд, что если душа может существовать без тела или находиться в одном теле, то она может находиться в другом теле так же, как в этом, и переходить из одного тела в другое. Если это неверно, то, во всяком случае, весьма правдоподобно и соответствует взгляду Пифагора (стр. 350).

ПЯТЫЙ ДОПРОС ДЖОРДАНО БРУНО 3 ИЮНЯ 1592 г.

[...] С п р о ш е н н ы й: — Держался ли обвиняемый некоторого мнения относительно сотворения души и происхождения людей? Какого именно?

О т в е т и л: — В этом частном вопросе я держался того взгляда, который соответствует католической вере.

Е м у с к а з а н о: — Не припоминаете ли вы, что говорили, думали или верили, будто люди рождаются в разврате, как все остальные животные, и что это состояние началось еще со времени потопа?

О т в е т и л: — Я полагаю, что таково мнение Лукреция. Я читал об этом взгляде и слышал, как его излагают, но не выдавал за свой собственный взгляд, не держался его и не признавал. Когда же я обсуждал этот взгляд в своих чтениях, то излагал мнение Лукреция, Эпикура и подобных им. Это мнение не согласуется с моей философией и не может быть выведено из ее оснований и заключений, как в этом легко может убедиться тот, кто читал ее. [...]

С п р о ш е н н ы й: — Думал ли и говорил, будто деятельность мира управляется судьбой, отрицая провидение божье?

О т в е т и л: — Этого нельзя найти в моих словах, ни тем менее в моих книгах. Я не говорил и не писал, будто деятельность мира управляется судьбой, а не провидением божьим. Вы найдете, наоборот, в моих книгах взгляд, что я признаю провидение и свободную волю. Само собой разумеется, что признание свободной воли несовместимо с признанием судьбы[7] (стр. 359—360).

БЁМЕ

Якоб Бёме (1575—1624) — немецкий философ, мистический пантеист. Родился в зажиточной крестьянской семье. По профессии сапожник. Систематического образования не получил. Написал по-немецки ряд философских произведений, среди них «Аврора, или Утренняя заря в восхождении...» (1612), «Теософ-

ские вопросы» (1624), «О трех принципах божественной сущности» (впервые издано в 1660 г.).

Публикуемые ниже отрывки заимствованы из первого произведения по изданию: Я. Бёме. Aurora, или Утренняя заря в восхождении. Перевод Алексея Петровского. М., 1914.

Полное название этого труда Бёме: «Аврора, или Утренняя заря в восхождении, то есть, Корень или мать философии, астрологии и теологии, на истинном основании, или Описание природы, как все было, и как все стало в начале: как природа и стихии стали тварными, также об обоих качествах, злом и добром, откуда все имеет свое начало, и как пребывает и действует ныне, и как будет в конце сего времени; также о том, каковы царства бога и ада, и как люди в каждом из них действуют тварно; все на истинном основании и в познании духа, в побуждении божием, прилежно изложено ЯКОВОМ БЕМЕ, в Герлице, в лето христово 1612, возраста же его на 37 году, во вторник в Троицын день». Подбор И. Н. Неманова.

AURORA, ИЛИ УТРЕННЯЯ ЗАРЯ В ВОСХОЖДЕНИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА К БЛАГОСКЛОННОМУ ЧИТЕЛЮ[...]

[...] Я уподобляю всю философию, астрологию и теологию, вместе с матерью их, драгоценному дереву, растущему в прекрасном саду.

[...] Земля же, на которой стоит дерево, непрерывно дает ему сок, откуда дерево имеет свое качество жизни; а дерево растет в себе самом от сока земли, и становится большим, и широко раскидывает ветви свои. [...]

И как земля силою своею трудится над деревом, чтобы оно росло и возрастало; так и дерево со всеми ветвями своими непрестанно трудится изо всей своей мощи, чтобы всегда приносить много добрых плодов.

[...] Теперь заметь, что ознаменовал я этим подобием: сад этого дерева знаменует мир; почва — природу; ствол дерева — звезды; ветви — стихии; плоды, растущие на этом дереве, знаменуют людей; сок в дереве знаменует ясное божество. Теперь, люди созданы из природы, звезд и стихий: бог же, творец, господствует во всех, подобно как сок в целом дереве (стр. 3—4).

[...] Небесное и адское царство в природе всегда и всюду боролись между собою и пребывали в великом труде, подобно жене в родах (стр. 7).

Но вот я дал этой книге наименование: К о р е н ь и л и М а т ь ф и л о с о ф и и, а с т р о л о г и и и т е о л о г и и. Слушай же теперь, чтобы знать, о чем в этой книге речь:

1) При помощи философии говорится о б о ж е с т в е н н о й с и л е, о том, что есть бог, и каковы природа, звезды и стихии в существе божьем, и откуда всякая вещь имеет свое происхождение, как устроены небо и земля, а также ангелы, люди и

дьяволы, небо и ад, и все, что тварно; также о том, что суть оба качества в природе; все это на истинном основании, в познании духа, в побуждении и движении божьем.

[...] 2) При помощи астрологии говорится о силах природы, звезд и стихий, как из них возникли все твари и как они все побуждают, всем правят и во всем действуют; и как злое и доброе ими производится в людях и зверях: откуда происходит, что злое и доброе господствуют и суть в сем мире; и как состоят в нем царства ада и неба.

[...] Не в том мое намерение, чтобы описать бег, место или имя всех звезд или как бывают у них в течение года соединения или противостояния или квадратуры и тому подобное, как они действуют на протяжении каждого года и часа.

[...] Все это исследовано за долгие годы премудрыми и разумными учеными людьми, прилежным наблюдением, и подмечанием, и глубоким размышлением, и исчислением. Я же этому не учился и не изучал и представляю речь об этом ученым; но мое намерение в том, чтобы писать по духу и смыслу, а не по наблюдению.

[...] 3) При помощи теологии говорится о царстве Христа, каково оно и как противопоставлено царству ада, а также как оно в природе борется и сражается с царством ада; и как люди верою и духом могут побеждать царство ада, и торжествовать в божественной силе, и получать вечное блаженство, и достигать его как победы в борьбе; и как человек действием адского качества сам ввергает себя в погибель, и какой будет обоим наконец исход.

[...] Самое верхнее заглавие — Утренняя заря в восхождении есть mysterium, тайна, сокрытая от умных и мудрых в сем мире, которую им самим придется испытать в скором времени. Для тех же, что читают эту книгу в простоте, с вожделением святого духа, возлагают упование свое на одного только бога, оно будет не тайной, но открытым познанием.

[...] И я не восходил также на небо, и не видел всех дел и творений божьих; но оное небо открылось в моем духе, дабы я в духе познавал дела и творения божьи; также и воля на то не есть моя природная воля, но побуждение духа; и немало пришлось мне потерпеть при этом и поражений от дьявола.

[...] Но дух человека произошел не из одних только звезд и стихий; в нем сокрыта также и искра от света и силы божьих. Не праздное слово читаем в книге Бытия (1, 27): бог сотворил человека в образ себе, в образ богу сотворил он его; ибо смысл его именно тот, что из всего существа божья сотворен человек.

Тело из стихий; потому должно оно иметь стихийную пищу, душа же имеет свое происхождение не от одного только тела, и хотя она возникает в теле, и первое начало ее — тело, однако она имеет в себе источник свой также и извне, чрез воздух; и господствует в ней дух святой, по тому роду и образу, как он все наполняет, и как все в боге, и сам бог все.

[...] И ради того, что дух святой пребывает в душе тварно, как собственность души, простирает она исследование свое до

самого божества, а также и в природу: ибо она имеет источник свой и происхождение из всего существа божьего. Когда она бывает возжена святым духом, то видит, что делает отец ее бог, подобно как сын видит в дому, что делает отец; она член или дитя в дому небесного отца (стр. 19—22).

ГЛАВА I

ОБ ИССЛЕДОВАНИИ БОЖЕСТВЕННОГО СУЩЕСТВА В ПРИРОДЕ

Об обоих качествах

[...] Два качества, одно доброе и другое злое, которые в сем мире во всех силах, в звездах и стихиях, равно и во всех тварях, неразлучно одно в другом, как нечто единое; и нет такой твари во плоти в природной жизни, которая не имела бы в себе обоих качеств.

[...] Здесь надо рассмотреть теперь, что означает или есть слово «качество». Качество есть подвижность, течение или побуждение всякой вещи, каков, например, зной, который жжет, поедает и приводит в движение все, что в него попадает и что не одного с ним свойства. И он же в свой черед освещает и согревает все, что холодно, влажно и темно, и делает мягкое твердым. Но он содержит в себе еще два вида, а именно свет и яростность; о них надо заметить следующее:

[...] Свет, или сердце зноя, сам по себе есть приятное, радостное зрелище, сила жизни, освещение и зрение вещи, находящейся вдали, и часть или источник небесного царства радости. Ибо он делает в сем мире все живым и подвижным; всякая плоть, равно как и деревья, листва и трава, растет в сем мире силою света и в нем имеет свою жизнь, как в добре.

[...] Но зной содержит в себе в свой черед и яростность, так что жжет, поедает и истребляет; эта яростность течет, движется и воздвигается в свет и делает свет подвижным; и они борятся и сражаются между собою в своем двойном источнике, как нечто единое; и они, действительно, суть нечто единое, но имеют двойной источник (стр. 25—26).

ГЛАВА XIX

О СОТВОРЕННОМ НЕБЕ И ОБ ОБРАЗЕ ЗЕМЛИ И ВОДЫ, А ТАКЖЕ О СВЕТЕ И ТЬМЕ

О небе

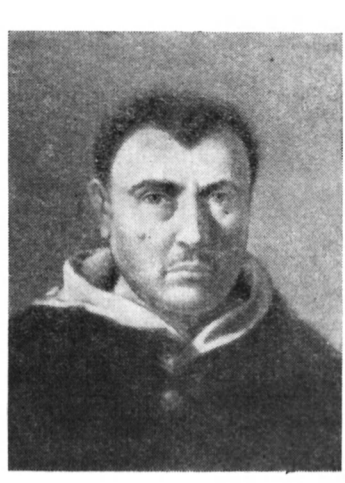
[...] Так как я находил, что во всех вещах было злое и доброе, в стихиях, равно как и в твари, и что в сем мире безбожному жилось так же хорошо, как и благочестивому, а также что лучшими странами владели варварские народы и что

счастье благоприятствовало им еще лучше, нежели благочестивым [...], то это ввергло меня в совершенную меланхолию и сильную печаль и не могло меня утешить никакое Писание, которое было мне, однако, весьма хорошо знакомо; причем, конечно, не оставался праздным и дьявол, нередко внушавший мне языческие мысли, о которых я здесь умолчу (стр. 271).

КАМПАНЕЛЛА

Томмазо Кампанелла (1568—1639) — итальянский философ, утопический коммунист. Родился в Калабрии, на юге Италии, в юности поступил в монастырь ордена доминиканцев, где изучал произведения античных и средневековых мыслителей (особенно Аристотеля и Фомы Аквинского), натурфилософов эпохи Возрождения (особенно Телезио), а также астрологов. Первое произведение — «Философия, доказанная ощущениями» (на латинском языке, 1591). В дальнейшем стал одним из руководителей заговора, целью которого было свержение испанского гнета в Неаполитанском королевстве и установление здесь теократической республики. Раскрытие заговора повлекло в 1602 г. к осуждению Кампанеллы на пожизненное заключение. В тюрьмах Южной Италии он провел 27 лет, вынес очень тяжелые пытки и, несмотря на это, написал ряд философских произведений. Важнейшее из них — знаменитый «Город Солнца». Написанное в начале XVII в. на итальянском языке, оно в 1613 г. было переведено самим автором на латинский язык, но было опубликовано только в 1623 г. за пределами Италии (во Франкфурте). Из других философских сочинений Кампанеллы (все они написаны на латинском языке) наиболее значительны «Об ощущении вещей и о магии» (1620) и «Защита Галилея» (1622). После освобождения из тюремного заключения в 1629 г. бежал во Францию, где и умер. В этот период были опубликованы «Побежденный атеизм» (1631), «Три части универсальной философии, или учения о метафизических вещах» (1638) и ряд других произведений. В настоящей подборке текстов Кампанеллы публикуются отрывки из произведения «Об ощущении вещей и о магии», характеризующие гносеологические позиции философа. Эти отрывки даются в переводе А. М. Водена по 1-му тому «Книги для чтения по истории философии» под ред. А. М. Деборина (М., 1924). Больше всего в нашем издании приводится отрывков из «Города Солнца» (в пер. Ф. А. Петровского) и трактата «О наилучшем государстве» (в переводе М. Л. Абрамсон), представляющего собой обоснование и исполнение философских и социально-политических идей «Города Солнца». Эти отрывки публикуются по изданию: К а м п а н е л л а. «Город Солнца». М., 1954. Из того же издания заимствованы некоторые сонеты Кампанеллы (или части из них) в пер. С. В. Шервинского, ярко характеризующие его общефилософское и социальное мировоззрение. Интересующемуся читателю

мы рекомендуем также «Предисловие» Кампанеллы к его первому произведению — «Философия, доказанная ощущениями». Впервые на русском языке оно опубликовано в качестве приложения к книге А. Х. Горфункеля «Кампанелла» (М., 1969).



ГОРОД СОЛНЦА

Мореход

Верховный правитель у них — священник, именующийся на их языке «Солнце», на нашем же мы называли бы его Метафизиком. Он является главою всех и в светском и в духовном, и по всем вопросам и спорам он выносит окончательное решение. При нем состоят три соправителя: Пон, Син и Мор, или, по-нашему, Мощь, Мудрость и Любовь [1].

В ведении Мощи находится все касающееся войны и мира [...].

Ведению Мудрости подлежат свободные искусства, ремесла и всевозможные науки, а также соответственные должностные лица и ученые, равно как и учебные заведения. Число подчиненных ему должностных лиц соответствует числу наук: имеется Астролог, также и Космограф, Геометр, Историограф, Поэт, Логик, Ритор, Грамматик, Медик, Физик, Политик, Моралист. И есть у них всего одна книга иод названием «Мудрость», где удивительно сжато и доступно изложены все науки. Ее читают народу согласно обряду пифагорейцев (стр. 39).

Ведению Любви подлежит, во-первых, деторождение и наблюдение за тем, чтобы сочетание мужчин и женщин давало наилучшее потомство. И они издеваются над тем, что мы, заботясь усердно об улучшении пород собак и лошадей, пренебрегаем в то же время породой человеческой. [...]

Метафизик же наблюдает за всем этим при посредстве упомянутых трех правителей, и ничто не совершается без его ведома. Все дела их республики обсуждаются этими четырьмя лицами, и к мнению Метафизика присоединяются во взаимном согласии все остальные. [...]

Философский образ жизни общинной [...], общность жен [...] принята на том основании, *что у них все общее.* Распределение всего находится в руках должностных лиц; но так как знания, почести и наслаждения являются общим достоянием, то никто не может ничего себе присвоить. [...]

Когда мы отрешимся от себялюбия, у нас остается только любовь к общине (стр. 44—45).

Также надо знать и науки физические, и математические, и астрологические. [...] Но преимущественно перед всем необходимо постичь метафизику и богословие; познать корни, основы и доказательства всех искусств и наук; сходства и различия в вещах; необходимость, судьбу и гармонию мира; мощь, мудрость и любовь в вещах и в боге; разряды сущего и соответствия его с вещами небесными, земными и морскими и с идеальными в боге, насколько это постижимо для смертных, а также изучить пророков и астрологию (стр. 51).

[...] Тот, кто занимается лишь одной какой-нибудь наукой, ни ее как следует не знает, ни других. И тот, кто способен только к одной какой-либо науке, почерпнутой из книг, тот невежествен и косен. Но этого не случается с умами гибкими, восприимчивыми ко всякого рода занятиям и способными от природы к постижению вещей, каковым необходимо и должен быть наш ⊙ (стр. 53).

Итак, производство потомства имеет в виду интересы государства, а интересы частных лиц — лишь постольку, поскольку они являются частями государства (стр. 67).

[...] В Городе Солнца, где обязанности, художества, труды и работы распределяются между всеми, каждому приходится работать не больше четырех часов в день; остальное время проводится в приятных заня-

тиях науками, собеседовании, чтении, рассказах, письме, прогулках, развитии умственных и телесных способностей, и все это делается радостно. [...]

Они утверждают, что крайняя нищета делает людей негодяями, хитрыми, лукавыми, ворами, коварными, отверженными, лжецами, лжесвидетелями и т. д., а богатство — надменными, гордыми, невеждами, изменниками, рассуждающими о том, чего они не знают, обманщиками, хвастунами, черствыми, обидчиками и т. д. Тогда как община делает всех одновременно и богатыми, и вместе с тем бедными: богатыми — потому что у них есть все, бедными — потому что у них нет никакой собственности; и поэтому не они служат вещам, а вещи служат им. И поэтому они всячески восхваляют благочестивых христиан и особенно превозносят апостолов [2] (стр. 70—71).

Смерти они совершенно не боятся, так как верят в бессмертие души и считают, что души, выходя из тела, присоединяются к добрым или злым духам сообразно своему поведению во время земной жизни. Хотя они и примыкают к брахманам и пифагорейцам, но не признают переселения душ, за исключением только отдельных случаев по воле бога. И они беспощадно преследуют врагов государства и религии как недостойных почитаться за людей (стр. 74—75).

[...] Тот, кто знает большее число искусств и ремесел, пользуется и бóльшим почетом; к занятию же тем или иным мастерством определяются те, кто оказывается к нему наиболее способным. [...] Благодаря такому распорядку работ всякий занимается не вредным для него трудом, а, наоборот, развивающим его силы (стр. 84).

Они утверждают, что весь мир придет к тому, что будет жить согласно их обычаям, и поэтому постоянно допытываются, нет ли где-нибудь другого народа, который бы вел жизнь еще более похвальную и достойную [...].

Они считают, что в первую очередь надо заботиться о жизни целого, а затем уже его частей (стр. 89).

Лица, стоящие во главе отдельных наук, подчинены правителю Мудрости, кроме Метафизика, который

есть сам ⊙, главенствующий над всеми науками, как архитектор: для него было бы постыдно не знать чего-либо доступного смертным. Таким образом, под началом Мудрости находятся: Грамматик, Логик, Физик, Медик, Политик, Этик, Экономист, Астролог, Астроном, Геометр, Космограф, Музыкант, Перспективист, Арифметик, Поэт, Ритор, Живописец, Скульптор (стр. 96).

Законы их немногочисленны, кратки и ясны. Они вырезаны все на медной доске у дверей храма, то есть под колоннадой; и на отдельных колоннах можно видеть определение вещей в метафизическом, чрезвычайно сжатом стиле; именно: что́ такое бог, что́ такое ангел, мир, звезда, человек, рок, доблесть и т. д. Все это определено очень тонко. Там же начертаны определения всех добродетелей (стр. 100).

Памятники в честь кого-нибудь ставятся лишь после его смерти. Однако еще при жизни заносятся в книгу героев все те, кто изобрел или открыл что-нибудь полезное или же оказал крупную услугу государству либо в мирном, либо в военном деле (стр. 107). Они признают, что чрезвычайно трудно решить, создан ли мир из ничего, из развалин ли иных миров или из хаоса, но считают не только вероятным, а, напротив, даже несомненным, что он создан, а не существовал от века. Поэтому и здесь, как и во многом другом, ненавидят они Аристотеля, которого называют логиком, а не философом, и извлекают множество доказательств против вечности мира на основании аномалий[3]. Солнце и звезды они почитают как живые существа, как изваяния бога, как храмы и живые небесные алтари, но не поклоняются им. Наибольшим же почетом пользуется у них солнце (стр. 109).

Они признают два физических начала всех земных вещей: солнце — отца и землю — мать. Воздух считают они нечистою долею неба, а весь огонь — исходящим от солнца. Море — это пот земли или истечение раскаленных и расплавленных ее недр и такое же связующее звено между воздухом и землею, как кровь между телом и духом у живых существ. Мир — это огромное живое существо, а мы живем в его чреве, по-

добно червям, живущим в нашем чреве. И мы зависим не от промысла звезд, солнца и земли, а лишь от промысла божия, ибо в отношении к ним, не имеющим иного устремления, кроме своего умножения, мы родились и живем случайно, в отношении же к богу, которого они являются орудиями, мы в его предведении и распорядке созданы и предопределены к великой цели. [...] Они непреложно веруют в бессмертие душ, которые после смерти присоединяются к сонму добрых или злых ангелов в зависимости от того, каким из них уподобились в делах своей земной жизни, ибо все устремляется к себе подобному. [...]

Относительно существования иных миров за пределами нашего они находятся в сомнении, но считают безумием утверждать, что вне его ничего не существует, ибо, говорят они, небытия нет ни в мире, ни за его пределами, и с богом, как с существом бесконечным, никакое небытие несовместимо.

Начал метафизических, полагают они, два: сущее, то есть вышнего бога, и небытие, которое есть недостаток бытийности и необходимое условие всякого физического становления; ибо то, что есть, не становится и, следовательно, того, что становится, раньше не было. Далее, от наклонности к небытию рождаются зло и грех; грех имеет, таким образом, не действующую причину, а причину недостаточную. Под недостаточной же причиной понимают они недостаток мощи, или мудрости, или воли. Именно в этом и полагают они грех. [...]

Таким образом, все существа метафизически состоят из мощи, мудрости и любви, поскольку они имеют бытие, и из немощи, неведения и ненависти, поскольку причастны небытию; и посредством первых стяжают они заслуги, посредством последних — грешат: или грехом природным — по немощи или неведению, или грехом вольным и умышленным, либо трояко: по немощи, неведению и ненависти, либо по одной ненависти. Ведь и природа в своих частных проявлениях грешит по немощи или неведению, производя чудовищ. Впрочем, все это предусматривается и устрояется богом, ни к какому небытию не причастным, как суще-

ством всемогущим, всеведущим и всеблагим. Поэтому в боге никакое существо не грешит, а грешит вне бога. Но вне бога мы можем находиться только для себя и в отношении нас, а не для него и в отношении к нему; ибо в нас заключается недостаточность, а в нем — действенность. Поэтому грех есть действие бога, поскольку он обладает существенностью и действенностью; поскольку же он обладает несущественностью и недостаточностью, в чем и состоит самая природа греха, он в нас и от нас, ибо мы по своему неустроению уклоняемся к небытию (стр. 112—115).

Гостинник

Вижу я отсюда, что мы сами не ведаем, что́ творим, но служим орудиями бога: люди ищут новые страны в погоне за золотом и богатством, а бог преследует высшую цель; солнце стремится спалить землю, а вовсе не производить растения, людей и т. д., но бог использует самую битву борющихся к их процветанию. Ему хвала и слава.

Мореход

О, если бы ты только знал, что говорят они на основании астрологии, а также и ваших пророков о грядущем веке и о том, что в наш век совершается больше событий за сто лет, чем во всем мире совершилось их за четыре тысячи; что в этом столетии вышло больше книг, чем вышло их за пять тысяч лет [4]; что́ говорят они об изумительном изобретении книгопечатания, аркебузов и применении магнита — знаменательных признаках и в то же время средствах соединения обитателей мира в единую паству, а также о том, как произошли эти великие открытия [...]. Они уже изобрели искусство летать — единственно, чего, кажется, недоставало миру, а в ближайшем будущем ожидают изобретения подзорных труб, при помощи которых будут видимы скрытые звезды, и труб слуховых, посредством которых слышна будет гармония неба (стр. 119—121).

Они неоспоримо доказывают, что человек свободен, и говорят, что если в течение сорокачасовой жесточайшей пытки, какою мучили одного почитаемого ими философа враги [5], невозможно было добиться от него на допросе ни единого словечка признания в том, чего от него добивались, потому что он решил в душе молчать, то, следовательно, и звезды, которые воздействуют издалека и мягко, не могут заставить нас поступать против нашего решения (стр. 124).

О НАИЛУЧШЕМ ГОСУДАРСТВЕ

Мы же изображаем наше Государство не как государственное устройство, данное Богом, но открытое посредством философских умозаключений, и исходим при этом из возможностей человеческого разума, чтобы показать, что истина Евангелия соответствует природе (стр. 134).

Поскольку мы неизменно избегали крайностей, мы все приводили к умеренности, в которой заключается добродетель. И поэтому ты не сможешь вообразить более счастливое и снисходительное государство. И наконец, пороки, которые замечались в государствах Миноса, Ликурга, Солона, Харонда, Ромула, Платона, Аристотеля и других созидателей государств, уничтожены в нашем Городе Солнца, как ясно каждому, кто хорошо рассмотрит его, ибо все наилучшим образом предусмотрено, поскольку этот Город зиждется на учении о метафизических первоосновах бытия, в котором ничто не забыто и не упущено. [...]

Если бы мы и не смогли претворить полностью в жизнь идею такого государства, все же написанное нами отнюдь не было бы излишним, поскольку мы предлагаем образец для посильного подражания. А что такая жизнь к тому же возможна, показала община первых христиан, существовавшая при Апостолах [...]. Такова же была жизнь клириков вплоть до папы Урбана I, даже при св. Августине, и в наше время — жизнь монахов, которую св. Златоуст считал возможным распространить на все Государство. И я надеюсь, что такой образ жизни восторжествует в будущем,

после гибели Антихриста[6], как указано у пророков (стр. 137—138).

И хотя государства под тропиками не могли бы иметь многочисленное население, но мы описываем и стремимся не к величине государства, которая большей частью проистекает из честолюбия и алчности, а к нравственности, на которой покоится Город Солнца (стр. 140).

Как сказал Правовед[7], «естественное право — это право, которому природа обучила всех животных». Поэтому вернее верного, что, согласно естественному праву, все является общим (стр. 151).

Итак, в нашем Государстве находит успокоение совесть, уничтожается жадность — корень всех зол, и обман [...], и кражи, и грабежи, и излишество, и уничижение бедных, а также невежество [...], уничтожаются также излишние заботы, труды, деньги, которые добывают купцы, скупость, гордость и другие пороки, которые порождаются разделением имуществ, а равным образом — себялюбие, вражда, зависть, козни, как уже было показано. Вследствие распределения государственных должностей соответственно природным способностям мы достигаем искоренения зол, которые проистекают из неследования должностей, из их выборности и из честолюбия, как учит св. Амвросий, говоря о государстве пчел. И мы подражаем природе, которая ставит начальниками наилучших, как это происходит у пчел, ибо если мы и прибегаем к избранию, однако оно согласно с природой, а не является произвольным: это означает, что мы избираем того, кто возвышается благодаря своим естественным и моральным добродетелям (стр. 154—155). В нашем Государстве должности доставляются исходя из практических навыков и образованности, а не из благосклонности и родственных отношений, ибо мы свели на нет родственные связи (стр. 157).

ОБ ОЩУЩЕНИИ ВЕЩЕЙ

Ощущение есть чувствование возбуждения, сопровождаемое умозаключением относительно действительно существующего пред-

мета, а не представление о чистой потенции.

Ясно, что ощущение есть возбуждение чувств. Ведь, когда я ощущаю тепло или холод, я сам становлюсь теплым или холодным, и тепло или холод не ощущаются, если они не способны производить впечатление и действовать.

[...] Ощущение есть не только возбуждение, но и выражаемое в понятии знание о предмете, вызывающем возбуждение на основании производимого им возбуждения; и оно сопровождается столь быстро совершающимся процессом умозаключения, что этот процесс не замечается. Ведь суждение о целом огне по части теплоты или света есть силлогизм.

[...] Память есть предвосхищение ощущения: воспоминание же есть возбуждение его в подобном ему ощущении. Умозаключение же есть ощущение подобного в подобном и, сколько в мире оказывается родов сходств, или сущностей, или количества, или качества, или деятельности, или возбуждения, или действия, или места, или времени, или положения, или причины, или фигуры, или цвета, столько же существует и умозаключений и силлогизмов. И у всех животных, у которых есть свободная душа в особенных вместилищах, есть и память и способность к образованию представлений. Не так обстоит дело у растений, потому что им досталась в удел душа, стесненная и нечувствительная. И душа есть теплый телесный дух, тонкий, подвижной, способный быстро испытывать возбуждение и чувствовать, подобно огню, как мы доказали во второй книге. Итак, душа является не чистой потенцией, подобно материи, как полагает Аристотель, а тонким предметом, способным быть возбуждаемым всяким несходным с ним предметом, но не предметом, совершенно похожим на нее. Поэтому душа менее способна ощущать душу и воздух, и, следовательно, она не является чистою, все воспринимающей потенцией. А разум, которым бог наделяет людей, одарен не только этою чувствительностью, памятью и животными, чувственными представлениями, но, как будет выяснено, и более божественными и высокими способностями. Итак, если ощущение есть возбуждение и все основные элементы возбуждаются, то все они и ощущают. [...] Ощущение есть не только возбуждение, но и сознание возбуждения, и суждение о предмете, вызывающем возбуждение. Если это ощущение способствует сохранению индивидуума и приятно, то оно вызывает влечение и желание, если же оно болезненно и производит разрушительное действие, то мы отказываемся от него и оно отвергается.

ОБ ОЩУЩЕНИИ, ПРИСУЩЕМ МАТЕРИИ

Мы признаем всеобщую материю, — являющуюся местом всех форм, подобно тому как пространство является местом, в котором находятся все материи, — телесной массой. Ведь Аверроэс и другие впервые стали утверждать, что та материя,

которую признают перипатетики и которая не является чем-нибудь конкретным и не допускает ни количественных, ни качественных определений, оказывается существующей только в уме. Если же она существует в уме, то она никоим образом не может лежать в основе вещей, возникающих вне ума. [...] Всякое существо охотно испытывает такие воздействия и возбуждения со стороны других существ, которые способствуют его натуре. Этим объясняется мнение Платона и Аристотеля, что материя испытывает столь страстное влечение к формам, как женщина к мужчине, потому что ее совершенство состоит в том, чтобы украшаться формами, причастными к божественной красоте. Итак, сама она чувствует, так как испытывает влечение. Ведь всякое влечение возникает благодаря познанию (стр. 163—166).

[...] Так как возбуждение является ощущением, а сама материя в высшей степени способна к возбуждению, то она способна и к ощущению и даже к пониманию (утверждает Давид де-Динандо), а потому он и полагал, что материя есть бог, хотя и несовершенно. Ведь у нас понимание есть акт, а не возбуждение, хотя оно и следует за возбуждением; в боге же оно является актом без всякого возбуждения. [...]

РАЗЛИЧНЫЕ ВИДЫ ОЩУЩЕНИЯ И СМЫСЛА СВИДЕТЕЛЬСТВУЮТ ОБ ЕДИНОМ ОЩУЩЕНИИ ВО ВСЕМ

Те вещи, которые нас не касаются и не производят на нас впечатления, вовсе не ощущаются. Такие вещи, которые находятся на очень далеком расстоянии от нас и никогда не приближаются к нам, и такие, которые не способны физически касаться нас, считаются совершенно неизвестными. Если же они в каком-нибудь отношении сходны с вещами, касавшимися нас, то они познаются по аналогии. Это мы называем ощущением, испытываемым по аналогии; другие же называют это умозаключением, так как душа, познавая, переходит от подобного к подобному. А когда воспроизводятся признаки или воспроизводится исчезнувшее представление при виде чего-либо подобного, вызывающего в нас исчезнувшее представление, то мы называем это воспроизведением ощущения, а другие называют это воспоминанием. [...] В мире не существует лжи и обмана, так как всякая вещь такова, какова она сама по себе, а не по отношению к нам.

[...] Итак, он, [человек], придумывает более общие имена для всех предметов, менее общие для многих предметов и собственные имена для индивидуумов. А именно, так как все вещи являются предметами, он сказал: существо. Так как одни и те же предметы, производящие на него сходное впечатление, в то же время и неодинаково действуют на него, он отметил и это различие, дав им неодинаковые и различные имена, и стал говорить о существах телесных и нематериальных, живых и неживых, чувствующих и растениях, разумных и неразумных,

а индивидуумам он стал приписывать последние отличительные признаки, назвав их Петром, Павлом и т. д.

Далее, все мысли этого рода должны вытекать из природы вещей. Ведь таким образом теплота дает возможность судить не только об одном холоде, но по этому одному холоду и о всех подобных ему видах холода. В этом-то и состоит умозаключение. И лошадь знает не один только этот ячмень и не одну только лошадь, но всех подобных по признакам и по виду она считает лошадьми. Но и у существ признаются сходства и различия; и те существа умнее, которые умеют лучше различать и комбинировать без ошибок, т. е. не соединяя вместе разнородные предметы, что происходило бы в том случае, если бы, например; кто-нибудь сказал: осел есть человек или: золотая гора, и не разъединяя таких предметов, которые соединены, например, говоря: свет не светел, солнце не горячо, огонь не ощущается. Между предметами совершается общее и взаимное оповещение, которое происходит благодаря соприкосновению: так воздух, прикасающийся к другому воздуху, ощущает его возбуждение, так как приходит в движение вследствие его движения, становится холодным благодаря его охлаждению или нагревается им. И звезды, испуская лучи одна по направлению к другой, обмениваются мыслями.

[...] Ведь речь является неудобным способом выражения мыслей, гораздо более медленным, чем выражение мысли предметов, свободных от грубой телесности. Так, ангелы и демоны, сразу понимающие взаимные мысли, выражают тысячу мыслей, в то время как мы выражаем словом одну мысль. И насколько писание быстрее ваяния, речь быстрее писания, познание быстрее слова, настолько же, и даже в гораздо большей степени, быстрее происходит у них выражение их мыслей.

Так как все существа касаются друг друга, а предметы, которых они не касаются, сходны с теми, которых они касаются, то все они ощущают друг друга или непосредственно, или руководясь аналогией. Но умозаключение весьма сходно с ощущением; предвосхищенное ощущение есть память, а воспроизведенное ощущение есть воспоминание; ощущение многого сходного, как единого, есть понимание. Но название «ум» стало наконец применяться к человеческой мысли, равно как и умозаключение, которое есть разумное мышление. А слово «дух», которое есть название ветров, применяется к богу и к ангелам, так как, исходя от подобных им, мы каким-либо образом познаем их в том, в чем они непосредственно не усматриваются: однако следует воздерживаться от утверждения, что к ним применимы умозаключения и рассуждения как к человеку, которому они свойственны. Вообще им свойственно спокойствие и бесстрастие. Однако до сих пор они не лишились названия ветров,— дух, — хотя оно приличествует душам.

Итак, мы можем сказать, что предметы на свой лад ощущают, воспроизводят ощущения, судят, обозревают, предвидят и познают по аналогии (стр. 168—172).

ДУХ БЕССМЕРТНЫЙ

Я в горстке мозга весь, — а пожираю
Так много книг, что мир их не вместит.
Мне не насытить алчный аппетит —
Я с голоду все время умираю.

Я — Аристарх и Метродор — вбираю
В себя огромный мир — а все не сыт.
Меня желанье вечное томит:
Чем больше познаю, тем меньше знаю.

Так, образ я бессмертного отца,
Что нас, как рыбу море, окружает,
Что разумом возлюблен мудреца,

Что силлогизмом, как стрелой, пронзает,
Свободна мысль. Тех радостны сердца,
Кто, вбожествясь, божественность впитает (стр. 163).

О ПРОСТОМ НАРОДЕ

Огромный пестрый зверь — простой народ.
Своих не зная сил, беспрекословно,
Знай, тянет гири, тащит камни, бревна —
Его же мальчик слабенький ведет.

Один удар — и мальчик упадет,
Но робок зверь, он служит полюбовно, —
А сам как страшен тем, кто суесловно
Его морочит, мысли в нем гнетет!

Как не дивиться! Сам себя он мучит
Войной, тюрьмой, за грош себя казнит,
А этот грош король же и получит.

Под небом все ему принадлежит, —
Ему же невдомек. А коль научит
Его иной, так им же и убит (стр. 165).

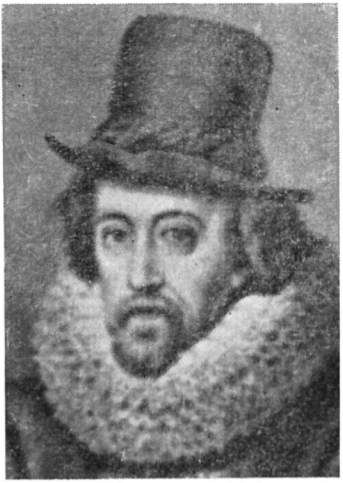
О ЗОЛОТОМ ВЕКЕ

Ведь было ж время золотого века,
Так может он вернуться, и не раз.
Все, что погребено, назад стремясь,
К корням своим придет по кругу снова [...]

Коль позабудет мир «мое», «твое»
Во всем полезном, честном и приятном,
Я верю, раем станет бытие (стр. 167).

БЭКОН

Фрэнсис Бэкон (1561—1626) — великий английский философ-материалист, политический деятель и писатель. Отец его, Николай Бэкон, — лорд-хранитель печати. Окончил Кембридж-



ский университет. В 1584 г. был избран в парламент. С 1617 г. — лорд-хранитель печати при короле Якове I, затем лорд-канцлер, барон Веруламский и виконт Сент-Олбанский. В 1621 г. по настоянию парламентской оппозиции Бэкон был привлечен к суду по обвинению во взяточничестве, осужден и отстранен от всех должностей. Вскоре был помилован королем, но на государственную службу не вернулся, полностью посвятив себя научной и литературной работе (которой он занимался и в предшествующий период). Уже в молодые годы философ вынашивал грандиозный план «Великого Восстановления наук», к реализации которого стремился всю жизнь. Первую часть этого труда составляет новая, совершенно отличная от аристотелевско-схоластической классификация наук. Она была предложена Бэконом уже в его труде «О преуспевании знания» (1605), а затем в дальнейшем была доработана, расширена и издана (на латинском языке) под названием «О достоинстве и усовершенствовании наук» (1623). Главное произведение Бэкона — его знаменитое методологическое сочинение «Новый органон» (1620, тоже на латинском языке). В числе других его произведений — небольшой трактат «О принципах и началах в их отношении к мифам о Купидоне и о небе или о философии Парменида и Телезио и особенно Демокрита в связи с мифом о Купидоне» (на латинском языке), неоконченная социальная утопия «Новая Атлантида» (1624, на английском языке). Первым опубликованным произведением Бэкона были «Опыты и наставления нравственные и политические» (1597, на английском языке).

В основу настоящей подборки положен «Новый органон» в переводе С. Красильщикова (Л., 1935). Затем публикуются отрывки из трактата «О принципах и началах» в переводе А. Гутермана (М., 1937).

НОВЫЙ ОРГАНОН

АФОРИЗМЫ ОБ ИСТОЛКОВАНИИ ПРИРОДЫ И ЦАРСТВЕ ЧЕЛОВЕКА

I. Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в порядке

природы делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может.

II. Голая рука и предоставленный самому себе разум не имеют большой силы. Дело совершается орудиями и вспоможениями, которые нужны не меньше разуму, чем руке. И как орудия руки дают или направляют движение, так и умственные орудия дают разуму указания или предостерегают его.

III. Знание и способность человека совпадают, ибо незнание причины устраняет результат. Природа побеждается только подчинением ей, и то, что в созерцании представляется причиной, в действии представляется правилом.

VIII. Даже произведенными уже делами люди обязаны больше случаю и опыту, чем наукам. Ибо науки, коими мы теперь обладаем, суть не что иное, как некое сочетание уже известных вещей, а не пути открытия и указания новых дел.

X. Тонкость природы во много раз превосходит тонкость чувств и разума, так что все эти прекрасные созерцания, размышления, толкования — бессмысленная вещь, только нет того, кто бы это видел.

XII. Логика, которой теперь пользуются, скорее служит укреплению и сохранению ошибок, имеющих свое основание в общепринятых понятиях, чем отысканию истины. Поэтому она более вредна, чем полезна.

XIV. Силлогизмы состоят из предложений, предложения из слов, а слова суть знаки понятий. Поэтому если сами понятия, составляя основу всего, спутаны и необдуманно отвлечены от вещей, то нет ничего прочного в том, что построено на них. Поэтому единственная надежда — в истинной индукции.

XV. В понятиях нет ничего здравого, ни в логике, ни в физике. Субстанция, качество, действие, страдание, даже бытие не являются хорошими понятиями [1]. Еще менее того — понятия тяжелого, легкого, густого, разреженного, влажного, сухого, порождения, разложения, притяжения, отталкивания, элемента, материи, формы и прочее такого же рода. Все они вымышлены и плохо определены.

XVI. Понятия низших видов — человек, собака, голубь — и непосредственных восприятий чувства — жар, холод, белое, черное — не обманывают нас заметно, но и они иногда становятся спутанными из-за текучести материи и смешения вещей. Остальные же понятия, которыми люди до сих пор пользуются, суть уклонения, должным методом не отвлеченные от вещей и не выведенные из них.

XVIII. То, что до сих пор открыто науками, лежит почти у самой поверхности обычных понятий. Для того чтобы проникнуть в глубь и в даль природы, необходимо более верным и осторожным путем отвлекать от вещей как понятия, так и аксиомы, и вообще необходима лучшая и более надежная работа разума.

XIX. Два пути существуют и могут существовать для отыскания и открытия истины. Один воспаряет от ощущений и частностей к наиболее общим аксиомам и, идя от этих оснований и их непоколебимой истинности, обсуждает и открывает средние аксиомы. Этим путем и пользуются ныне. Другой же путь выводит аксиомы из ощущений и частностей, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока наконец не приходит к наиболее общим аксиомам. Это путь истинный, но не испытанный.

XXII. Оба этих пути исходят из ощущений и частностей и завершаются в высших общностях. Но различие их неизмеримо. Ибо один лишь бегло касается опыта и частностей, другой надлежащим образом задерживается на них. Один сразу же устанавливает некие общности, отвлеченные и бесполезные, другой постепенно поднимается к тому, что действительно более близко природе.

XXIV. Никоим образом не может быть, чтобы аксиомы, установленные рассуждением, были пригодны для открытия новых дел, ибо тонкость природы во много раз превосходит тонкость рассуждений. Но аксиомы, отвлеченные должным образом из частностей, в свою очередь легко указывают и определяют новые частности и таким путем делают науки действенными.

XXV. Аксиомы, которыми ныне пользуются, проистекали из скудного и простого опыта и немногих

частностей, которые обычно встречаются, и созданы примерно по их объему и протяжению. Поэтому нечего удивляться, если эти аксиомы не ведут к новым частностям.

XXVI. Познание, которое мы обычно применяем в изучении природы, мы будем для целей обучения называть *предвосхищением природы,* потому что оно поспешно и незрело. Познание же, которое должным образом извлекаем из вещей, мы будем называть *истолкованием природы.*

XXXVII. Рассуждения тех, кто проповедовал акаталепсию, и наш путь в истоках своих некоторым образом соответствуют друг другу. Однако в завершении они бесконечно разъединяются и противополагаются одно другому. Те просто утверждают, что ничто не может быть познано. Мы же утверждаем, что в природе тем путем, которым ныне пользуются, немного может быть познано. Те в дальнейшем рушат достоверность разума и чувств, мы же отыскиваем и доставляем им средства помощи.

XXXIX. Есть четыре вида призраков, которые осаждают умы людей. Для того чтобы изучить их, мы дали им названия. Назовем первый вид призраков *призраками рода,* второй — *призраками пещеры,* третий — *призраками рынка* и четвертый — *призраками театра.*

XL. Построение понятий и аксиом через истинную индукцию есть, несомненно, подлинное средство для того, чтобы отвратить и удалить призраки. Но и перечисление призраков многому служит. Учение о призраках представляет собой то же для истолкования природы, что и учение об опровержении софизмов — для общепринятой логики.

XLI. Призраки рода находят основание в самой природе человека. [...] Ибо ложно утверждать, что чувство человека есть мера вещей. Наоборот, все восприятия как чувства, так и ума относятся к человеку, а не к миру. Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде.

XLII. Призраки пещеры суть заблуждения отдельного человека. Ведь у каждого помимо ошибок, свойственных роду человеческому, есть своя особая пещера, которая разбивает и искажает свет природы. Происходит это или от особых прирожденных свойств каждого, или от воспитания и бесед с другими, или от чтения книг и от авторитетов, перед какими кто преклоняется, или вследствие разницы во впечатлениях, зависящей от того, получают ли их души предрасположенные или души уравновешенные и спокойные, или по другим причинам... Вот почему Гераклит правильно сказал, что люди ищут знаний в малых мирах, а не в большом или общем мире.

XLIII. Существуют еще призраки, которые проистекают как бы из взаимной связанности и сообщества людей. Эти призраки мы называем, имея в виду порождающее их общение и сотоварищество людей, призраками рынка. Люди объединяются речью. Слова же устанавливаются сообразно разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждает разум. Определения и разъяснения, которыми привыкли вооружаться и охранять себя ученые люди, никоим образом не помогают делу. Слова прямо насилуют разум, смешивают все и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям.

XLIV. Существуют наконец призраки, которые вселились в души людей из разных догматов философии, а также из превратных законов доказательств. Их мы называем призраками театра, ибо мы считаем, что, сколько есть принятых и изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры [...]. При этом мы разумеем здесь не только общие философские учения, но и многочисленные начала и аксиомы наук, которые получили силу вследствие предания, веры, небрежения.

XLV. Человеческий разум по своей склонности легко предполагает в вещах больше порядка и единообразия, чем их находит. И в то время как многое в природе единично и совершенно не имеет себе подобия, он придумывает параллели, соответствия и

отношения, которых нет. Отсюда выдумка о том, что в небесах все движется по совершенным кругам.

XLVI. Разум человека все привлекает для поддержки и согласия с тем, что он однажды принял, — потому ли, что это предмет общей веры, или потому, что это ему нравится. Какова бы ни была сила и число обстоятельств, свидетельствующих о противном, разум или не замечает их, или пренебрегает ими. [...] Правильно ответил тот, который, когда ему показали повешенные в храме изображения спасшихся принесением обета от опасного кораблекрушения и при этом добивались ответа, признает ли теперь он могущество богов, спросил в свою очередь: «А где изображения тех, кто погиб после того, как принес обет?» [2] [...] Уму человеческому постоянно свойственно то заблуждение, что он более поддается положительным доводам, чем отрицательным, тогда как по справедливости он должен был бы одинаково относиться к тем и другим; даже более того: в построении всех истинных аксиом бóльшая сила — у отрицательного довода.

XLVIII. Жаден разум человеческий. Он не может ни остановиться, ни пребывать в покое, а порывается все дальше. Но тщетно. Поэтому мысль не в состоянии охватить предел и конец мира, но всегда как бы по необходимости представляет что-либо существующим еще далее. Невозможно также мыслить, как вечность дошла до сегодняшнего дня. [...] И вот, стремясь к тому, что дальше, он падает к тому, что ближе к нему, а именно к конечным причинам, которые имеют своим источником скорее природу человека, нежели природу Вселенной, и исходя из этого источника удивительным образом исказили философию.

XLIX. Человеческий разум не холодный свет, его питают воля и чувства; а это порождает желательное каждому в науке. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает. [...] Бесконечным числом способов, иногда незаметных, чувство пятнает и портит разум.

L. Но в наибольшей степени помехи и ошибки человеческого ума происходят от косности, несостоятельности и обмана чувств, ибо то, что возбуждает чувст-

ва, предпочитается тому, что сразу чувства не возбуждает, хотя бы это последнее и было лучше. Поэтому созерцание прекращается, когда прекращается взгляд, так что наблюдение невидимых вещей оказывается недостаточным или отсутствует вовсе. Поэтому все движение духов, заключенных в осязаемых телах, остается скрытым и недоступным людям. Подобным же образом остаются скрытыми более тонкие перемещения частиц в твердых телах — то, что принято обычно называть изменением, тогда как это на самом деле движение мельчайших частиц. [...] Всего вернее истолкование природы достигается посредством наблюдений и соответствующих, целесообразно поставленных опытов. Здесь чувство судит об опыте, опыт судит о природе и о самой вещи.

LI. Человеческий ум по природе своей устремляется к отвлеченному и текучее мыслит как постоянное. Лучше рассекать природу на части, чем отвлекаться от нее. Это и делала школа Демокрита, которая больше, чем другие, проникла в природу. Следует больше изучать материю, ее внутреннее состояние и изменение состояния, чистое действие и закон действия или движения, ибо формы суть выдумки человеческой души, если только не называть формами эти законы действия.

LVI. Одни умы склонны к почитанию древности, другие охвачены любовью к восприятию нового. Но немногие могут соблюсти такую меру, чтобы и не отбрасывать то, что правильно положено древними, и не пренебречь тем, что правильно принесено новыми. Это приносит большой ущерб философии и наукам, ибо это скорее следствие увлечения древним и новым, а не суждения о них. Истину же надо искать не в удачливости какого-либо времени, которая непостоянна, а в свете опыта природы, который вечен.

LIX. Но тягостнее всех — призраки рынка, которые проникали в разум вследствие помощи слов и имен. Люди верят, что их разум повелевает словами. Но бывает и так, что слова обращают свою силу против разума. Это сделало науки и философию софистическими и бездейственными. Большая же часть слов имеет

своим источником обычное мнение и разделяет вещи по линиям, наиболее очевидным для разума толпы. Когда же более острый разум и более прилежное наблюдение хотят пересмотреть эти линии, чтобы они более соответствовали природе, слова становятся помехой. Отсюда и получается, что громкие и торжественные диспуты ученых часто превращаются в споры относительно слов и имен, а благоразумнее было бы (согласно обычаю и мудрости математиков) с них и начать, для того чтобы посредством определений привести их в порядок.

LX. Призраки, которые навязываются разуму словами, бывают двух родов. Одни суть названия несуществующих вещей (ведь подобно тому, как бывают вещи, у которых нет названия, потому что их не замечают, так бывают и названия, которые лишены вещей, потому что выражают вымысел); другие суть названия существующих вещей, но неясные, плохо определенные и необдуманно и не объективно отвлеченные от вещей. Понятия первого рода суть судьба, первое движение, круги планет, элемент огня и другие выдумки такого же рода, которые проистекают из пустых и ложных теорий. Этот род призраков отбрасывается легче, ибо для их искоренения достаточно постоянного опровержения и устаревания теорий.

Но другой род призраков сложен и глубоко сидит. Это тот, который происходит из плохих и невежественных абстракций. Для примера возьмем какое-либо слово (хотя бы *влажность*) и посмотрим, согласуются ли между собою различные случаи, обозначаемые этим словом. Окажется, что это слово *влажность* есть не что иное, как смутное обозначение различных действий, которые не допускают никакого объединения или сведéния. [...]

Все же в словах имеют место различные степени негодности и ошибочности. Менее порочен ряд названий субстанций, особенно низшего вида и хорошо очерченных (так, понятия *мел, глина* — хороши, а понятие *земля* — дурно; более порочный род — действия, как *производить, портить, изменять;* наиболее порочный род — качества (исключая непосредственное вос-

приятие чувств), как *тяжелое, легкое, тонкое, густое* и т. д.).

LXII. Призраки театра или теорий многочисленны, и их может быть еще больше, и когда-нибудь их, возможно, и будет больше. [...]

Существует [...] род философов, которые под влиянием веры и почитания примешивают к философии богословие и предания. Суетность некоторых из них дошла до того, что они выводят науки от духов и гениев. [...] Корень заблуждений ложной философии троякий: софистика, эмпирика и суеверие.

LXIII. Наиболее заметный пример первого рода являет Аристотель, который своей логикой испортил естественную философию, так как построил мир из категорий. [...] Он всегда больше заботился о том, чтобы иметь на все ответ и словами высказать что-либо положительное, чем о внутренней истине вещей. Это обнаруживается наилучшим образом при сравнении его философии с другими философиями, которые славились у греков. Действительно, гомеомерии — у Анаксагора, атомы — у Левкиппа и Демокрита, земля и небо — у Парменида, раздор и дружба — у Эмпедокла, растворение тел в безразличной природе огня и возвращение их к плотному состоянию — у Гераклита — все это имеет в себе что-либо от естественной философии, напоминает о природе вещей, об опыте, о телах. В физике же Аристотеля нет ничего другого, кроме звучания диалектических слов. В своей метафизике он это вновь повторил под более торжественным названием, как будто желая разбирать вещи, а не слова. Пусть не смутит кого-либо то, что в его книгах о животных, в проблемах и в других его трактатах часто встречается обращение к опыту. Ибо его решение принято заранее, и он не обратился к опыту, как должно, для установления своих мнений и аксиом; но, напротив, произвольно установив свои утверждения, он притягивает к своим мнениям искаженный опыт, как пленника. Так что в этом отношении его следует обвинить больше, чем его новых последователей (род схоластических философов), которые вовсе отказывались от опыта.

LXIV. Эмпирическая школа философов выводит еще более нелепые и невежественные суждения, чем школа софистов или рационалистов, потому что эти суждения основаны не на свете обычных понятий (кои хотя и слабы и поверхностны, но все же некоторым образом всеобщи и относятся ко многому), но на узости и смутности немногих опытов. И вот такая философия кажется вероятной и почти несомненной тем, кто ежедневно занимается такого рода опытами и развращает ими свое воображение; всем же остальным она кажется невероятной и пустой. Яркий пример этого являют химики и их учения [3].

LXV. Извращение философии, вызываемое примесью суеверия или теологии, идет еще дальше и приносит величайшее зло философиям в целом и их частям. Ведь человеческий разум не менее подвержен впечатлениям от вымысла, чем впечатлениям от обычных понятий. [...] Яркий пример этого рода мы видим у греков, преимущественно у Пифагора; но у него философия смешана с грубым и обременительным суеверием. Тоньше и опаснее это изложено у Платона и у его школы. Встречается оно и в частях других философий — там, где вводятся отвлеченные формы, конечные причины, первые причины, где очень часто опускаются средние причины и т. п. [...] Погрузившись в эту суету, некоторые из новых философов с величайшим легкомыслием дошли до того, что попытались основать естественную философию на первой главе Книги бытия, на Книге Иова и на других священных писаниях. Они ищут мертвое среди живого. Эту суетность надо тем более сдерживать и подавлять, что из безрассудного смешения божественного и человеческого выводится не только фантастическая философия, но и еретическая религия. Поэтому спасительно будет, если трезвый ум отдаст вере лишь то, что ей принадлежит.

LXVIII. Итак, мы сказали об отдельных видах призраков и об их проявлениях. Все они должны быть опровергнуты и отброшены твердым и торжественным решением, и разум должен быть совершенно освобожден и очищен от них. Пусть вход в царство человека,

основанное на науках, буде
в царство небесное, куда ни
добившись детям.

LXX. Самое лучшее из
опыт. [...] Тот способ пол
люди теперь применяют, сл
что они бродят и блуждают
и руководствуются только т
даются навстречу, они обра
подвигаются вперед... Есл
за опыты более вдумчиво,
трудолюбием, они вкладыв
либо один опыт, например
мики — в золото. Такой обр
жествен, и беспомощен. [...]

Бог в первый день твор
дав этому делу целый день
ничего материального. Под
всего должно из многообра
крытие истинных причин
светоносных, а не плодонос

неплохо пошутил Дионисий над Платоном. Но более древние из греков — Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп, Демокрит, Парменид, Гераклит, Ксенофан, Филолай и остальные (Пифагора мы не касаемся как основоположника суеверия), насколько мы знаем, не открывали школ, но с большей сдержанностью, строгостью и простотой, то есть с меньшим самомнением и хвастовством, отдавались отысканию истины. И потому-то они, как мы полагаем, достигли большего. Только труды их с течением времени были вытеснены теми легковесными философами, которые больше соответствуют и более угодны обычному пониманию и вкусу. Время подобно реке доносит до нас более легкое и раздутое, поглощая более тяжелое и твердое. Но и эти философы не были вполне свободны от национального недостатка. [...] У них была та детская черта, что они были скоры на болтовню, но не могли создавать. Их мудрость представляется богатой словами, но бесплодной в делах.

LXXII. В тот век знание было слабым и ограниченным как по времени, так и по месту, а это хуже всего для тех, кто все возлагает на опыт. У греков не было тысячелетней истории, которая была бы достойна имени истории, а только сказки и молва древности. Они знали только малую часть стран и областей мира [...]. В наше же время становятся известными многие части Нового Света и самые отдаленные части Старого Света и до бесконечности разрослась груда опытов. Поэтому если мы подобно астрологам будем брать признаки из времени происхождения или рождения этих философий, то ничего значительного для них, по-видимому, не найдем.

LXXIII. Среди признаков нет более верного и ясного, чем принесенные плоды. Ибо плоды и практические изобретения суть как бы поручители и свидетели истинности философий. И вот из всех философий греков и из частных наук, происходящих из этих философий, на протяжении стольких лет едва ли можно привести хотя бы один опыт, который облегчал бы и улучшал положение людей и который действительно можно было бы приписать умозрениям и учениям философии.

Как религия предписывает, чтобы вера обнаруживалась в делах, так то же самое наилучшим образом применимо и к философии — судить о ней нужно по плодам и считать суетной ту, которая бесплодна, особенно если вместо плодов винограда и оливы она приносит шипы и чертополох споров и препирательств.

LXXVII. Люди полагают, что философия Аристотеля во всяком случае принесла большее единогласие, ибо, после того как она появилась, более древние философии прекратились и отмерли, а в те времена, которые за нею последовали, не было открыто ничего лучшего; так что эта философия столь хорошо построена и обоснована, что покорила себе и прошедшее и будущее время. Но во-первых, ложно то, что люди думают о прекращении древних философий после издания трудов Аристотеля. Еще долго после того, до самых времен Цицерона и до последовавших за ним веков, существовали труды древних философов. Но позднее, когда по причине нашествия варваров на Римскую империю человеческая наука потерпела как бы кораблекрушение, тогда-то философии Аристотеля и Платона были сохранены потоком времени, как доски из более легкого и менее прочного материала. [...] Величайшее большинство тех, кто пришли к согласию с философией Аристотеля, подчинилось ей по причине составленного заранее решения и авторитета других. [...] Общее согласие — самое дурное предзнаменование в делах разума, исключая дела божественные и политические, где есть право подачи голоса. Ибо большинству нравится только то, что поражает воображение и охватывает ум узлом обычных понятий, как сказано выше.

LXXVIII. Из двадцати пяти столетий, которые обнимает наука и память людей, едва ли можно выбрать и отделить шесть столетий, которые были бы плодотворны для наук или полезны для их развития. Пустынь и безлюдий не меньше во времени, чем на земле. По справедливости можно насчитать только три периода наук: один — у греков, другой — у римлян, третий — у нас, то есть у западных народов Европы; и каждо-

му из них можно уделить не более двух столетий. А промежуточные времена мира были несчастливы в посеве и урожае наук. И нет причины для того, чтобы упоминать арабов или схоластов, потому что в эти промежуточные времена они скорее подавляли науку многочисленными трактатами, чем прибавляли ей веса.

LXXIX. На протяжении тех самых времен, когда человеческий разум и научные занятия процветали в наиболее высокой степени или хотя бы посредственно, естественной философии уделялась самая малая доля человеческих трудов. А между тем именно она должна почитаться великой матерью наук. Ибо все науки и искусства, оторванные от ее ствола, хотя и могут быть обработаны и приспособлены для практики, но совсем не растут. Известно же, что, после того как христианская вера была принята и окрепла, преобладающая часть лучших умов посвящала себя теологии. Этому были отданы высшие награды; этому были в изобилии предоставлены средства вспомоществования всякого рода; это занятие теологией преимущественно и поглотило ту треть или тот период времени, который принадлежит нам, западным европейцам. Тем более что в одно и то же примерно время начали процветать науки и разгораться религиозные споры. В предшествующий же век, в продолжение второго периода, у римлян лучшие мысли и усилия философов были отданы моральной философии, которая была для язычников как бы теологией. Даже величайшие умы посвящали себя в те времена чаще всего гражданским делам, вследствие величины Римской империи, которая нуждалась в работе очень многих людей. Время же, в течение которого естественная философия более всего процветала у греков, было наименее продолжительно. Ибо и в более древние времена все те семеро, что назывались мудрецами, за исключением Фалеса[4], посвятили себя моральной философии и политике; и в последующие времена, когда Сократ низвел философию с неба на землю, моральная философия приобрела еще большую силу и отвращала разум людей от естественной.

LXXX. Итак, эта великая матерь наук недостойным образом была низведена до обязанностей служанки. [...] Но пусть никто не ждет от наук большого движения вперед, особенно в их действенной части, если естественная философия не будет доведена до отдельных наук или же если отдельные науки не будут возвращены к естественной философии. Оттого и получается, что у астрономии, оптики, музыки, у многих видов механики и у самой медицины и даже — что более всего достойно удивления — у моральной и гражданской философии и науки логики почти нет никакой глубины, что они только скользят по поверхности и разнообразию вещей.

LXXXIV. Что же касается древности, то мнение, которого люди о ней придерживаются, вовсе не обдуманно и едва ли согласуется с самим словом. Ибо древностью следует почитать престарелость и великий возраст мира, а это должно отнести к нашим временам, а не к более молодому возрасту мира, который был у древних. Этот возраст по отношению к нам древен и более велик, а по отношению к самому миру — нов и менее велик. И подобно тому как мы ожидаем от старого человека большего знания и более зрелого суждения о человеческих вещах, чем от молодого, по причине опыта и разнообразия и обилия вещей, которые он видел, о которых он слышал и размышлял, так и от нашего времени, если только оно познает свои силы и пожелает испытать и напрячь их, следует большего ожидать, чем от былых времен, ибо это есть старшее время мира, собравшее в себе бесконечное количество опытов и наблюдений. [...]

Было бы постыдным для людей, если бы границы умственного мира оставались в тесных пределах того, что было открыто древними, в то время как в наши времена неизмеримо расширились и приведены в известность пределы материального мира, то есть земель, морей, звезд. [...] Правильно называют истину дочерью времени, а не авторитета. Поэтому не удивительно, что чары древности, писателей и единогласия столь связали мужество людей, что они, словно заколдованные, не смогли привыкнуть к самим вещам.

LXXXV. Если же кто-либо направит внимание на рассмотрение того, что более любопытно, чем здраво, и глубже рассмотрит работы алхимиков и магов, то он, пожалуй, придет в сомнение, чего эти работы более достойны — смеха или слез. Алхимик вечно питает надежду, и, когда дело не удается, он это относит к своим собственным ошибкам. [...] Не следует все же отрицать, что алхимики изобрели немало и одарили людей полезными открытиями. Однако к ним неплохо подходит известная сказка о старике, который завещал сыновьям золото, зарытое в винограднике, но притворился, будто не знает точного места, где оно зарыто. Поэтому его сыновья прилежно взялись за раскапывание виноградника, и хотя они и не нашли никакого золота, но урожай от этой работы стал более обильным.

Те же, кто занимались естественной магией, те, кто все приводили к симпатии и антипатии в силу праздных и беспочвенных догадок, приписывали вещам замечательные способности и действия. Даже если они совершили что-нибудь, то эти дела более поразили своей новизной, чем принесли пользу своими плодами.

В суеверной же магии (если о ней следует говорить) надо обратить внимание на то, что существуют предметы определенного рода, в которых у всех народов, во все века, науки, основанные на любопытстве и суеверии, и даже религия могли создать какие-то иллюзии. Поэтому мы это опускаем.

LXXXVIII. Во всех науках мы встречаем ту уже ставшую обычной уловку, что создатели любой науки обращают бессилие своей науки в клевету против природы. И то, что недостижимо для их науки, то они на основании той же науки объявляют невозможным и в самой природе.

LXXXIX. Нельзя упускать и то, что во все века естественная философия встречала докучливого и тягостного противника, а именно суеверие и слепое, неумеренное религиозное рвение. Так, мы видим у греков, что те, которые впервые предложили непривычному еще человеческому слуху естественные причины молнии и бурь, были на этом основании обвинены в неуважении к богам. И немногим лучше отнеслись неко-

торые древние отцы христианской религии к тем, кто при помощи вернейших доказательств (против которых ныне никто в здравом уме не станет возражать) установили, что земля кругла, и, как следствие этого, утверждали существование антиподов[5]. [...]

Наконец, мы видим, что по причине невежества некоторых теологов закрыт доступ к какой бы то ни было философии, хотя бы и самой лучшей. Одни просто боятся, как бы более глубокое исследование природы не перешло за дозволенные пределы благомыслия; при этом то, что было сказано в священных писаниях о божественных тайнах и против тех, кто пытается проникнуть в тайны божества, превратно применяют к скрытому в природе, которое не ограждено никаким запрещением. Другие более хитро догадываются и соображают, что если средние причины неизвестны, то все можно легче отнести к божественной руке и жезлу: это они считают в высшей степени важным для религии. Все это есть не что иное, как желание угождать богу ложью. Другие опасаются, как бы движения и изменения философии не стали бы примером для религии и не положили бы ей конец. Другие, наконец, очевидно, озабочены тем, как бы не было открыто в исследовании природы что-нибудь, что опрокинет или по крайней мере поколеблет религию (особенно у невежественных людей). Опасения этих двух последних родов кажутся нам отдающими мудростью животных, словно эти люди в отдаленных и тайных помышлениях своего разума не верят и сомневаются в прочности религии и в главенстве веры над смыслом и поэтому боятся, что искание истины в природе навлечет на них опасность. Однако если здраво обдумать дело, то после слова бога естественная философия есть вернейшее лекарство против суеверия и тем самым достойнейшая пища для веры. Поэтому ее справедливо считают вернейшей служанкой религии; если одно являет волю бога, то другая — его могущество. [...] Не удивительно, что естественная философия была задержана в росте, так как религия, которая имеет величайшую власть над душами людей, вследствие невежества и неосмотрительного рвения некоторых была уведена от

естественной философии и перешла на противоположную сторону.

XC. Велико различие между гражданскими делами и науками: ведь опасность, происходящая от нового движения, совсем не та, что от нового света. Действительно, в гражданских делах даже изменения к лучшему вызывают опасения смуты, ибо гражданские дела опираются на авторитет, единомыслие и общественное мнение, а не на доказательства. В науках же и искусствах, как в рудниках, все должно шуметь новыми работами и дальнейшим продвижением вперед.

XCV. Те, кто занимались науками, были или эмпириками или догматиками. Эмпирики подобно муравью только собирают и пользуются собранным. Рационалисты подобно пауку из самих себя создают ткань. Пчела же избирает средний способ, она извлекает материал из цветов сада и поля, но располагает и изменяет его собственным умением. Не отличается от этого и подлинное дело философии. Ибо она не основывается только или преимущественно на силах ума и не откладывает в сознание нетронутым материал, извлекаемый из естественной истории и из механических опытов, но изменяет его и перерабатывает в разуме. Итак, следует возложить добрую надежду на более тесный и нерушимый (чего до сих пор не было) союз этих способностей (то есть опыта и рассудка).

XCVIII. Подобно тому как и в гражданских делах дарование каждого и скрытые черты души и душевных движений лучше обнаруживаются тогда, когда человек подвержен невзгодам, чем в другое время, таким же образом и скрытое в природе более открывается, когда оно подвергается воздействию механических искусств, чем тогда, когда оно идет своим чередом. Поэтому тогда только следует возлагать надежды на естественную философию, когда естественная история (которая есть ее подножие и основа) будет лучше разработана; а до того нет.

XCIX. Надежду же на дальнейшее движение наук вперед только тогда можно хорошо обосновать, когда естественная история получит и соберет многочисленные опыты, которые сами по себе не приносят пользы,

но содействуют открытию причин и аксиом. Эти опыты мы обычно называем *светоносными* в отличие от *плодоносных*. Опыты этого первого рода содержат в себе замечательную силу и способность, и именно они никогда не обманывают и не разочаровывают.

CIV. Не следует все же допускать, чтобы разум перескакивал от частностей к отдаленным и почти самым общим аксиомам (каковы так называемые начала наук и вещей) и по их непоколебимой истинности испытывал бы и устанавливал средние аксиомы. Так было до сих пор: разум склоняется к этому не только естественным побуждением, но и потому, что он уже давно приучен к этому доказательствами через силлогизм. Для наук же следует ожидать добра только тогда, когда мы будем восходить по истинной лестнице, по непрерывным, а не разверстым и перемежающимся ступеням — от частностей к меньшим аксиомам и затем — к средним, одна выше другой, и наконец к самым общим. Ибо самые низкие аксиомы немногим отличаются от голого опыта. Высшие же и самые общие аксиомы (какие у нас имеются) умозрительны и отвлеченны, и у них нет ничего твердого. Средние же аксиомы истинны, тверды и жизненны, от них зависят человеческие дела и судьбы. А над ними наконец расположены наиболее общие аксиомы, не отвлеченные, но правильно ограниченные этими средними аксиомами. Поэтому человеческому разуму надо придать не крылья а скорее свинец и тяжести, чтобы они сдерживали всякий прыжок и полет.

CV. Для построения аксиом должна быть придумана иная форма наведения[6], чем та, которой пользовались до сих пор. Эта форма должна быть применена не только для открытия и испытания того, что называется началами, но даже и к меньшим, и средним, и, наконец, ко всем аксиомам. Наведение, которое происходит путем простого перечисления, есть детская вещь, оно дает шаткие заключения и подвергается опасности со стороны противоречащих частностей, вынося решения большей частью на основании меньшего, чем следует, количества фактов, и только тех, которые имеются налицо. Но то наведение, которое

будет полезно для открытия и доказательства наук и искусств, должно разделять природу посредством должных разграничений и исключений. И затем после достаточного количества отрицательных суждений оно должно заключать о положительном. Это до сих пор не совершенно. [...] Пользоваться же помощью этого наведения следует не только для открытия аксиом, но и для определения понятий. В этом наведении и заключена, несомненно, наибольшая надежда.

CIX. Надо вообще надеяться на то, что до сих пор в недрах природы таится много весьма полезного, что не имеет родства или соответствия с уже изобретенным и целиком расположено за пределами воображения. Оно до сих пор еще не открыто, но без сомнения, в ходе и круговороте многих веков и это появится, как появилось предыдущее.

CXV. Здесь также должна быть закончена разрушительная часть нашего восстановления, которая состоит из трех опровержений, а именно: опровержения наивного человеческого ума, предоставленного самому себе, опровержения доказательств и опровержения принятых теорий или философий и учений. [...]

Ибо поскольку цель этой первой книги афоризмов — подготовить разум людей для понимания и восприятия того, что последует, то теперь, очистив, пригладив и выровняв площадь ума, остается еще утвердить ум в хорошем положении и как бы в благоприятном аспекте для того, что мы ему предложим.

CXVI. Прежде всего мы считаем нужным потребовать, чтобы люди не думали, будто мы подобно древним грекам или некоторым людям нового времени, как, например, Телезий, Патриций, Северин [7], желаем основать какую-то школу в философии. Не к тому мы стремимся и не думаем, чтобы для счастья людей много значило, какие у кого отвлеченные мнения о природе и началах вещей. [...] Мы не заботимся о таких умозрительных и вместе с тем бесполезных вещах. Напротив того, мы решили испытать, не можем ли мы положить более прочное основание действенному могуществу и величию человеческому и расширить его границы. И хотя в отношении некоторых частных

предметов у нас есть, как мы полагаем, более правильные, более истинные и более плодотворные суждения, чем те, которыми люди пользуются до сих пор, [...] все же мы не предлагаем никакой всеобщей и цельной теории. Ибо, кажется, еще не пришло для этого время.

CXX. Что [...] касается низких или даже отвратительных вещей, о которых, как сказал Плиний, можно говорить, лишь предварительно испросив позволения, то и эти вещи должны быть приняты в естественной истории не менее, чем прекраснейшие и драгоценнейшие.

Естественная история от этого не будет осквернена. Ведь солнце одинаково проникает и во дворцы, и в клоаки и все же не оскверняется. [...] Ибо то, что достойно для бытия, достойно и для знания, которое есть изображение бытия. Одинаково существует как низкое, так и прекрасное.

CXXI. В начале и в первое время мы ищем только *светоносных* опытов, а не *плодоносных*. [...]

Хорошо проверенное и определенное познание простых сущностей есть как бы свет. Оно открывает доступ к самым глубинам практических приложений, могущественно охватывает и влечет за собой все колонны и войска этих приложений и открывает нам истоки замечательнейших аксиом, хотя само по себе оно не столь полезно. Ведь и буквы сами по себе отдельно ничего не означают и не приносят какой-либо пользы, но составляют как бы первую материю для сложения каждой речи. Так же и семена вещей, сильные своими возможностями, совершенно не могут быть использованы, кроме как в своем развитии.

CXXII. Возможно и такое возражение: удивительно и недопустимо, что мы как бы одним ударом и натиском ниспровергаем все науки и всех авторов; и притом не взяв себе для помощи и руководства кого-либо из древних, а как бы своими собственными силами. [...] Мы считаем, что для дела не столь важно, было ли уже известно древним то, что мы откроем, всходили или не всходили эти открытия среди превратности вещей и хода веков, — не более чем должна заботить

людей мысль, был ли Новый Свет островом Атлантиды, известным древнему миру, или же только теперь впервые открыт. Ибо открытия новых вещей должно искать от света природы, а не от мглы древности. [...]

Наш путь открытия наук почти уравнивает дарования и мало что оставляет их превосходству. [...]

CXXIV. Мы строим в человеческом разуме образец мира таким, каков он оказывается, а не таким, как подскажет каждому его мышление. Но это невозможно осуществить иначе как рассеканием мира и прилежнейшим его анатомированием. А те пеленые и как бы обезьяньи изображения мира, которые созданы в философиях вымыслом людей, мы предлагаем совсем рассеять. Итак, пусть знают люди (как мы говорили выше), каковое различие между призраками человеческого разума и идеями божественного разума. Те не что иное, как произвольные отвлечения, эти же, действительно, знаки создателя на созданиях, запечатленные и определенные в материи посредством истинных и отменных черт. Итак, истина и полезность суть (в этом случае) совершенно одни и те же вещи. Сама же практика должна цениться больше как залог истины, а не из-за жизненных благ.

CXXVI. Возразят также, что, удерживая людей от произнесения суждений и от установления определенных начал до тех пор, пока они в должном порядке не придут через средние ступени к наиболее общему, мы проповедуем какое-то воздержание от суждений и приводим дело к акаталепсии — невозможности познания. В действительности же мы думаем не об акаталепсии, а об евкаталепсии, ибо мы не умаляем значения чувства, а помогаем ему и не пренебрегаем разумом, а управляем им. Притом лучше знать то, что надо, и все же считать, что мы не знаем вполне, чем считать, что мы знаем вполне, и все же ничего не знать о том, что надо.

CXXVII. У кого-нибудь явится также сомнение (скорее, чем возражение): говорим ли мы, что только естественная философия или также и остальные науки — логика, этика, политика — должны создаваться, следуя нашему пути. Мы, конечно, понимаем то, что

сказано, в общем смысле. Подобно тому как обычная логика, которая распоряжается вещами посредством силлогизма, относится не только к естественным, но и ко всем наукам, так и наша логика, которая движется посредством индукции, охватывает все. Ибо мы составляем нашу историю и таблицы открытия как для тепла и холода, света, произрастания и тому подобного, так и для гнева, страха, уважения и тому подобного, а также для примеров общественных явлений, а равно и для душевных движений — памяти, сопоставления, различения, суждения и прочего.

CXXIX. Хотелось бы еще показать силу, достоинство и последствия открытий; а это обнаруживается нагляднее всего на примере тех трех открытий, которые не были известны древним и происхождение которых хотя и недавнее, однако темно и лишено громкой славы, а именно искусства печатания, пороха и мореходной иглы. Ведь эти три изобретения изменили облик и состояние всего мира, во-первых, в делах письменных, во-вторых, в делах военных, в-третьих, в мореплавании. Отсюда последовали бесчисленные изменения вещей, так что никакая власть, никакое учение, никакая звезда не смогли бы произвести большее действие и как бы влияние на человеческие дела, чем эти механические изобретения.

Кроме того, уместно различать три вида и как бы три степени человеческих домогательств. Первый род состоит в том, что люди желают распространить свое могущество в своем отечестве. Этот род низменен и подл. Второй род — в том, что стремятся распространить власть в силу родины на все человечество. Этот род заключает в себе, конечно, больше достоинства, но не меньше жадности. Но если кто-либо попытается установить и распространить могущество и власть самого человеческого рода по отношению к совокупности вещей, то это домогательство (если только оно может быть так названо), без сомнения, разумнее и почтеннее остальных. Власть же человека над вещами заключается в одних лишь искусствах и науках. Ибо над природой не властвуют, если ей не подчиняются.

CXXX. Рассматривая ум не только в его собственной способности, но и в его связи с вещами, мы должны установить, что искусство открытия может расти вместе с открытиями.

КНИГА ВТОРАЯ

II. Правильно полагают, что «истинное знание есть знание посредством причин». Неплохо также устанавливаются четыре причины: материя, форма, действующее начало и цель. Но из них цель или конечная причина не только бесполезна, но даже извращает науки, если речь идет не о действиях человека. Открытие формы почитается безнадежным. А действующее начало и материя (как они отыскиваются и принимаются — вне скрытого процесса, ведущего к форме) — вещи бессодержательные и поверхностные и почти ничего не дают для истинной и деятельной науки. Однако [...] выше мы отметили и исправили заблуждение человеческого ума, отдающего формам первенство бытия. Ибо хотя в природе не существует ничего действительного помимо обособленных тел, осуществляющих сообразно с законом отдельные чистые действия, однако в науках этот же самый закон и его разыскание, открытие и объяснение служат основанием как знанию, так и деятельности. И этот же самый закон и его разделы мы разумеем под названием *форм,* тем более что это название укоренилось и обычно встречается.

III. Кто знает только действующее начало и материальную причину (эти причины преходящи и в некоторых случаях суть не что иное, как носители внешней формы причины), тот может достигнуть новых открытий в отношении материи, до некоторой степени подобной и подготовленной, но не затронет глубже заложенные пределы вещей. Тот же, кто знает формы, тот охватывает единство природы в несходных материях. И следовательно, он может открыть и произвести то, чего до сих пор не было, чего никогда не привели бы к осуществлению ни ход природных явлений, ни искусственные опыты, ни самый случай — и

что никогда не представилось бы человеческому мышлению. Поэтому за открытием форм следует истинное созерцание и свободное действие.

IX. Из двух родов аксиом, которые установлены выше, возникает истинное деление философии и наук, причем мы даем наш особый смысл общепринятым названиям (которые наиболее подходят к обозначению вещи). Таким образом, исследование форм, которые (по смыслу и по их закону) вечны и неподвижны, составляет *метафизику,* а исследование действующего начала и материи и скрытого схематизма (все это касается обычного хода природы, а не основных и вечных законов) составляет *физику.* Им подчиняются две практики: физике — *механика* и метафизике — *магия* (в очищенном смысле слова), ради ее широких дорог и большей власти над природой.

X. Естественная же и опытная история столь разнообразна и рассеяна, что приведет разум в замешательство и расстройство, если не будет установлена и предложена в должном порядке. Итак, должно образовать *таблицы и сопоставления примеров* таким способом и порядком, чтобы разум мог по ним действовать.

XVI. Итак, следует совершать разложение и разделение природы, конечно, не огнем, но разумом, который есть как бы божественный огонь. Поэтому первая работа истинного наведения (в отношении к открытию форм) есть отбрасывание или исключение отдельных природ, которые не встречаются в каком-либо примере, где присутствует данная природа, или встречаются в каком-либо примере, где отсутствует данная природа, или встречаются растущими в каком-либо примере, где данная природа убывает, или убывают, когда данная природа растет. Тогда после отбрасывания и исключения, сделанного должным образом (когда все легкомысленные мнения обратятся в дым), на втором месте (как бы на дне) останется положительная форма, твердая, истинная и хорошо определенная. Сказать это недолго, но путь к этому извилист и труден. Мы же постараемся не оставить без внимания ничего, что способствует этому.

XVII. Опять-таки пусть не отнесут наши слова (даже применительно к простым природам) к отвлеченным формам и идеям, или вовсе не определенным в материи, или плохо определенным. Ибо когда мы говорим о формах, то мы понимаем под этим не что иное, как те законы и определения чистого действия, которые создают какую-либо простую природу, как, например, теплоту, свет, вес во всевозможных материях и воспринимающих их предметах. Итак, одно и то же есть форма тепла или форма света и закон тепла или закон света.

LII. Должно запомнить, что мы в этом нашем Органоне говорим о логике, а не о философии. Но так как наша логика учит и наставляет разум к тому, чтобы он не старался тонкими ухищрениями уловлять отвлеченности вещей (как это делает обычно логика), но действительно рассекал бы природу и открывал свойства и действия тел и их определенные в материи законы; так как, следовательно, эта наука исходит не только из природы ума, но и из природы вещей, то не удивительно, если она будет всюду усыпана и освещена созерцаниями природы и опытами по образцу нашего исследования (стр. 108—366).

О ПРИНЦИПАХ И НАЧАЛАХ

Сказания древних о Купидоне, или Амуре [...]. Мифы говорят, что этот Амур является наиболее древним из всех богов и, следовательно, из всего существующего, за исключением Хаоса, который одних лет с ним.

[...] Этот Хаос, который был сверстником Купидона, обозначал нерасчлененную массу, или кучу материи. Сама же материя, а также ее сила и природа — словом, принципы вещей были символически изображены в образе самого Купидона. [...] Эта первичная материя и ее специфические силы и действие не могут иметь никакой естественной причины (бога мы всегда исключаем), ибо до них ничего не было. Поэтому не было никакой производящей их причины и ничего более первичного в природе. Следовательно, ни рода, ни формы. Вот почему, что бы ни представляли собой эта материя и ее силы и действие, она является чем-то данным и необъяснимым и должна быть взята так, как мы ее находим, и мы не должны судить о ней на основании предвзятого понятия. Ибо, хотя мы можем познать вид и способ действия этой материи, мы, однако, не можем это познать через познание ее причины, так как непо-

средственно после бога она сама является причиной всех причин, не будучи сама обусловлена никакой причиной. Дело в том, что цепь причин в природе имеет несомненный и определенный предел и исследовать или воображать себе какую-нибудь причину там, где мы дошли до последней силы и положительного закона природы, является в такой же мере неразумной и поверхностной философией, как не искать причины в подчиненных явлениях. Вот почему Купидон представлен древними мудрецами иносказательно как не имеющий родителей, т. е. как не имеющий причины, — идея, имеющая немаловажное значение, едва ли не величайшая из всех когда-либо высказанных. Ибо ничто так не способствовало искажению философии, как эти поиски родителей Купидона, т. е. как то обстоятельство, что философы не брали принципы вещей так, как они находятся в природе, воспринимая их как положительное учение, основанное на опыте, а скорее выводили их из законов спора, из диалектических и математических умозаключений, из общих понятий и подобных заскоков ума за пределы природы. Вот почему философ, для того чтобы его разум не блуждал в дебрях фикций, должен неустанно напоминать себе, что Купидон не имеет родителей, ибо человеческий разум не знает удержу в этих общих понятиях. искажает природу вещей и себя самого, и, стремясь к далекому, он всякий раз оказывается где-нибудь поблизости (стр. 11—14).

[...] Древние представляли себе первичную материю (такую, которая может быть принципом всех вещей) как имеющую форму и качества, а не как абстрактную, возможную и бесформенную. И конечно, такая лишенная всяких качеств и форм и пассивная материя является, по-видимому, совершеннейшей фикцией человеческого разума, обусловленной склонностью этого разума считать наиболее реальным то, что он сам наиболее охотно впитывает в себя и чем он чаще всего афицируется. Из этой склонности проистекает то представление, что формы (как их обычно называют) есть нечто более реальное, чем материя или действие, так как материя скрыта, а действие изменчиво, материя не оказывает сильного воздействия на разум, действие же есть нечто преходящее. Формы же, напротив, представляются явными и постоянными. Отсюда возникает представление, будто первичная и всеобщая материя есть лишь придаток в виде опоры к форме, а действие, какого бы характера оно ни было, есть лишь эманация формы, и, таким образом, первое место было отведено формам. Отсюда, по-видимому, возникло представление о сущем как о царстве форм и идей с прибавлением (так сказать) некоторого рода фантастической материи. [...] Всякий, не зараженный предрассудками, легко может видеть, насколько противоречит разуму принять за принцип абстрактную материю. Ибо реальное существование самостоятельных, не связанных с материей форм признавалось многими, реальное же существование самостоятельной материи не признавалось никем, не исключая даже тех, которые принимали такую материю за принцип. [...] Почти все древние мыслители,

как Эмпедокл, Анаксагор, Анаксимен, Гераклит и Демокрит, хотя и расходились между собой во многих других пунктах, касающихся первичной материи, тем не менее сходились в том, что все они определяли материю как активную, как имеющую некоторую форму, как наделяющую этой формой образованные из нее предметы и как заключающую в себе принцип движения. Да и никто не может мыслить себе иначе, если он не желает совершенно покинуть почву опыта. Поэтому все указанные мыслители подчинили свой разум природе вещей, между тем как Платон подчинил мир мыслям, а Аристотель подчинил мысли словам [...]. Эта абстрактная материя есть материя дискуссий, а не материя Вселенной. Но тому, кто правильно и систематически философствует, следует анализировать природу, а не абстрагировать ее (те же, которые не желают анализировать, вынуждены абстрагировать), и первичную материю следует вообще рассматривать как неразрывно связанную с первичной формой и с первичным принципом движения, как мы это находим. [...] Что первичная материя имеет некоторую форму, демонстрируется в мифе тем, что он делает Купидона лицом, однако этот же миф говорит о том, что материя как целое, или масса материи, была некогда без формы, ибо хаос лишен формы. И это согласуется с тем, что говорится в Священном писании, ибо там не сказано, что бог вначале сотворил материю, а лишь что он сотворил небо и землю. В том же месте Священного писания дается некоторое описание состояния Вселенной до акта творения в течение шести дней, и в этом описании имеется ясное упоминание о земле и воде, которые являются названиями форм, однако в целом масса материи была еще бесформенной (стр. 20—24).

[...] Эти древние философы, [Фалес, Анаксимен, Гераклит], при исследовании следовали не очень совершенной системе. Они лишь выискивали среди видимых и явных тел то, которое им казалось наиболее превосходным, и это они провозглашали принципом всех вещей, и провозглашали его таким как бы по праву его превосходства, а не потому, что оно на самом деле и действительно таково. Ибо они полагали, что такое тело является единственным, о котором можно сказать, что оно есть то, чем оно кажется; другие тела, как они полагали, имеют ту же природу, хотя это не согласуется с их внешним видом. Таким образом, они, по-видимому, или выражались иносказательно, или говорили под влиянием ослепления: более сильное впечатление покрыло собой все остальное.

[...] Они наталкиваются на те же трудности, в которые попадают сторонники абстрактной материи, ибо если последние вводят совершенно потенциальную и фантастическую материю, то отчасти делают то же и первые. Больше того, они делают материю оформленной и актуальной в отношении одной вещи (именно в отношении своего принципа), но потенциальной в отношении всего другого. [...] Однако факт таков, что в это время не началось еще царство «категорий», где этот абстрактный принцип мог бы укрыться под покровительством и защи-

той категорий субстанции, и поэтому никто не осмелился измыслить совершенно воображаемую материю, а за принцип принималось нечто, что может быть воспринято чувством, нечто реально существующее, и лишь способ действия этого принципа оставался воображаемым (ибо в этом отношении они себе позволили большую вольность). [...] Мы наблюдаем в мире огромную массу противоположностей, как противоположность плотного и редкого, горячего и холодного, света и тьмы, одушевленного и неодушевленного, противоположности, которые враждебно сталкиваются и попеременно разрушают друг друга; и если предположить, что эти противоположности проистекают как из своего источника из одной материальной субстанции, и при этом не показать, каким образом это может совершиться, есть очевидное проявление путаной мысли и отсутствия исследования (стр. 33—35).

[...] Среди древних философов Парменид принимал два принципа вещей — огонь и землю или небо и землю. Ибо он утверждал, что солнце и звезды представляют собой реальный огонь, чистый и светлый, а не выдохшийся, как наш земной огонь, который подобен Вулкану, сброшенному с неба и получившему увечье при падении. Все эти взгляды Парменида в наше время возродил Телезио — человек способный и хорошо знакомый с воззрениями перипатетиков (если они имеют какую-либо ценность), которые он также обратил против них, но путаный в своих собственных построениях и более сильный в разрушении, чем в построении. О взглядах самого Парменида до нас дошли скудные и смутные сведения. [...] Взгляды этого направления сводятся к следующему.

Первыми формами, первыми активными принципами бытия и поэтому и первыми субстанциями являются тепло и холод. Но эти факторы, однако, бестелесны. Они лишь имеют своей основой пассивную и потенциальную материю, которая снабжает их телесной массой и одинаково восприимчива к обеим этим формам, но сама совершенно не способна к действию (стр. 37—38).

Таковы взгляды Телезио, а может быть, и Парменида относительно принципов вещей, за исключением того, что Телезио прибавил кое-что свое относительно пассивной материи, будучи введен в этом отношении в заблуждение теориями перипатетиков.

[...] О системе мира он говорит достаточно хорошо, но о принципах в высшей степени неудачно. [...] Ибо всякая философия — будь то философия Телезио, или перипатетиков, или любая другая, которая предполагает систему мира, в такой мере организованную, уравновешенную и охраняемую, что может быть отброшена мысль о ее возникновении из хаоса, — всякая такая философия малоценна и является плодом субъективного измышления. В самом деле, тот, кто философствует в соответствии с чувственным опытом, будет утверждать вечность материи, но отрицать вечность мира (такого, как мы его видим теперь), и таково было воззрение как древней мудрости, так

и того мыслителя, который наиболее близко подошел к ней, — именно Демокрита. То же самое говорится и в Священном писании с той лишь разницей, что последнее представляет и материю как созданную богом, первые же считают ее существующей изначально. Ибо в отношении нашего вопроса имеются, очевидно, три символа веры. Во-первых, что материя создана из ничего. Во-вторых, что развитие системы Вселенной произошло по слову всемогущего, а не так, что будто материя сама развилась из хаоса до настоящего строения. В-третьих, что это строение (до грехопадения) было наилучшим из тех, которые материя (как она была создана) была способна принять. Но это были учения, до которых прежние системы философии не могли подняться. Творение из ничего они не могут переварить, а относительно существующего строения мира они полагают, что оно развилось из многих окольных и подготовительных процессов материи, а насчет того, чтобы она была лучшей из возможных, они мало беспокоятся, так как мы видим, что они считают ее тленной и изменчивой. Поэтому в этих вопросах мы должны держаться учения религии и твердо стоять на этом. А вопрос о том, могла ли бы материя при той силе, которая была в нее вложена, сложиться и оформиться в течение веков в это совершенное устройство (как она это сделала сразу без всяких околичностей по повелению бога), является, пожалуй, праздным вопросом.

[...] С неизбежной необходимостью, таким образом, человеческая мысль (если она желает быть последовательной) приходит к атому, который является реальным существом, обладающим материей, формой, измерением, местом, силой сопротивления, стремлением (appetitum), движением и эманациями и который также при разрушении всех естественных тел остается непоколебленным и вечным (стр. 63—65).

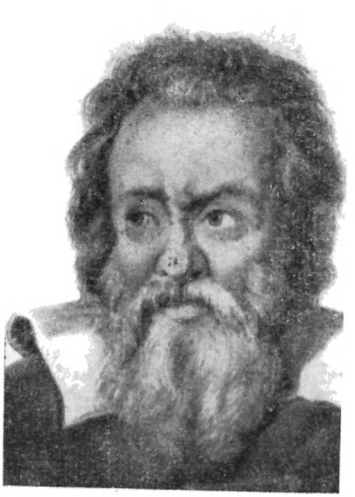
[...] О самом Телезио я имею хорошее мнение и признаю в нем искателя истины, полезного для науки, реформатора некоторых воззрений и первого мыслителя, проникнутого духом современности; кроме того, я имею с ним дело не как с Телезио, а как с восстановителем философии Парменида, к которому мы обязаны питать большое уважение (стр. 71).

[...] Телезио, как и Демокрит, признает существование безграничного сплошного, пустого пространства, благодаря которому отдельные реальные существа могут отказаться, а иногда даже и совершенно отделиться от всего соприкасающегося с ними (как Телезио и Демокрит выражаются) насильно и против их воли, т. е. если они побеждены и принуждены к этому большей силой (стр. 73—74).

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ РАННИХ БУРЖУАЗНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ

ГАЛИЛЕЙ

Галилео Галилей (1564—1642) — великий итальянский ученый, один из основоположников экспериментально-математического естествознания и механистического материализма нового времени. Родился в Пизе в обедневшей дворянской семье. Учился в местном университете, по окончании которого преподавал там же, а затем в Падуанском университете (1592—1610) математику. Важнейшими естественнонаучными произведениями Галилея стали: «Звездный вестник» (1610—1611), излагающий результаты астрономических наблюдений посредством одного из впервые построенных автором телескопов; «Пробирщик» (1623) — полемический трактат о кометах; «Диалог о двух главнейших системах мира — птолемеевой и коперниковой» (1632). За публикацией этого произведения последовал знаменитый процесс Галилея, организованный римской инквизицией и его «отречение» (1633). Чисто философских произведений Галилей не писал, однако очень важные философско-методологические идеи ученый сформулировал в некоторых местах своих естественнонаучных произведений, а также в письмах, обычно получавших широкое распространение в среде европейских ученых и философов. Философские отрывки из естественнонаучных произведений Галилея и публикуются ниже. Отрывки из произведения «Пробирщик» заимствованы из «Книги для чтения по истории философии» под ред. А. Деборина, «Новая Москва», 1924 (перевод В. Юринец). Затем следуют отрывки из «Послания к Франческо Инголи», итальянскому богослову и юристу, относящегося к 1624 г. Это весьма важный документ, характеризующий принципы новой физической науки, устанавливающей относительность всех ее понятий и положений применительно к миру, в то время как схоластическая ученость (за которой и следовал Инголи) рассматривала свои положения как абсолютно незыблемые, самоценные, «божественные». Это послание почти полностью (в переводе Н. И. Идельсона) опубликовано в первом томе «Избранных трудов» Галилея (М., 1964).



Из того же издания заимствованы и философские отрывки из «Диалога о двух главнейших системах мира» (перевод А. И. Долгова). При чтении их следует иметь в виду, что из трех собеседников «Диалога» (Сальвиати, Сагредо и Симпличио) двое первых — исторические фигуры, друзья Галилея, выражающие его воззрения. Симпличио же («Простак») — защитник Птолемея и сторонник традиционных схоластических представлений.

ПРОБИРЩИК

Сначала я должен сделать несколько замечаний относительно того, что мы называем теплотой. Я уверен, что о ней сложились понятия, очень далекие от истины, так как полагали, что она является действительной акциденцией, состоянием или качеством, которое реально присуще нагревающей нас материи. Во избежание недоразумений я должен сказать, что, думая о материи или телесной субстанции, я подразумеваю, что она ограничена или обладает той или другой формой, что она по отношению к другой больше или не больше, что она находится в том или в другом месте, в то или другое время, что она или движется, или находится в покое, что существуют или лишь одна, или несколько, или же много субстанций и никакая сила воображения не в состоянии отвлечь ее от этих условий. Но я не чувствую разумной необходимости в том, чтобы она была белой или красной, горькой или сладкой, звучащей или беззвучной, обладала приятным или неприятным запахом. Эти определения не существенны для нее. Так что если бы нашими путеводителями не были чувства, такие мысли и представления никогда бы у нас не появлялись. Следовательно, я уверен, что эти вкусы, запахи, цвета и т. д. являются по отношению к субъектам не чем иным, как только пустыми именами и имеют своим источником только наши чувства. С устранением живого существа были бы одновременно устранены и уничтожены все эти качества. Между тем мы склонны думать, что раз мы дали им названия, отличающиеся от названий первичных и действительных свойств, то они действительно и реально от них отличны. [...]

Чувство щекотки имеет своим источником нас, а не перышко; если устранить одушевленное или чувствительное тело, то это чувство является ничем другим, как только чистым на-

званием. Я уверен, что такой именно вид существования, а не другой имеют и другие качества, которые приписываются телам природы, как, например, вкус, запах, цвет и пр. [...]

Никогда я не стану от внешних тел требовать что-либо иное, чем величина, фигуры, количество и более или менее быстрые движения, для того чтобы объяснить возникновение ощущений вкуса, запаха и звука; я думаю, что если бы мы устранили уши, языки, носы, то остались бы только фигуры, число и движения, но не запахи, вкусы и звуки, которые, по моему мнению, вне живого существа являются не чем иным, как только пустыми именами, как и не чем иным, чем пустым именем, является щекотка, если мы устраним слизистые оболочки и внутреннюю кожу носа; и так как к четырем названным выше чувствам имеют отношение четыре элемента, то я также думаю, что для зрения, самого высокого среди чувств, имеет значение свет, но по превосходству относится к нему так, как бесконечное к конечному, вечное к мгновенному, неделимое к количественному, свет к темноте. Я должен признаться, что об этом ощущении и связанных с ним явлениях я знаю только очень немного и мне достаточно было бы немного времени, чтобы изложить мои взгляды на этот счет; но я обхожу этот вопрос молчанием. [...]

Итак, многие из тех ощущений, которые считались качествами, присущими внешним предметам, имеют свое действительное существование в нас, а не в них; вне нас они являются только пустыми именами. Я склонен к мнению, что тепло является тоже ощущением такого же рода и что та материя, которая вызывает в нас ощущение тепла и которую мы обозначаем общим именем огня, является множеством очень маленьких телец определенной величины, обладающих определенной скоростью.

Встречая на пути наше тело, они проникают в него вследствие своей чрезвычайной нежности; эти касания, которые образуются при проникновении телец в нашу телесную субстанцию, воспринимаются нами как ощущение тепла, приятное или неприятное в зависимости от количества и большей или меньшей скорости этих мельчайших частей, которые, проникая и соприкасаясь, вызывают приятное или неприятное чувство.

Приятным является такое проникновение частиц, которое облегчает появление пота, когда нам он необходим; неприятным, наоборот, в том случае, если благодаря ему происходит разрыв тканей. Вообще действие огня заключается не в чем ином, как в том, что, двигаясь, он проникает благодаря своей чрезвычайной нежности в любое тело, разлагая его раньше или позже соответственно количеству и скорости огненных телец и большей или меньшей плотности материи этих тел. [...] Если дело дойдет до разложения на атомы, которые совершенно неделимы, образуется свет, который является мгновенным движением или, лучше сказать, распространением и разливом частей; эти части благодаря своей нежности, тонкости, редкости,

нематериальности или благодаря свойствам, отличным от всех других, известных нам, и не получившим до сих пор названия, заполняют в одно мгновение бесконечные пространства (стр. 173—178).

ПОСЛАНИЕ К ФРАНЧЕСКО ИНГОЛИ

[...] Разве вам не известно, что до сих пор еще не решено (и я думаю, что человеческая наука никогда не решит), конечна ли Вселенная или бесконечна? [...] Что касается меня, то когда я рассматриваю мир, границы которому положены нашими внешними чувствами, то я решительно не могу сказать, велик он или мал: я, разумеется, скажу, что он чрезвычайно велик по сравнению с миром дождевых и других червей, которые, не имея иных средств к его измерению, кроме чувства осязания, не могут считать его большим того пространства, которое они сами занимают; и мне вовсе не претит та мысль, что мир, границы которого определяются нашими внешними чувствами, может быть столь же малым в отношении Вселенной, как мир червей по отношению к нашему миру. Что же касается того, что мог бы раскрыть мне рассудок сверх даваемого мне чувствами, то ни мой разум, ни мои рассуждения не в состоянии остановиться на признании мира либо конечным, либо бесконечным; и поэтому здесь я полагаюсь на то, что в этом отношении установят более высокие науки. Но до тех пор считать слишком большой эту великую громадность мира есть эффект нашего воображения, а не дефект в строе природы (стр. 68—69).

[...] Никогда все движения, все величины, все расстояния и расположения планетных орбит и звезд не будут определены с такой точностью, что они не будут уже больше нуждаться в непрерывных исправлениях, хотя бы каждый из живущих был Тихо Браге или даже и сто раз Тихо Браге (стр. 72—73).

[...] Природа, синьор мой, насмехается над решениями и повелениями князей, императоров и монархов, и по их требованиям она не изменила бы ни на иоту свои законы и положения. Аристотель был человек: он смотрел глазами, слушал ушами, рассуждал мозгом; также и я — человек, я смотрю глазами и вижу гораздо больше того, что видел он; а что касается рассуждений, то верю, что рассуждал он о большем числе предметов, чем я; но лучше или хуже меня, по вопросам, о которых мы рассуждали оба, это будет видно по нашим доводам, а вовсе не по нашим авторитетам. Вы скажете: «Столь великий человек, у которого было такое множество последователей?» Но это ничего не стоит, потому что давность времени и число протекших лет принесли ему и число приверженцев; и хотя бы у отца было двадцать сыновей, отсюда нельзя по необходимости вывести, что он более плодовит, чем его сын, у которого только один ребенок, потому что отцу шестьдесят лет, а сыну двадцать (стр. 76—77).

ДИАЛОГ О ДВУХ ГЛАВНЕЙШИХ СИСТЕМАХ МИРА — ПТОЛЕМЕЕВОЙ И КОПЕРНИКОВОЙ

Светлейший великий герцог

Как ни велика разница, существующая между человеком и другими животными, все же нельзя было бы назвать неразумным утверждение, что едва ли в меньшей степени отличаются друг от друга и люди. Что значит один по сравнению с тысячью? И однако, пословица гласит, что один человек стоит тысячи там, где тысяча не стоит одного. Такая разница обусловливается неодинаковостью развития умственных способностей или — что по-моему одно и то же — тем, является человек философом или же нет, ибо философия, как настоящая духовная пища тех, кто может ее вкушать, возвышает над общим уровнем в большей или меньшей степени в зависимости от качества этой пищи. Кто устремляется к высшей цели, тот занимает более высокое место; вернейшее же средство направить свой взгляд вверх — это изучать великую книгу природы, которая и составляет настоящий предмет философии. [...] Из достойных изучения естественных вещей на первое место, по моему мнению, должно быть поставлено устройство Вселенной. Поскольку Вселенная все содержит в себе и превосходит все по величине, она определяет и направляет все остальное и главенствует над всем. Если кому-либо из людей удалось подняться в умственном отношении высоко над общим уровнем человечества, то это были, конечно, Птолемей и Коперник, которые сумели прочесть, усмотреть и объяснить столь много высокого в строении Вселенной. Вокруг творений этих двух мужей вращаются преимущественно настоящие мои беседы, почему мне казалось, что я не могу посвятить их никому иному, кроме вашей светлости. [...]

Благоразумному читателю

В последние годы в Риме был издан спасительный эдикт, который для прекращения опасных споров нашего времени своевременно наложил запрет на пифагорейское мнение о подвижности Земли (стр. 97—101).

ДЕНЬ ПЕРВЫЙ

Собеседники: Сальвиати, Сагредо и Симпличио

[...] С и м п л и ч и о. Прошу вас, синьор Сальвиати, говорите об Аристотеле более почтительно. И кого удастся вам когда-либо убедить, что он, который был первым, единственным и изумительным изъяснителем силлогистики, доказательства, элейхий, способов распознавания софизмов, паралогизмов,

словом, всей логики, сам допустил потом столь тяжкую ошибку, приняв за известное то, что заключается в вопросе? Синьоры, сперва надо хорошенько его понять, а потом пытаться опровергать.

Сальвиати. Синьор Симпличио, мы сошлись здесь, чтобы в дружеской беседе исследовать некоторые истины; я нисколько не обижусь, если вы откроете мне мои ошибки; если я не понял мысли Аристотеля, откровенно укажите мне, и я буду благодарен. Позвольте же мне изложить свои затруднения, а также и ответить еще на один пункт в вашем последнем слове. Заметьте, что логика, как вы прекрасно знаете, есть инструмент, которым пользуются в философии; и как можно быть превосходным мастером в построении инструмента, не умея извлечь из него ни одного звука, так же можно быть великим логиком, не умея как следует пользоваться логикой; многие знают на память все правила поэтики и все же не способны сочинить даже четырех стихов, а иные, обладая всеми наставлениями Винчи, не в состоянии нарисовать хотя бы скамейку. Играть на органе научишься не у того, кто умеет делать орган, но только у того, кто заставляет его звучать. Поэзии мы научаемся путем постоянного чтения поэтов; живописи — путем постоянного рисования и письма; доказательствам — путем чтения книг, содержащих доказательства, а таковы только книги по математике, а не по логике (стр. 132).

Но чтобы с избытком удовлетворить синьора Симпличио и избавить его по мере возможности от ошибки, я скажу, что у нас в наш век есть такие новые обстоятельства и наблюдения, которые, в этом я нисколько не сомневаюсь, заставили бы Аристотеля, если бы он жил в наше время, переменить свое мнение. Это с очевидностью вытекает из самого способа его философствования: ведь если он считает в своих писаниях небеса неизменными и т. д., потому что не наблюдалось возникновения чего-нибудь нового или распадения чего-нибудь старого, то он попутно дает понять, что если бы ему пришлось увидеть одно из подобных обстоятельств, то он вынужден был бы признать обратное и предпочесть, как это и подобает, чувственный опыт рассуждению о природе; ведь если бы он не хотел высоко ценить чувства, то он в таком случае не доказывал бы неизменность отсутствием чувственно воспринимаемых изменений.

Симпличио. Аристотель, делая главным своим основанием рассуждение a priori, доказывал необходимость неизменяемости неба своими естественными принципами, очевидными и ясными; и то же самое он устанавливал после этого a posteriori путем свидетельства чувств и древних преданий.

Сальвиати. То, что вы говорите, является методом, которым он изложил свое учение, но я не думаю, чтобы это был метод его исследования. Я считаю твердо установленным, что он сначала старался путем чувственных опытов и наблюдений удостовериться, насколько только можно, в своих заключениях, а после этого изыскивал средства доказать их, ибо обычно

именно так и поступают в доказательных науках; это делается потому, что если заключение правильно, то, пользуясь аналитическим методом, легко попадешь на какое-нибудь уже доказанное положение или приходишь к какому-нибудь началу, известному самому по себе; в случае же ложного заключения можно идти до бесконечности, никогда не встречая никакой известной истины, пока не натолкнешься на какую-нибудь невозможность или очевидный абсурд. Я не сомневаюсь, что и Пифагор задолго до того, как он открыл доказательство теоремы, за которое совершил гекатомбу, удостоверился, что квадрат стороны, противоположный прямому углу в прямоугольном треугольнике, равен квадратам двух других сторон; достоверность заключения немало помогает нахождению доказательства, — мы все время подразумеваем доказательные науки. Но каким бы ни был ход мыслей Аристотеля, предшествовало ли рассуждение a priori чувству a posteriori или наоборот, достаточно и того, что тот же Аристотель предпочитает (как многократно говорилось об этом) чувственный опыт всем рассуждениям; кроме того, рассуждениям a priori предшествует исследование того, какова их сила (стр. 148—149).

Если бы предметом нашего спора было какое-нибудь положение юриспруденции или одной из других гуманитарных наук, где нет ни истинного, ни ложного, то можно было бы вполне положиться на тонкость ума, ораторское красноречие и большой писательский опыт в надежде, что превзошедший в этом других выявит и заставит признать превосходство защищаемого положения. Но в науках о природе, выводы которых истинны и необходимы и где человеческий произвол не при чем, нужно остерегаться, как бы не стать на защиту ложного, так как тысячи Демосфенов и тысячи Аристотелей будут выбиты из седла любым заурядным умом, которому посчастливится открыть истину (стр. 151).

Вы очень остроумно возражаете; для ответа на ваше замечание приходится прибегнуть к философскому различению и сказать, что вопрос о познании можно поставить двояко: со стороны интенсивной и со стороны экстенсивной; экстенсивно, т. е. по отношению ко множеству познаваемых объектов, а это множество бесконечно, познание человека — как бы ничто, хотя он и познает тысячи истин, так как тысяча по сравнению с бесконечностью — как бы нуль; но если взять познание интенсивно, то, поскольку термин «интенсивное» означает совершенное познание какой-либо истины, то я утверждаю, что человеческий разум познает некоторые истины столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа; таковы чистые математические науки, геометрия и арифметика; хотя божественный разум знает в них бесконечно больше истин, ибо он объемлет их все, но в тех немногих, которые постиг человеческий разум, я думаю, его познание по объективной достоверности равно божественному, ибо оно приходит к пониманию их необходимости, а высшей степени достоверности не существует. [...] Для лучшего разъяснения моей

мысли я скажу следующее. Истина, познание которой нам дают математические доказательства, та же самая, какую знает и божественная мудрость; но я охотно соглашаюсь с вами, что способ божественного познания бесконечно многих истин, лишь малое число которых мы знаем, в высшей степени превосходит наш; наш способ заключается в рассуждениях и переходах от заключения к заключению, тогда как его способ — простая интуиция; если мы, например, для приобретения знания некоторых из бесконечно многих свойств круга начинаем с одного из самых простых и, взяв его за определение, переходим путем рассуждения к другому свойству, от него — к третьему, а потом — к четвертому и так далее, то божественный разум простым восприятием сущности круга охватывает без длящегося во времени рассуждения всю бесконечность его свойств; в действительности они уже заключаются потенциально в определениях всех вещей, и, в конце концов, так как их бесконечно много, может быть, они составляют одно-единственное свойство в своей сущности и в божественном познании [...]. Итак, те переходы, которые наш разум осуществляет во времени и, двигаясь шаг за шагом, божественный разум пробегает подобно свету, в одно мгновение; а это то же самое, что сказать: все эти переходы всегда имеются у него в наличии. Поэтому я делаю вывод: познание наше и по способу и по количеству познаваемых вещей бесконечно превзойдено божественным познанием; но на этом основании я не принижаю человеческий разум настолько, чтобы считать его абсолютным нулем; наоборот, когда я принимаю во внимание, как много и каких удивительных вещей было познано, исследовано и создано людьми, я совершенно ясно сознаю и понимаю, что разум человека есть творение бога и притом одно из самых превосходных (стр. 201—202).

ДЕНЬ ВТОРОЙ

Симпличио. Я думаю и отчасти знаю, что на свете нет недостатка в весьма причудливых умах; однако вздорность их не должна была бы идти во вред Аристотелю, о котором, мне кажется, вы иногда говорите недостаточно уважительно. Казалось бы, одна древность его и тот авторитет, который Аристотель приобрел в глазах многих выдающихся людей, должны быть достаточными, чтобы сделать его достойным уважения всех ученых [...].

Сальвиати. Разве вы сомневаетесь в том, что если бы Аристотель мог видеть все новости, открытые на небе, то он не задумался бы изменить свое мнение, исправить свои книги и приблизиться к наиболее согласному с чувством учению, прогнав от себя тех скудных разумом, которые трусливо стараются всеми силами поддержать каждое его слово, не понимая, что, будь Аристотель таким, каким они его себе воображают, он был бы тупоголовым упрямцем с варварской душой, с волей тирана, считающим всех других глупыми скотами, желающим

поставить свои предписания превыше чувств, превыше опыта, превыше самой природы? Именно последователи Аристотеля приписали ему авторитет, а не сам он его захватил или узурпировал; а так как гораздо легче прикрываться чужим щитом, чем сражаться с открытым забралом, то они боятся, не смеют отойти от него ни на шаг и скорее будут нагло отрицать то, что видно на настоящем небе, чем допустят малейшее изменение на небе Аристотеля [...].

Симпличио. Но если мы оставим Аристотеля, то кто же будет служить нам проводником в философии? Назовите какого-нибудь автора.

Сальвиати. Проводник нужен в странах неизвестных и диких, а на открытом и гладком месте поводырь необходим лишь слепому. А слепой хорошо сделает, если останется дома. Тот же, у кого есть глаза во лбу и разум, должен ими пользоваться в качестве проводников. Однако я не говорю, что не следует слушать Аристотеля, наоборот, я хвалю тех, кто всматривается в него и прилежно его изучает. Я порицаю только склонность настолько отдаваться во власть Аристотеля, чтобы вслепую подписываться под каждым его словом и, не надеясь найти других оснований, считать его слова нерушимым законом. Это — злоупотребление, и оно влечет за собой большое зло, заключающееся в том, что другие уже больше и не пытаются понять силу доказательств Аристотеля. А что может быть более постыдного, чем слушать на публичных диспутах, когда речь идет о заключениях, подлежащих доказательствам, ни с чем не связанное выступление с цитатой, часто написанной совсем по другому поводу и приводимой единственно с целью заткнуть рот противнику? И, если вы все же хотите продолжать учиться таким образом, то откажитесь от звания философа и зовитесь лучше историками или докторами зубрежки: ведь нехорошо, если тот, кто никогда не философствует, присваивает почетный титул философа (стр. 208—211).

ДЕКАРТ

Рене Декарт (1596—1650) — великий французский философ и ученый-естествоиспытатель. Родился в дворянской семье, учился в привилегированном учебном заведении — иезуитской коллегии Ла Флеш. По окончании ее служил в армии, принимавшей участие в Тридцатилетней войне в Германии. После ухода с военной службы продолжал интенсивно заниматься математикой и осмыслением методологии научно-философского знания. Для успеха своей работы вскоре переселился в Нидерланды, где с небольшими перерывами прожил двадцать лет, предаваясь уединенным научным занятиям. Здесь Декарт опубликовал свои главные произведения: «Рассуждение о методе...» в 1637 г., «Размышления о первой философии...» на латинском языке (французский перевод, просмотренный и исправ-



ленный автором, вышел в 1647 г. под названием «Метафизические размышления»), «Начала философии» (1644 г.) на латинском языке (французский перевод, тоже авторизованный Декартом и частично переведенный им самим, появился в 1647 г.), «Страсти души» — этико-психологическое сочинение Декарта (1649 г.). После смерти Декарта (в Стокгольме) в течение нескольких десятилетий были изданы и другие его произведения, не оконченные автором при жизни и не изданные тогда. Среди этих произведений особенно важны «Правила для руководства ума» (на латинском языке) — едва ли не наиболее раннее произведение философа, писавшееся, по всей вероятности, еще до переезда его в Нидерланды в 1629 г.

В основу настоящей подборки положены «Начала философии», в которых в сжатом виде сформулированы идеи всех предшествующих произведений Декарта. Затем публикуются отрывки из «Правил для руководства ума», содержащих особенно четкие формулировки рационалистической методологии Декарта. Они дополнены некоторыми отрывками из «Рассуждения о методе» и «Метафизических размышлений».

Все эти отрывки воспроизводятся по изданию «Избранных произведений» Декарта (М., 1950). В некоторых случаях произведено уточнение терминологии по сравнению с этим изданием.

НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ

ПИСЬМО АВТОРА К ФРАНЦУЗСКОМУ ПЕРЕВОДЧИКУ «НАЧАЛ ФИЛОСОФИИ», УМЕСТНОЕ ЗДЕСЬ КАК ПРЕДИСЛОВИЕ

[...] Прежде всего я хотел бы выяснить, что такое философия, сделав почин с наиболее обычного, с того, например, что слово «философия» обозначает занятие мудростью и что под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего того, что может познать человек; это же знание, которое направляет самую жизнь, служит сохранению

здоровья, а также открытиям во всех науках. А чтобы философия стала такой, она необходимо должна быть выведена из первых причин так, чтобы тот, кто старается овладеть ею (что и значит, собственно, философствовать), начинал с исследования этих первых причин, именуемых началами. Для этих начал существует два требования. Во-первых, они должны быть столь ясны и самоочевидны, чтобы при внимательном рассмотрении человеческий ум не мог усомниться в их истинности; во-вторых, познание всего остального должно зависеть от них так, что хотя начала и могли бы быть познаны помимо познания прочих вещей, однако, обратно, эти последние не могли бы быть познаны без знания начал. При этом необходимо понять, что здесь познание вещей из начал, от которых они зависят, выводится таким образом, что во всем ряду выводов нет ничего, что не было бы совершенно ясным. Вполне мудр в действительности один бог, ибо ему свойственно совершенное знание всего; но и люди могут быть названы более или менее мудрыми сообразно тому, как много или как мало они знают истин о важнейших предметах. [...]

Философия (поскольку она распространяется на все доступное для человеческого познания) одна только отличает нас от дикарей и варваров и [...] каждый народ тем более гражданственен и образован, чем лучше в нем философствуют; поэтому нет для государства большего блага, как иметь истинных философов. [...] Действительно, те, кто проводит жизнь без изучения философии, совершенно сомкнули глаза и не заботятся открыть их; между тем удовольствие, которое мы получаем при созерцании вещей, видимых нашему глазу, отнюдь не сравнимо с тем удовольствием, какое доставляет нам познание того, что мы находим с помощью философии. К тому же для наших нравов и для жизненного уклада эта наука более необходима, чем пользование глазами для направления наших шагов. Неразумные животные, которые должны заботиться только о своем теле, непрерывно и заняты лишь поисками пищи для него; для человека же, главною частью которого является ум, на первом месте долж-

на стоять забота о снискании его истинной пищи — мудрости. [...] Нет такого самого последнего человека, который был бы так привязан к объектам чувств, что когда-нибудь не обратился бы от них к чему-то лучшему, хотя бы часто и не знал, в чем последнее состоит. Те, к кому судьба наиболее благосклонна, кто в избытке обладает здоровьем, почетом и богатством, не более других свободны от такого желания; я даже убежден, что они сильнее прочих тоскуют по благам более значительным и совершенным, чем те, какими они обладают. А такое высшее благо, как показывает даже и помимо света веры один природный разум, есть не что иное, как познание истины по ее первопричинам, то есть мудрость; занятие последнею и есть философия. Так как все это вполне верно, то нетрудно в том убедиться, лишь бы правильно все было выведено. Но поскольку этому убеждению противоречит опыт, показывающий, что люди, более всего занимающиеся философией, часто менее мудры и не столь правильно пользуются своим рассудком, как те, кто никогда не посвящал себя этому занятию, я желал бы здесь кратко изложить, из чего состоят те науки, которыми мы теперь обладаем, и какой ступени мудрости эти науки достигают. Первая ступень содержит только те понятия, которые благодаря собственному свету настолько ясны, что могут быть приобретены и без размышления. Вторая ступень охватывает все то, что дает нам чувственный опыт. Третья — то, чему учит общение с другими людьми. Сюда можно присоединить, на четвертом месте, чтение книг, конечно не всех, но преимущественно тех, которые написаны людьми, способными наделить нас хорошими наставлениями; это как бы вид общения с их творцами. Вся мудрость, какою обычно обладают, приобретена, на мой взгляд, этими четырьмя способами. Я не включаю сюда божественное откровение, ибо оно не постепенно, а разом поднимает нас до безошибочной веры. Однако во все времена бывали великие люди, пытавшиеся присоединять пятую ступень мудрости, гораздо более возвышенную и верную, чем предыдущие четыре; по-видимому, они делали это исключительно так, что отыски-

вали первые причины и истинные начала, из которых выводили объяснения всего доступного для познания. И те, кто старался об этом, получили имя философов по преимуществу. Никому, однако, насколько я знаю, не удалось счастливое разрешение этой задачи (стр. 411—414). [...] Всего меньше учившиеся тому, что до сей поры обыкновенно обозначали именем философии, наиболее способны постичь подлинную философию (стр. 417).

При изучении природы различных умов я заметил, что едва ли существуют настолько глупые и тупые люди, которые не были бы способны ни усваивать хороших мнений, ни подниматься до высших знаний, если только их направлять по должному пути. Это можно доказать следующим образом: если начала ясны и из них ничего не выводится иначе как при посредстве очевиднейших рассуждений, то никто не лишен разума настолько, чтобы не понять тех следствий, которые отсюда вытекают (стр. 419).

Нужно заняться логикой, но не той, какую изучают в школах: последняя, собственно говоря, есть лишь некоторого рода диалектика [1], которая учит только средствам передавать другим уже известное нам и даже учит говорить, не рассуждая о многом, чего мы не знаем; тем самым она скорее извращает, чем улучшает здравый смысл. Нет, сказанное относится к той логике, которая учит надлежащему управлению разумом для приобретения познания еще не известных нам истин; так как эта логика особенно зависит от подготовки, то, чтобы ввести в употребление присущие ей правила, полезно долго практиковаться в более легких вопросах, как, например, в вопросах математики. После того как будет приобретен известный навык в правильном разрешении этих вопросов, должно серьезно отдаться подлинной философии, первою частью которой является метафизика, где содержатся начала познания; среди них имеется объяснение главных атрибутов бога, нематериальности нашей души, равно и всех остальных ясных и простых понятий, какими мы обладаем. Вторая часть — физика; в ней, после того как найдены истинные начала материальных вещей, рассматривает-

ся, как образован весь мир вообще; затем, особо, какова природа земли и всех остальных тел, находящихся около земли, как, например, воздуха, воды, огня, магнита и иных минералов. Далее, должно по отдельности исследовать природу растений, животных, а особенно человека, чтобы удобнее было обратиться к открытию прочих полезных для него истин. Вся философия подобна как бы дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике. Под последнею я разумею высочайшую и совершеннейшую науку о нравах; она предполагает полное знание других наук и есть последняя ступень к высшей мудрости. Подобно тому как плоды собирают не с корней и не со ствола дерева, а только с концов его ветвей, так и особая полезность философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены только под конец (стр. 420—421).

[...] Я скажу здесь, какие, по моему мнению, плоды могут быть собраны с моих «Начал». Первый из них — удовольствие, испытываемое от нахождения здесь многих до сих пор неизвестных истин; ведь хотя истины часто не столь сильно действуют на наше воображение, как ошибки и выдумки, ибо истина кажется менее изумительной и более простой, однако радость, приносимая ею, длительнее и основательнее. Второй плод — это то, что усвоение данных «Начал» понемногу приучит нас правильнее судить обо всем встречающемся и таким образом стать более рассудительными — результат, прямо противоположный тому, какой производит общераспространенная философия [2]; легко ведь подметить на так называемых педантах, что она делает их менее восприимчивыми к доводам разума, чем они были бы, если бы никогда ее не изучали. Третий плод — в том, что истины, содержащиеся в «Началах», будучи наиболее очевидными и достоверными, устраняют всякое основание для споров, располагая тем самым умы к кротости и согласию; совершенно обратное вызывают школьные контраверсии, так как они мало-помалу делают изучающих все более педан-

тичными и упрямыми и тем самым становятся, быть может, первыми причинами ересей и разногласий, которых так много в наше время. Последний и главный плод этих «Начал» состоит в том, что, разрабатывая их, можно открыть великое множество истин, которых я там не излагал, и, таким образом, переходя постепенно от одной к другой, со временем прийти к полному познанию всей философии и к высшей степени мудрости. Ибо, как видим по всем наукам, хотя вначале они грубы и несовершенны, однако, благодаря тому что содержат в себе нечто истинное, удостоверяемое результатами опыта, они постепенно совершенствуются; точно так же и в философии, раз мы имеем истинные начала, не может статься, чтобы при проведении их мы не напали бы когда-нибудь на другие истины. Нельзя лучше доказать ложность аристотелевых принципов, чем отметив, что в течение многих веков, когда им следовали, не было возможности продвинуться вперед в познании вещей. [...]

Я знаю, что может пройти много веков, прежде чем из этих начал будут выведены все истины, какие оттуда можно извлечь, так как истины, какие должны быть найдены, в значительной мере зависят от отдельных опытов; последние же никогда не совершаются случайно, но должны быть изыскиваемы проницательными людьми с тщательностью и издержками. [...]

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

ОБ ОСНОВАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

1. О том, что для разыскания истины необходимо раз в жизни, насколько это возможно, поставить все под сомнение. Так как мы были детьми, раньше чем стать взрослыми, и составили относительно предметов, представлявшихся нашим чувствам, разные суждения, как правильные, так и неправильные, прежде чем достигли полного обладания нашим разумом, то некоторые опрометчивые суждения отвращают нас от истинного познания и владеют нами настолько, что освободиться от них мы, по-видимому, можем не иначе,

как решившись хотя бы раз в жизни усомниться во всем том, по поводу чего обнаружим малейшие подозрения в недостоверности. [...]

3. О том, что для руководства нашими поступками мы не должны следовать такому сомнению. [...] Я не предлагаю пользоваться методом сомнения вообще, а лишь тогда, когда мы задаемся целью созерцания истины. Ибо несомненно, что для руководства в жизни мы часто вынуждены следовать взглядам, которые лишь вероятны, по той причине, что случай совершать поступки почти всегда проходит прежде, чем мы можем разрешить все сомнения. И если по поводу одного и того же предмета встречается несколько взглядов, то хотя бы мы и не усматривали большей правдоподобности в одном из них, но, если дело не терпит отлагательства, разум все же требует, чтобы мы избрали один из них и чтобы, избрав его, и в дальнейшем следовали ему, как если бы считали его вполне достоверным.

4. Почему можно усомниться в истинности чувственных вещей. [...] Мы по опыту знаем, сколь часто нас обманывали чувства, и, следовательно, неосмотрительно было бы чересчур полагаться на то, что нас обмануло хотя бы один раз. Кроме того, мы почти всегда испытываем во сне видения, при которых нам кажется, будто мы живо чувствуем и ясно воображаем множество вещей, между тем как эти вещи нигде больше и не имеются. Поэтому, решившись однажды усомниться во всем, не находишь более признака, по которому можно было бы судить, являются ли более ложными мысли, приходящие в сновидении, по сравнению со всеми остальными.

5. Почему можно сомневаться также и в математических доказательствах. Станем сомневаться и во всем остальном, что прежде полагали за самое достоверное; даже в математических доказательствах и их обоснованиях, хотя сами по себе они достаточно ясны, ведь ошибаются же некоторые люди, рассуждая о таких вещах. Главное же усомнимся потому, что слышали о существовании бога, создавшего нас и могущего творить все, что ему угодно, и мы не знаем, не захотел

ли он создать нас такими, чтобы мы всегда ошибались даже в том, что нам кажется самым достоверным. Ибо, допустив, чтобы мы иногда ошибались, как уже было отмечено, почему бы ему не допустить, чтобы мы ошибались постоянно? Если же мы предположим, что обязаны существованием не всемогущему богу, а либо самим себе, либо чему-нибудь другому, то, чем менее могущественным признаем мы виновника нашего существования, тем более будет вероятно, что мы так несовершенны, что постоянно ошибаемся. [...]

7. О том, что нельзя сомневаться не существуя и что это есть первое достоверное познание, какое возможно приобрести. Отбросив, таким образом, все то, в чем так или иначе мы можем сомневаться, и даже предполагая все это ложным, мы легко допустим, что нет ни бога, ни неба, ни земли и что даже у нас самих нет тела, но мы все-таки не можем предположить, что мы не существуем, в то время как сомневаемся в истинности всех этих вещей. Столь нелепо полагать несуществующим то, что мыслит, в то время, пока оно мыслит, что, невзирая на самые крайние предположения, мы не можем не верить, что заключение *я мыслю, следовательно, я существую* истинно и что оно поэтому есть первое и вернейшее из всех заключений, представляющееся тому, кто методически располагает свои мысли.

8. О том, что таким путем познается различие между душой и телом. Мне кажется, что это лучший путь, какой мы можем избрать для познания природы души и ее отличия от тела. Ибо, исследуя, что такое мы, предполагающие теперь, что вне нашего мышления нет ничего подлинно существующего, мы очевидно сознаем, что для того, чтобы существовать, нам не требуется ни протяжение, ни фигура, ни нахождение в каком-либо месте, ни что-либо такое, что можно приписать телу, но что мы существуем только потому, что мы мыслим. Следовательно, наше понятие о нашей душе или нашей мысли предшествует тому, которое мы имеем о теле, и понятие это достовернее, так как мы еще сомневаемся в том, имеются ли в мире тела, но с несомненностью знаем, что мыслим.

9. Что такое мышление. Под словом «мышление» (cogitatio) я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить. Ибо ведь если я скажу «я вижу» или «я иду» и сделаю отсюда вывод, что «я существую», и буду разуметь действия, совершаемые моими глазами или ногами, то заключение не будет настолько непогрешимым, чтобы я не имел основания в нем сомневаться, так как я могу думать, что вижу или хожу, хотя бы я не открывал глаз и не трогался с места, как бывает подчас во сне и как могло бы быть, даже если бы я вовсе не имел тела. Если же я подразумеваю только действие моей мысли или моего чувства, иначе говоря, мое внутреннее сознание, в силу которого мне кажется, будто я вижу или хожу, то заключение настолько правильно, что я в нем не могу сомневаться, ибо оно относится к душе, которая одна лишь способна чувствовать и мыслить каким бы то ни было образом.

10. О том, что имеются понятия, настолько ясные сами по себе, что, определяя их по школьным правилам, их можно лишь затемнить и что они не приобретаются путем изучения, а рождаются вместе с нами. [...]Я заметил, что философы, пытаясь объяснять по правилам их логики вещи сами по себе ясные, лишь затемняют дело. Сказав, что положение *я мыслю, следовательно, я существую* является первым и наиболее достоверным, представляющимся всякому, кто методически располагает свои мысли, я не отрицал тем самым надобности знать еще до этого, что́ такое мышление, достоверность, существование, не отрицал, что для того, чтобы мыслить, надо существовать, и тому подобное [...].

11. О том, что мы яснее можем познать нашу душу, чем наше тело. [...] Мы тем лучше познаем вещь, или субстанцию, чем больше отмечаем в ней свойств. А мы, конечно, относительно нашей души отмечаем их много больше, чем относительно чего-либо иного, тем более что нет ничего, побуждающего нас познать что-ли-

бо, что еще с большей достоверностью не приводило бы нас к познанию нашей мысли. [...]

13. В каком смысле можно сказать, что, не зная бога, нельзя иметь достоверного познания ни о чем. Но когда душа, познав сама себя и продолжая еще сомневаться во всем остальном, осмотрительно стремится распространить свое познание все дальше, то прежде всего она находит в себе идеи о некоторых вещах; пока она их просто созерцает, не утверждая и не отрицая существования вне себя чего-либо подобного этим идеям, ошибиться она не может. Она встречает также некоторые общие понятия и создает из них различные доказательства, столь убедительные для нее, что, занимаясь ими, она не может сомневаться в их истинности. Так, например, душа имеет в себе идеи чисел и фигур, имеет также среди общих понятий и то, что «если к равным величинам прибавить равные, то получаемые при этом итоги будут равны между собой», она имеет еще и другие столь же очевидные понятия, благодаря которым легко доказать, что сумма трех углов треугольника равна двум прямым, и т. д. Пока душа видит эти понятия и порядок, каким она выводит подобные заключения, она вполне убеждена в их истинности; так как душа не может на них постоянно сосредоточиваться, то, когда она вспоминает о каком-либо заключении, не заботясь о пути, каким оно может быть выведено, и притом полагает, что творец мог бы создать ее такой, чтобы ей свойственно было ошибаться во всем, что ей кажется вполне очевидным, она ясно видит, что по праву сомневается в истинности всего того, чего не видит отчетливо, и считает невозможным иметь какое-либо достоверное знание прежде, чем познает того, кто ее создал.

14. О том, что существование бога доказуемо одним тем, что необходимость бытия, или существования, заключена в понятии, какое мы имеем о нем. Далее, когда душа, рассматривая различные идеи и понятия, существующие в ней, обнаруживает среди них идею о существе всеведущем, всемогущем и высшего совершенства, то по тому, что́ она видит в этой идее, она легко заключает о существовании бога, который есть

это всесовершенное существо; ибо, хотя она и имеет отчетливое представление о некоторых других вещах, она не замечает в них ничего, что убеждало бы ее в существовании их предмета, тогда как в этой идее она видит существование не только возможное, как в остальных, но и совершенно необходимое и вечное. Например, воспринимая в идее треугольника как нечто необходимо в ней заключающееся то, что три угла его равны двум прямым, душа вполне убеждается, что треугольник имеет три угла, равные двум прямым; подобным же образом из одного того, что в идее существа высочайшего совершенства содержится необходимое и вечное бытие, она должна заключить, что такое существо высочайшего совершенства есть, или существует.

15. О том, что в понятиях, какие мы имеем о прочих вещах, заключается не необходимость бытия, а лишь его возможность. В истинности этого заключения душа убедится еще больше, если заметит, что у нее нет идеи, или понятия, о какой-либо иной вещи, относительно которой она столь же совершенно могла бы отметить необходимое существование. По одному этому она поймет, что идея существа высочайшего совершенства не возникла в ней путем фикции, подобно представлению о некой химере, но, что, наоборот, в ней запечатлена незыблемая и истинная природа, которая должна существовать с необходимостью, так как не может быть постигнута иначе, чем как необходимо существующая (стр. 423—432).

18. [...] Находя в себе идею бога, или всесовершенного существа, мы вправе допытываться, по какой именно причине имеем ее. Но, внимательно рассмотрев, сколь безмерны представленные в ней совершенства, мы вынуждены признать, что она не могла быть вложена в нас иначе, чем всесовершенным существом, то есть никем иным, как богом, подлинно сущим или существующим, ибо при естественном свете очевидно не только то, что ничто не может произойти из ничего, но и то, что более совершенное не может быть следствием и модусом менее совершенного, а также потому, что при том же свете мы видим, что

в нас не могла бы существовать идея или образ какой-либо вещи, первообраза которой не существовало бы в нас самих или вне нас, первообраза, действительно содержащего все изображенные в нашей идее совершенства. А так как мы знаем, что нам присущи многие недостатки и что мы не обладаем высшими совершенствами, идею которых имеем, то отсюда мы должны заключить, что совершенства эти находятся в чем-то от нас отличном и действительно всесовершенном, которое есть бог, или что по меньшей мере они в нем некогда были, а из того, что эти совершенства бесконечны, следует, что они и ныне там существуют. [...]

20. О том, что не мы первопричина нас самих, а бог и что, следовательно, бог есть. [...] Так как относительно искусно сделанной машины мы достаточно знаем, каким образом мы получили о ней понятие, а относительно нашей идеи о боге мы не можем припомнить, когда она была сообщена нам богом, — по той причине, что она в нас была всегда, — то поэтому мы должны рассмотреть и этот вопрос, должны разыскать, кто творец нашей души или мысли, включающей идею о бесконечных совершенствах, присущих богу. Ибо очевидно, что нечто, знающее более совершенное, чем оно само, не само создало свое бытие, так как оно при этом придало бы себе самому все те совершенства, сознание о которых оно имеет, и поэтому оно не могло произойти ни от кого, кто не имел бы этих совершенств, то есть не был бы богом.

21. [...] Легко понять, что нет в нас никакой силы, посредством которой мы сами могли бы существовать или хотя бы на мгновение сохранить себя, и что тот, кто обладает такой мощью (puissance), что дает нам существовать вне его и сохраняет нас, тем более сохранит самого себя; вернее, он вовсе не нуждается в сохранении кем бы то ни было; словом, он есть бог.

22. Познав указанным здесь способом существование бога, можно познать все его атрибуты, поскольку они познаваемы одним естественным светом. [...] Он вечен, всеведущ, всемогущ, источник всякого блага и истины, творец всех вещей, имеет, наконец, в себе все то, в чем мы можем признать что-либо бесконечно

совершенное или не ограниченное каким-либо несовершенством.

23. Бог не телесен, не познает подобно нам посредством чувств, он не создал греха. [...] У бога чувств нет [...] он разумеет и волит, хотя не так, как мы, то есть посредством актов, известным образом раздельных. Он разумеет, волит и совершает все, то есть все действительные вещи, постоянно одним и тем же простейшим актом. Он не волит греховного зла, так как оно есть ничто.

24. Познав существование бога и переходя к познанию сотворенного им, мы должны помнить, что наш разум конечен, а могущество божье бесконечно. [...]

25. [...]В неизмеримой природе бога [...] и в созданных им вещах существует многое, превосходящее меру нашего понимания.

26. О том, что не следует пытаться постичь бесконечное (infini) и что надлежит лишь полагать неопределенно большим (indéfini) все, чему мы не находим границ. [...] Мы никогда не станем вступать в споры о бесконечном, тем более что нелепо было бы нам, существам конечным, пытаться определить что-либо относительно бесконечного и полагать ему границы, стараясь постичь его. Вот почему мы не сочтем нужным отвечать тому, кто спрашивает, бесконечна ли половина бесконечной линии или бесконечное число четное или нечетное и т. п. О подобных затруднениях, по-видимому, не следует размышлять никому, кроме тех, кто считает свой ум бесконечным. Мы же относительно того, чему в известном смысле не видим пределов, границ, не станем утверждать, что эти границы бесконечны, но будем лишь считать их неопределенно большими. Так, не будучи в состоянии вообразить столь обширного протяжения, чтобы в то же самое время не мыслить возможности еще большего, мы скажем, что размеры возможных вещей неопределенно большие. А так как никакое тело нельзя разделить на столь малые части, чтобы каждая из них не могла быть разделена на еще мельчайшие, то мы станем полагать, что количество делимо на части, число которых неопределенно большое. И так как невозможно представить

столько звезд, чтобы бог не мог создать их еще больше, то их число мы предположим неопределенно большим. То же относится и ко всему остальному.

27. О различии между неопределенно большим и бесконечным. Все [...] мы скорее назовем неопределенно большим, а не бесконечным или беспредельным, чтобы название «бесконечный» сохранить для одного бога, столь же потому, что в нем одном мы не видим никаких пределов его совершенствам, сколь и потому, что знаем твердо, что их и не может быть. Что же касается остальных вещей, то мы знаем, что они несовершенны, ибо, хотя мы и отмечаем в них подчас свойства, кажущиеся нам беспредельными, мы не можем не знать, что это проистекает из недостаточности нашего разума, а не из их природы.

28. О том, что следует рассматривать, не для какой цели бог создал каждую вещь, а лишь каким образом он пожелал ее создать. Мы не станем также обсуждать, какие цели бог поставил себе, создавая мир. Мы совершенно выбросим из нашей философии разыскание конечных целей, ибо мы не должны столь высоко о себе полагать, чтобы думать, будто он пожелал поделиться с нами своими намерениями. Но, рассматривая его как причину всех вещей, мы постараемся лишь с помощью вложенной им в нас способности рассуждения постичь, каким образом могли быть созданы те вещи, которые мы воспринимаем посредством наших чувств, и тогда мы благодаря тем его атрибутам, некоторое познание которых он нам даровал, будем твердо знать, что то, что мы однажды ясно и отчетливо увидели как присущее природе этих вещей, обладает совершенством истинного.

29. Бог не есть причина наших заблуждений. Первый из атрибутов бога, подлежащий здесь нашему обсуждению, состоит в том, что он — высшая истина и источник всякого света, поэтому явно нелепо, чтобы он нас обманывал, то есть был прямой причиной заблуждений, которым мы подвержены и которые испытываем на самих себе. [...]

30. [...] Способность познания, данная нам богом и называемая естественным светом, никогда не касается

какого-либо предмета, который не был бы истинным в том, в чем она его касается, то есть в том, что она постигает ясно и отчетливо. [...] Этим соображением легко устраняются и остальные приведенные прежде причины для сомнения; не должны более подлежать подозрению и математические истины, обладающие особенной очевидностью. Если же при помощи чувств мы воспримем что-либо — будь то в состоянии бодрствования или сна — ясно и отчетливо и отделим это от того, что́ воспринимается смутно и неясно, то легко познаем, что́ должно принимать за истинное в какой угодно вещи. [...]

32. О том, что у нас лишь два вида мыслей, а именно восприятие разумом и действие воли. Без сомнения, все виды мыслительной деятельности (modi cogitandi), отмечаемые нами у себя, могут быть отнесены к двум основным: один из них состоит в восприятии разумом, другой — в определении волей. Итак, чувствовать, воображать, даже постигать чисто интеллектуальные вещи — все это лишь различные виды восприятия, тогда как желать, испытывать отвращение, утверждать, отрицать, сомневаться — различные виды волеиия. [...]

34. Наряду с рассудком для суждения требуется и воля. Признаю, что мы ни о чем не можем судить без участия нашего рассудка, ибо нет оснований полагать, чтобы наша воля определялась тем, чего наш рассудок никоим образом не воспринимает. Но так как совершенно необходима воля, чтобы мы дали наше согласие на то, чего мы никак не восприняли, и так как для вынесения суждения, как такового, нет необходимости в том, чтобы мы имели полное и совершенное познание, то мы часто соглашаемся со многим таким, что познали вовсе не ясно, а смутно.

35. Воля обширнее разума — отсюда и проистекают наши заблуждения. Восприятие рассудком распространяется только на то немногое, что ему представляется, поэтому познание рассудком всегда весьма ограниченно. Воля же в известном смысле может показаться беспредельной, ибо мы никогда не встретим ничего, что могло бы быть объектом воли кого-либо иного, даже

безмерной воли бога, на что не могла бы простираться и наша воля. Вследствие этого нашу волю мы распространяем обычно за пределы ясно и четко воспринимаемого нами, а раз мы так поступаем, то неудивительно, что нам случается ошибаться. [...]

39. Свобода нашей воли постигается без доказательств, одним нашим внутренним опытом. [...] То, что мы обладаем свободой воли и что последняя по своему выбору может со многим соглашаться или не соглашаться, ясно настолько, что должно рассматриваться как одно из первых и наиболее общих врожденных нам понятий. [...]

40. Мы знаем также вполне достоверно, что бог все предустановил. Однако, ввиду того что познанное нами с тех пор о боге убеждает нас в столь великом его могуществе, что преступно было бы полагать, будто когда-либо мы могли бы совершить нечто им заранее не предустановленное, мы легко можем запутаться в больших затруднениях, если станем пытаться согласовать божье предустановление со свободой нашего выбора и постараемся понять, иначе говоря, охватить и как бы ограничить нашим разумением всю обширность свободы нашей воли, равно как и порядок вечного провидения.

41. Каким образом можно согласовать свободу нашей воли с божественным предопределением. Напротив, мы легко избегнем заблуждений в том случае, если отметим, что наш дух конечен, божественное же всемогущество, согласно которому бог все, что существует или может существовать, не только знает, но и волит и предустановляет, бесконечно. Поэтому нашего разума достаточно, чтобы ясно и отчетливо понять, что всемогущество это существует в боге; однако его недостаточно для постижения обширности такого всемогущества настолько, чтобы мы могли понять, каким образом бог оставляет человеческие действия совершенно свободными и недетерминированными (indeterminées). С другой стороны, в свободе и безразличии внутри нас мы уверены настолько, что для нас нет ничего более ясного; таким образом, всемогущество бога не должно нам препятствовать в это верить (стр. 434—443).

45. Что такое ясное и отчетливое восприятие. [...] Ясным я называю такое восприятие, которое очевидно и имеется налицо для внимательного ума, подобно тому как мы говорим, что ясно видим предметы, имеющиеся налицо и с достаточной силой действующие, когда глаза наши расположены их видеть. Отчетливым же я называю восприятие, которое настолько отлично от всего остального, что содержит только ясно представляющееся тому, кто надлежащим образом его рассматривает.

46. Оно может быть ясным, не будучи отчетливым, но не наоборот. [...]

47. [...] В раннем возрасте душа человека столь погружена в тело, что, хотя воспринимает многое ясно, ничего никогда не воспринимает отчетливо; но так как тем не менее она о многих представляющихся ей вещах судит, то вследствие этого наша память заполнена множеством предрассудков, от которых большинство людей и впоследствии не старается освободиться, хотя несомненно, что иначе их нельзя хорошо рассмотреть. [...]

48. Все, о чем мы имеем какое-либо понятие, рассматривается как вещь или как истина; перечисление вещей. Все, что подлежит нашему восприятию, я делю на два разряда: в первый входят вещи, имеющие некое существование, во второй — истины, которые вне нашего мышления — ничто. Касательно вещей мы имеем прежде всего некоторые общие понятия, относящиеся ко всем им, а именно понятия, какие мы имеем о субстанции, длительности, порядке, числе, и, пожалуй, еще некоторые другие. Далее, мы имеем понятия более частные, служащие для различения их. Главнейшее же различие, какое я замечаю между всеми сотворенными вещами, состоит в том, что одни вещи — интеллектуальные, иначе говоря, субстанции мыслящие (cogitantes), или свойства, относящиеся к такого рода субстанциям, другие вещи — материальные, то есть тела или свойства, присущие телам. Восприятие, воление и все виды (modi) как восприятия, так и воления относятся к мыслящей (cogitans) субстанции; к телам (corpora) относятся величина, то есть протяжение в длину, ширину и глубину, фигура, движение, располо-

жение и делимость частей и прочие свойства. Но мы испытываем в себе и нечто иное, чего нельзя отнести к одному только духу или лишь телу и что [...] происходит от тесного внутреннего союза между ними, таковы голод, жажда и т. п., а равным образом движения или страсти души, не исключительно зависящие от мышления, как, например, побуждения к гневу, радости, печали, любви и т. д., наконец, все чувствования, как, например, света, цветов, звуков, запахов, вкусов, тепла, твердости и прочих, подпадающих лишь под чувство осязания.

49. Истины подобным образом перечислить нельзя, в чем, впрочем, и нет надобности. До сих пор я перечислял все то, что́ мы знаем в качестве вещей; остается сказать о том, что́ мы знаем как истины. Так, например, когда мы мыслим, что из ничего не может произойти ничто, мы не думаем, что это положение есть существующая вещь или свойство какой-либо вещи, — мы принимаем его за некоторую вечную истину, пребывающую в нашей душе и называемую общим понятием, или аксиомой. Подобным же образом говорят, что невозможно, чтобы одно и то же одновременно и было и не было, что сделанное не может не быть не сделанным, что тот, кто мыслит, не может не быть или не существовать, пока мыслит, и бесчисленное множество подобных положений. Их так много, что перечислить их было бы затруднительно. Но в этом нет и надобности, потому что, когда представится случай думать о них, мы не сможем их не знать, а также потому, что мы не ослеплены предрассудками.

50. Эти истины могут быть ясно восприняты, но вследствие предрассудков не все на это способны. [...]

51. О том, что́ такое субстанция и что название это не может быть приписано в одинаковом смысле богу и творениям. [...] Разумея субстанцию, мы можем разуметь лишь вещь, которая существует так, что не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самой себя. Тут может представиться неясность в объяснении выражения «нуждаться лишь в себе самой». Ибо таков, собственно говоря, один только бог, и нет ничего сотворенного, что могло бы просуществовать

хотя бы мгновение, не будучи поддерживаемо и хранимо его могуществом. Поэтому справедливо говорят в школах, что название субстанции не однозначно подходит к богу и к творениям, то есть что нет такого значения этого слова, которое мы отчетливо бы постигали и которое обнимало бы и его и их. Но ввиду того что среди сотворенных вещей некоторые по природе своей не могут существовать без некоторых других, мы их отличаем от тех, которые нуждаются лишь в обычном содействии бога, и называем последние субстанциями, а первые — качествами или атрибутами этих субстанций. [...]

53. Всякая субстанция имеет преимущественный атрибут: для души — мысль, подобно тому как для тела — протяжение.

Хотя любой атрибут достаточен для познания субстанции, однако у каждой субстанции есть преимущественное, составляющее ее сущность и природу свойство, от которого зависят все остальные. Именно, протяжение в длину, ширину и глубину составляет природу субстанции, ибо все то, что может быть приписано телу, предполагает протяжение и есть только некоторый модус протяженной вещи; подобно этому все свойства, которые мы находим в мыслящей вещи, суть только разные модусы мышления. Так, например, фигура может мыслиться только в протяженной вещи, движение — только в протяженном пространстве, воображение же, чувство, желание настолько зависят от мыслящей вещи, что мы не можем их без нее постичь. И наоборот, протяжение может быть понимаемо без фигуры и без движения, а мыслящая вещь — без воображения и без чувств; так и в остальном.

54. Каким образом нам доступны раздельные мысли о субстанции мыслящей, о телесной и о боге. Итак, мы легко можем образовать два ясных и отчетливых понятия, или две идеи: одну — о сотворенной мыслящей субстанции, другую — о субстанции протяженной, если, конечно, тщательно различим все атрибуты мышления от атрибутов протяжения. Мы можем также иметь ясную и отчетливую идею о несотворенной субстанции, мыслящей и независимой, то есть идею о боге, лишь

бы мы не предполагали, что эта идея выражает все, что есть в нем, и не примышляли бы что-либо к ней, а считались лишь с тем, что́ действительно содержится в отчетливом понятии о нем и что́ мы воспринимаем как принадлежащее к природе всесовершенного существа. [...]

57. О том, что имеются атрибуты, присущие вещам, которым они приписываются, и атрибуты, зависящие от нашего мышления. [...] Одни качества или атрибуты даны в самих вещах, другие же — только в нашем мышлении. Так, время, которое мы отличаем от длительности, взятой вообще, и называем числом движения, есть лишь известный способ, каким мы эту длительность мыслим, ибо мы не предполагаем в вещах движущихся иного рода длительности, чем в неподвижных. [...]

58. Числа и универсалии зависят от нашего мышления. Так же и число, рассматриваемое вообще, а не в отношении к каким-либо сотворенным вещам, подобно всем прочим общим понятиям, известным под названием универсалий, не существует вне нашего мышления.

59. Каковы универсалии. Универсалии образуются в силу только того, что мы пользуемся одним и тем же понятием, чтобы мыслить о нескольких отдельных вещах, сходных между собой. И тогда, когда мы обнимаем одним названием вещи, обозначаемые этим понятием, название также универсально (стр. 445—451).

68. [...] Чтобы отличить ясное в наших чувствах от неясного, нужно прежде всего отметить, что боль, цвет и прочие ощущения ясно и отчетливо воспринимаются, лишь будучи рассматриваемы как мысли; если же мы принимаем цвет, боль и пр. за вещи, существующие вне нашего духа, мы никаким способом не можем понять, что за вещь этот цвет и эта боль. Если кто-нибудь утверждает, что он видит в данном теле цвет или чувствует в каком-либо своем члене боль, то это совершенно подобно тому, как если бы он сказал, что видит или чувствует нечто, но совершенно не знает природы этого нечто, то есть не имеет отчетливого знания того, что он видит и чувствует. Ибо, хотя при недостаточном

внимании к своим мыслям он может легко поверить, что имеет о том некоторое знание, так как полагает, будто цвет, который он, как ему кажется, видит в предмете, имеет сходство с тем чувством, какое он испытывает в себе, тем не менее если он начнет размышлять о том, что ему представляется в виде цвета или боли как нечто существующее в окрашенном теле или в пораженной части тела, то он, несомненно, найдет, что вовсе не имеет об этом познания.

69. Величины, фигуры и пр. познаются совершенно иначе, нежели цвет, боль и т. п. Особенно это очевидно, если размышляющий заметит, что он совсем иначе познает в видимом теле величину, фигуру, движение, по крайней мере передвижение с места на место (ибо философы, предполагая некоторые иные движения, отличные от этого, затемнили его истинную природу), расположение частей, длительность, число или прочие свойства, которые, как уже было сказано, ясно воспринимаются во всех телах; совершенно иначе познает в том же самом теле цвет, боль, запах, вкус или что-либо другое, относящееся к чувствам. Ибо хотя мы, видя какое-либо тело, не менее уверены в его существовании, воспринимая в этом случае его цвет, чем воспринимая ограничивающие его очертания, однако несомненно, что мы совсем иначе познаем то его свойство, на основании которого говорим, что тело скорее имеет фигуру, чем то, которое заставляет нас видеть его окрашенным. [...]

71. Первой и основной причиной наших заблуждений являются предубеждения нашего детства. Отсюда мы и получили бóльшую часть наших ошибок, а именно: в раннем возрасте душа наша была столь тесно связана с телом, что особенное внимание уделяла лишь тому, что вызывало в ней некоторые впечатления; она при этом не задавалась вопросом, вызывались ли эти впечатления чем-либо, находящимся вне ее, а только чувствовала. [...] С возрастом же, когда наше тело, произвольно направляясь в ту или иную сторону благодаря устройству своих органов, встречало что-либо приятное и избегало неприятного, душа, тесно связанная с ним, размышляя о встречавшихся вещах, полез-

ных или вредных, отметила прежде всего, что они существуют вне ее, и приписала им не только величины, фигуры, движения и прочие свойства, действительно присущие телам и вполне справедливо воспринимавшиеся ею как вещи или модусы вещей, но также и вкусы, запахи и все остальные понятия такого рода, которые она также замечала. А так как душа находилась еще в такой зависимости от тела, что все остальные вещи рассматривала лишь с точки зрения его пользы, то она и находила в каждом предмете больше или меньше реальности в зависимости от того, казались ли ей впечатления более или менее сильными. Отсюда и произошло, что она стала считать, будто гораздо больше субстанции или телесности заключается в камнях или металлах, чем в воде или воздухе, ибо ощущала в них больше твердости и тяжести; воздух она стала считать за ничто, поскольку не обнаруживала в нем никакого дуновения, или холода, или тепла. [...]

72. Вторая причина та, что мы не можем забыть эти предубеждения. Наконец, в зрелые годы, когда мы вполне владеем нашим разумом, когда душа уже не так подвластна телу и ищет правильного суждения о вещах и познания их природы, хотя мы и замечаем, что весьма многие из прежних наших суждений, составленных в детстве, ложны, тем не менее нам не так легко вполне от них освободиться; однако несомненно, что, если мы упустим из виду их сомнительность, мы всегда будем в опасности впасть в какое-либо ложное предубеждение. Например, с раннего возраста мы представляем себе звезды весьма малыми; хотя доводы астрономии с очевидностью показывают нам, что звезды очень велики, тем не менее предрассудок еще и теперь настолько силен, что нам трудно представлять себе звезды иначе, чем мы представляли их прежде.

73. Третья — наш ум утомляется, внимательно относясь ко всем вещам, о которых мы судим. Сверх того наша душа только с известным трудом и напряжением может в течение долгого времени вникать в одну и ту же вещь; всего же труднее ей приходится тогда, когда она занята чисто интеллигибельными вещами [...], не

представляемыми ни чувством, ни воображением, потому ли, что, будучи связана с телом, она по своей природе такова, или потому, что в ранние годы мы так привыкли чувствовать и воображать, что приобрели большой навык и большую легкость в упражнении именно этих, а не иных способностей мышления. Отсюда и происходит, что многие не могут поверить, что существует субстанция, если она невообразима, телесна и даже ощущаема. Обычно не принимают во внимание, что вообразить можно только вещи, состоящие в протяжении, движении и фигуре, тогда как мышлению доступно многое иное; поэтому большинство людей убеждено, что не может существовать ничего, что не было бы телом, и что нет даже тела, которое не было бы чувственным. А так как в действительности ни одну вещь в ее сущности мы не воспринимаем при помощи наших чувств, а только посредством нашего разума, когда он вступает в действие, то не следует и удивляться, если большинство людей все воспринимает весьма смутно, так как лишь очень немногие стремятся надлежащим образом управлять им.

74. Четвертая заключается в том, что наши мысли мы связываем со словами, которые их точно не выражают. Наконец, ввиду того что мы связываем наши понятия с известными словами, чтобы выразить их устно, и припоминаем впоследствии слова легче, нежели вещи, то едва ли мы понимаем когда-нибудь какую-либо вещь настолько отчетливо, чтобы отделить понятие о ней от слов, избранных для ее выражения. Внимание почти всех людей сосредоточивается скорее на словах, чем на вещах, вследствие чего они часто пользуются непонятными для них терминами и не стараются их понять, ибо полагают, что некогда понимали их, или же им кажется, будто они их получили от тех, кто понимал значение этих слов, и тем самым они тоже его узнали [...].

75. Краткое изложение всего, чему нужно следовать, чтобы правильно философствовать. Итак, чтобы серьезно предаться изучению философии и разысканию всех истин, какие только мы способны постичь, нужно прежде всего освободиться от наших предрас-

судков и подготовиться к тому, чтобы откинуть все взгляды, принятые нами некогда на веру, пока не подвергнем их новой проверке. Затем должно пересмотреть имеющиеся у нас понятия и признать за истинные только те, которые нашему разумению представятся ясными и отчетливыми. Таким путем мы прежде всего познаем, что существуем, поскольку нам присуще мыслить, а также, что существует бог, от которого мы зависим; по рассмотрении его атрибутов мы можем приступить к разысканию истины о прочих вещах, ибо он есть их первая причина. Наконец, кроме понятий о боге и нашей душе мы найдем в нас самих также знание многих вечно истинных положений, как, например, «из ничего ничто не может произойти» и т. д., найдем также понятие о некоторой телесной природе, то есть протяженной, делимой, движимой и т. д., а равно и понятие о некоторых чувствах, возбуждающих в нас известные расположения, как, например, чувства боли, цвета, вкуса и т. д. Сравнив же то, что мы узнали, рассматривая вещи по порядку, с тем, что думали о них до такого их рассмотрения, мы приобретем навык составлять себе ясные и отчетливые понятия обо всех познаваемых вещах. В этих немногих правилах, как мне кажется, я выразил наиболее общие и основные начала человеческого познания.

76. Божественный авторитет мы должны предпочесть нашим рассуждениям, но из того, что не было сообщено откровением, мы не должны верить ничему, чего не знали бы очевиднейшим образом. Прежде же всего мы должны запечатлеть в нашей памяти как непогрешимое правило, что во все, сообщенное нам богом путем откровения, должно верить, как в более достоверное, чем все остальное, потому что, если бы случайная искра разума внушала нам нечто противное, мы всегда должны быть готовы подчинить свое суждение тому, что исходит от бога. Но что касается истин, о которых богословие нас не наставляет, то тому, кто хочет стать философом, менее всего прилично принимать за истинное нечто такое, в истинности чего он не убедился, и больше доверяться чувст-

вам, то есть необдуманным суждениям своей юности, чем зрелому разуму, которым он в состоянии надлежащим образом управлять.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

О НАЧАЛАХ МАТЕРИАЛЬНЫХ ВЕЩЕЙ

1. По каким основаниям нам достоверно известно о существовании тел. Хотя мы достаточно убеждены в существовании тел, однако, ввиду того что это существование ранее было поставлено под сомнение (см. ч. 1, ст. 4) и причислено к предвзятым убеждениям раннего возраста, теперь следует отыскать основания, по которым оно нам известно достоверно. Прежде всего внутренним опытом мы познаем, что все ощущаемое нами, несомненно, проистекает в нас от какой-либо вещи, отличной от нашей души; ибо не в нашей власти сделать так, чтобы одно ощущать предпочтительно перед другим; это зависит от вещи, возбуждающей наши чувства. [...] Мы постигаем эту материю как вещь, совершенно отличную и от бога, и от нашего мышления, и нам кажется, что идея, которую мы о ней имеем, образуется в нас по поводу вещей внешнего мира, которым она вполне подобна. [...]

2. Каким образом нам известно также, что наша душа связана с неким телом. Подобным же образом, ясно отмечая внезапное появление боли и иных ощущений, мы должны заключить, что одно определенное тело связано с нашим духом теснее, чем прочие тела. [...]

3. Наши чувства не передают нам природу вещей, а лишь научают нас тому, чем они нам могут быть полезны или вредны. Для нас достаточно будет заметить, что воспринимаемое посредством чувств относится только к тесному союзу человеческого тела с душой; что хотя они обычно сообщают нам, в чем внешне тела могут быть нам вредны или полезны, однако только изредка и случайно наши чувства передают нам, какова природа этих тел самих по себе. Рассуждая таким образом, мы без труда отбросим предвзятые суждения, основанные на одних наших чувствах,

и станем прибегать только к рассудку, потому что в нем одном естественно заложены первичные понятия или идеи, представляющие собой как бы зародыши (semences) постижимых для нас истин.

4. Не тяжесть, не твердость, не окраска и т. п. составляют природу тела, а одна только протяженность. [...] Их, [вещей], природа заключается не в твердости, какую мы иногда при этом ощущаем, или в весе, теплоте и прочих подобного рода качествах, ибо, рассматривая любое тело, мы вправе думать, что оно не обладает ни одним из этих качеств, но тем не менее постигаем ясно и отчетливо, что оно обладает всем, благодаря чему оно — тело, если только оно имеет протяженность в длину, ширину и глубину. Отсюда также следует, что для своего существования тело в указанных выше качествах нисколько не нуждается и что природа его состоит лишь в том, что оно — обладающая протяженностью субстанция (стр. 457—466).

16. О том, что не может быть пустоты в том смысле, в каком философы разумеют это выражение. [...] Относительно пространства, предполагаемого пустым, должно заключать [...], что раз в нем есть протяжение, то с необходимостью в нем должна быть и субстанция (стр. 473).

17. Слово «пустота» в общепринятом употреблении не исключает всякого рода тел. В обычном словоупотреблении словом «пустота» мы постоянно обозначаем не то место или пространство, где совершенно ничего нет, но лишь то место, в котором нет ничего из того, что, как мы думаем, должно бы в нем быть. [...]

20. О невозможности существования атомов или мельчайших неделимых телец. Легко также понять, что невозможно существование каких-либо атомов, то есть частей материи, неделимых по своей природе, как это вообразили некоторые философы. Тем более что, сколь бы малыми ни предполагались эти частицы, раз они по необходимости должны быть протяженными, мы понимаем, однако, что среди них нет ни одной, которую нельзя было бы разделить на две или несколько еще более мелких; отсюда и следует, что она делима. [...]

21. Протяжение мира беспредельно. Мы узнаем также, что этот мир, или протяженная субстанция, составляющая его, не имеет никаких пределов для своего протяжения, ибо, даже придумав, будто существуют где-либо его границы, мы не только можем вообразить за ними беспредельно протяженные пространства, но и постигаем, что они действительно таковы, какими мы их воображаем. Таким образом, они содержат неопределенно протяженную телесную субстанцию, ибо идея того протяжения, которое мы постигаем в любом пространстве, и есть подлинная и надлежащая идея телесной субстанции.

22. Земля и небо созданы из одной и той же материи; несколько миров быть не может. Отсюда нетрудно заключить, что материя неба не разнится от материи Земли, а также, что если бы миров было бесконечное множество, то они необходимо состояли бы из одной и той же материи. Отсюда следует, что не может быть многих миров, ибо мы теперь с очевидностью постигаем, что материя, природа которой состоит в одной только протяженности вообще, занимает все вообразимые пространства, где те или иные миры могли бы находиться; а идеи какой-либо иной материи мы в себе не находим.

23. Все видоизменения в материи зависят от движения ее частей. [...]

24. Что такое движение в общепринятом смысле. Но движение (разумеется, местное, то есть совершающееся из одного места в другое, ибо только оно для меня понятно, и не думаю, что в природе следует предполагать какое-либо иное), итак, движение в обычном понимании этого слова есть не что иное, как *действие, посредством которого данное тело переходит с одного места на другое.* [...]

25. Что такое движение в подлинном смысле слова. Если же [...] мы пожелали узнать, что́ такое движение в подлинном смысле, то мы говорим, чтобы приписать ему определенную природу, что оно есть *перемещение одной части материи, или одного тела, из соседства тех тел, которые непосредственно его касались и которые мы рассматриваем как находящиеся в покое, в сосед-*

ство других тел. [...] Движение всегда существует в движимом теле, но не в движущем; на мой взгляд, эти две вещи обычно недостаточно тщательно различаются. Далее, я разумею под движением только модус движимого, а никак не субстанцию; подобно тому как фигура есть модус вещи, ею обладающей, покой — модус покоящейся вещи (стр. 475—478).

36. Бог — первопричина движения, он постоянно сохраняет в мире одинаковое его количество. Исследовав, таким образом, природу движения, нам нужно перейти к рассмотрению его причины. Так как последняя может быть рассматриваема двояко, то мы начнем с нее как первичной и универсальной, вызывающей вообще все движения, какие имеются в мире; после этого мы рассмотрим ее как частную, в силу которой всякая частица материи приобретает движение, каким она ранее не обладала. Что касается первопричины, то мне кажется очевидным, что она может быть только богом, чье всемогущество сотворило материю вместе с движением и покоем и своим обычным содействием сохраняет во Вселенной столько же движения и покоя, сколько оно вложило в нее при творении. Ибо хотя это движение только модус движимой материи, однако его имеется в ней известное количество, никогда не возрастающее и не уменьшающееся, несмотря на то что в некоторых частях материи его может быть то больше, то меньше. Потому мы и должны полагать, что когда одна частица материи движется вдвое скорее другой, а эта последняя по величине вдвое больше первой, то в меньшей столько же движения, сколько и в большей из частиц; и что, насколько движение одной частицы замедляется, настолько же движение какой-либо иной возрастает. Мы понимаем также, что одно из совершенств бога заключается не только в том, что он неизменен сам по себе, но и в том, что он действует с величайшим постоянством и неизменностью; поэтому, за исключением тех изменений, какие мы видим в мире, и тех, в которые мы верим в силу божественного откровения и о которых мы знаем, что они происходят или произошли без всякого изменения со стороны творца, — за исключением этого мы не

должны предполагать в его творении никаких иных изменений, чтобы тем самым не приписать ему непостоянства. Отсюда следует, что раз бог при сотворении материи наделил отдельные ее части различными движениями и сохраняет их все тем же образом и на основании тех самых законов, по каким их создал, то он и далее непрерывно сохраняет в материи равное количество движения.

37. Первый закон природы: всякая вещь пребывает в том состоянии, в каком она находится, пока ничто ее не изменит. Из того также, что бог не подвержен изменениям и постоянно действует одинаковым образом, мы можем вывести некоторые правила, которые я называю законами природы и которые суть частные или вторичные причины различных движений, замечаемых нами во всех телах, вследствие чего тут они имеют большое значение. Первое из этих правил таково: всякая вещь в частности, [поскольку она проста и неделима], продолжает по возможности пребывать в одном и том же состоянии и изменяет его не иначе, как от встречи с другими. [...] Тело, раз начав двигаться, продолжает это движение и никогда само собою не останавливается. Но так как мы обитаем на Земле, устройство которой таково, что все движения, происходящие вблизи нас, быстро прекращаются, притом часто по причинам, скрытым от наших чувств, то мы с юных лет судим, будто эти движения, прекращающиеся по неизвестным нам причинам, прекращаются сами собою; мы и впоследствии весьма склонны полагать то же о всех движениях в мире, а именно что движения естественно прекращаются сами собой, то есть стремятся к покою, ибо нам кажется, будто мы это во многих случаях испытали. Однако это лишь ложное представление, явно противоречащее законам природы, ибо покой противоположен движению, а ничто по влечению собственной природы не может стремиться к своей противоположности, то есть к разрушению самого себя [...].

38. [...] Согласно законам природы, однажды пришедшие в движения тела продолжают двигаться, пока

это движение не задержится какими-либо встречными телами. Очевидно, что воздух или иные текучие тела, среди которых они движутся, мало-помалу уменьшают скорость их движения. [...]

39. Второй закон природы: всякое движущееся тело стремится продолжать свое движение по прямой. Второй закон, замечаемый мною в природе, таков: каждая частица материи в отдельности стремится продолжать дальнейшее движение не по кривой, а исключительно по прямой, хотя некоторые из этих частиц часто бывают вынуждены от нее отклоняться, встречаясь на своем пути с иными частицами, а также потому, что, как было сказано раньше, при всяком движении образуется круг, или кольцо, из всей одновременно движущейся материи. Причина этого закона та же, что и предыдущего. Она заключается в том, что бог незыблем и что он простейшим действием сохраняет движение в материи (стр. 485—487).

40. Третий закон: если движущееся тело встречает другое, сильнейшее тело, оно ничего не теряет в своем движении; если же оно встречает слабейшее, которое может подвинуть, оно теряет столько, сколько тому сообщает. [...] Все частные причины изменения частиц тела заключены в этом третьем законе, по крайней мере изменения телесные, ибо здесь мы не исследуем вопроса о том, могут ли ангелы и человеческие мысли двигать тела, а оставляем его до рассмотрения в трактате о человеке, который я надеюсь составить (стр. 489).

64. [...] Я прямо заявляю, что мне неизвестна иная материя телесных вещей, как только всячески делимая, могущая иметь фигуру и движимая, иначе говоря, только та, которую геометры обозначают названием величины и принимают за объект своих доказательств; я ничего в этой материи не рассматриваю, кроме ее делений, фигур и движения; и наконец, ничего не сочту достоверным относительно нее, что не будет выведено с очевидностью, равняющейся математическому доказательству.

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ

О ВИДИМОМ МИРЕ

1. Нельзя переоценить божьи творения. Откинув все некогда нами принятое на веру без достаточного рассмотрения, нам ныне надлежит — раз чистый разум пролил свет, необходимый для открытия некоторых начал вещей материальных и представил их нам с очевидностью, не допускающей сомнений в их истинности, — надлежит сделать попытку из одних этих начал вывести объяснение всех явлений природы, иначе говоря, действий, встречающихся в природе и воспринимаемых нами посредством наших чувств. Начать нужно с явлений наиболее общих, от которых зависят все прочие, именно с заслуживающего восхищения строения видимого мира. Чтобы избежать заблуждений касательно этого предмета, нам, на мой взгляд, следует тщательно придерживаться двух правил. Одно из них то, чтобы, непрестанно обращая наш взор на бесконечное могущество и благость божью, мы знали, что нам нечего бояться впасть в ошибку, представляя себе его творения слишком обширными, прекрасными и совершенными, и что, напротив, мы заблуждаемся, предполагая для них пределы или ограничения, о коих не имеем достоверных знаний.

2. Стараться постичь цели, поставленные себе богом при сотворении мира, значило бы чересчур полагаться на наши силы. Второе таково: нам надлежит непрестанно иметь в виду, что наши умственные способности весьма посредственны и что нам не следует чересчур полагаться на себя, что, по-видимому, произошло бы, если бы мы пожелали измыслить для мира какие-либо границы, не будучи в том убеждены божественным откровением или хотя бы очевиднейшими естественными причинами. Это означало бы, что мы полагаем, будто наша мысль способна вообразить нечто свыше того предела, докуда простиралось могущество бога при сотворении мира; еще более мы погрешим, если вообразим, будто все сотворено им ради нас одних, или если даже будем полагать, что силой нашего духа могут быть постигнуты цели, для которых бог создал мир.

3. В каком смысле можно сказать, что бог все вещи сотворил для человека. Хотя с точки зрения нравственной мысль о том, что все содеяно богом ради нас, и благочестива и добра (так как она тем более побуждает нас гореть любовью к богу и воздавать ему хвалу за его благодеяния), хотя в известном смысле это и верно, поскольку нет в мироздании ничего, что не могло бы быть нами так или иначе использовано (например, ради упражнения нашего ума и ради удивления перед богом при созерцании его дел), тем не менее никоим образом не вероятно, чтобы все было создано ради нас и чтобы бог не задавался при сотворении мира никакими иными целями. И было бы, как мне кажется, дерзко выдвигать такой взгляд при обсуждении вопросов физики, ибо мы не можем сомневаться, что существует или некогда существовало и уже давно перестало существовать многое, чего ни один человек никогда не видел и не познавал и что никому не доставляло никакой пользы (стр. 504—507).

45. [...] Я настолько не хочу настаивать на том, чтобы все, что я напишу, было принято на веру, что намерен высказать некоторые гипотезы, которые сам считаю неправильными. А именно, я не сомневаюсь в том, что мир изначально создан был во всем своем совершенстве, так что тогда же существовали Солнце, Земля, Луна и звезды; на Земле не только имелись зародыши растений, но и сами растения покрывали некоторую ее часть; Адам и Ева были созданы не детьми, а взрослыми. Христианская религия требует от нас такой веры, а природный разум убеждает нас в истинности ее, ибо, принимая во внимание всемогущество бога, мы обязаны полагать, что все, им созданное, было с самого начала во всех отношениях совершенным. И подобно тому как природу Адама и райских дерев можно много лучше постичь, если рассмотреть, как дитя мало-помалу складывается во чреве матери и как растения происходят из семян, чем просто видеть их, какими их создал бог, — подобно этому мы лучше разъясним, какова вообще природа всех сущих в мире вещей, если сможем вообразить некоторые весьма понятные и весьма простые начала,

исходя из коих мы ясно сможем показать происхождение светил, Земли и всего прочего видимого мира как бы из некоторых семян; и хотя мы знаем, что в действительности все это не так возникло, мы объясним все лучше, чем описав мир таким, каков он есть или каким, как мы верим, он был сотворен. А так как я думаю, что открыл подобного рода начала, я и постараюсь их здесь изложить.

46. [...] Все тела, составляющие Вселенную, состоят из одной и той же материи, бесконечно делимой и в действительности разделенной на множество частей, которые движутся различно, причем движение они имеют некоторым образом кругообразное и в мире постоянно сохраняется одно и то же количество движения. Но сколь велики частицы, на которые материя разделена, сколь быстро они движутся и какие дуги описывают, мы не смогли подобным же образом установить. Ибо так как бог может распределять их бесконечно различными способами, то какие из этих способов им избраны, мы можем постичь одним только опытным путем, но никак не в силу рассуждения. Вот почему мы вольны предположить любые способы, лишь бы все вытекающее из них вполне согласовывалось с опытом (стр. 510—511).

52. Имеются три основных элемента видимого мира. Итак, мы вправе сказать, что установили уже две различные формы материи. Они могут быть признаны формами двух первых элементов видимого мира. Первая — форма осколков, отделившихся от остальной материи в процессе округления и движимых с такой скоростью, что достаточно одной силы их движения, чтобы, сталкиваясь с другими телами, они дробились последними на бесконечное число мельчайших частиц и приспособляли свои фигуры к точному заполнению малейших уголков и промежутков вокруг этих тел. Вторая — форма всей остальной материи, которая делится на округлые частички, много меньше по сравнению с теми телами, какие мы видим на Земле; однако и эти частички обладают известной определенной величиной и могут, таким образом, быть раздроблены на еще значительно меньшие части. Далее, в некоторых частицах

мы обнаружим и третью форму материи, именно в тех, кои либо очень грубы, либо имеют фигуру, мало пригодную для движения. Я постараюсь доказать, что из этих трех форм материи и образованы все тела видимого мира: из первой — Солнце и неподвижные звезды, из второй — небеса, а из третьей — Земля с планетами и кометами. Ибо видя, что Солнце и неподвижные звезды излучают свет, небеса его пропускают, Земля же, планеты и кометы его отбрасывают и отражают, я полагаю себя вправе использовать это троякое различие, наиболее основное для чувства зрения — светиться, быть прозрачным и быть плотным — для различения трех элементов видимого мира (стр. 516—517).

ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ

О ЗЕМЛЕ

188. Какие вещи еще нужно объяснить, чтобы этот трактат был завершен. Четвертую часть «Начал философии» я бы [...] закончил, если бы присоединил к ней еще две дальнейшие части: пятую — о природе растений и животных, шестую — о природе человека,— таково было мое намерение, когда я начинал этот трактат. Но так как я еще не уяснил себе всего того, о чем хотел бы в них трактовать, и не знаю, буду ли иметь когда-нибудь досуг и опыт, потребный для выполнения этой задачи, то для того, чтобы уже написанные части были завершены и в них не отсутствовало то, что я счел бы должным в них наметить, если бы не рассчитывал изложить это в дальнейших частях, я присоединю сюда кое-что относительно объектов наших чувств. До сих пор я описывал Землю и весь вообще видимый мир наподобие механизма, в котором надлежит рассматривать только очертание и движение; однако наши чувства, несомненно, заставляют видеть в нем и многое иное, как, например, краски, запахи, звуки и прочие чувственные свойства; если бы я совершенно не упомянул об этом, могло бы казаться,

что мною опущено объяснение большинства явлений природы.

189. Что такое чувство и каким образом мы чувствуем. Поэтому следует заметить, что хотя человеческая душа и объединена со всем телом, основные свои функции, однако, она выполняет в мозгу. При посредстве мозга она не только постигает и воображает, но и ощущает; последнее происходит при помощи нервов, которые наподобие тончайших нитей тянутся от мозга ко всем частям прочих членов тела, причем связаны с ними так, что нельзя прикоснуться почти ни к какой части человеческого тела, чтобы тем самым оконечности нервов не пришли в движение и чтобы это движение не передалось посредством упомянутого нерва до самого мозга, где находится объединяющее чувствилище (sens commun) [...]. Движения, передаваемые таким образом нервами, доходят до того места в мозгу, с которым наша душа тесно связана и сплетена, и внушает ей различные мысли в зависимости от различия самих движений. И эти-то различные возбуждения ума или мысли, вытекающие непосредственно из движений, возбуждаемых через посредство нервов в нашем мозгу, и именуются ощущениями или, иначе, восприятиями наших чувств.

190. Сколько имеется различных чувств и какие из них внутренние, иначе говоря, побуждения и страсти. Следует также иметь в виду, что все разновидности этих ощущений зависят, во-первых, от различия самих нервов, а затем и от различия движений в каждом нерве; однако мы не обладаем столькими отдельными чувствами, сколько имеем отдельных нервов. Различить возможно лишь семь отдельных чувств: два из них могут быть названы внутренними, а остальные пять — внешними. Первое из внутренних чувств включает голод, жажду и прочие естественные побуждения; оно возбуждается в душе движениями нервов желудка, глотки и прочих частей, предназначенных для удовлетворения естественных отправлений, к которым мы испытываем такого рода влечение. Второе же внутреннее чувство зависит преимущественно от тонкого нерва, идущего к сердцу, а также от нервов диа-

фрагмы и других внутренних частей; в чувство это входят радость, печаль, любовь, гнев и все прочие страсти. [...] Другие же движения этих нервов заставляют душу испытывать иные страсти, как любовь, гнев, страх, ненависть и т. д., поскольку они лишь аффекты, или страсти, души, то есть смутные мысли, приходящие душе не самой по себе, а оттого, что, будучи тесно связана с телом, она воспринимает происходящие в нем движения. Ибо существует большая разница между этими страстями и знаниями, или отчетливыми мыслями, какие мы имеем о том, что должно любить или ненавидеть или чего следует опасаться, хотя они часто и совпадают между собой (стр. 527—529).

199. Нет ни одного явления природы, не вошедшего в то, что было объяснено в настоящем трактате. Итак, я путем простого перечисления могу доказать, что в настоящем трактате не оставил без объяснения ни одного из явлений природы. Только воспринятое при посредстве чувств должно рассматриваться как явление природы. Исключая движение, величину или расположение частей каждого тела, свойства которых я разъяснил как можно точнее, мы посредством наших чувств не воспринимаем ничего находящегося вне нас, кроме света, цвета, запаха, вкуса, звука, осязаемых свойств: по поводу всех их я только что доказал, что мы не видим также, чтобы вне нашей мысли они были чем-либо, кроме движения, величины или очертания некоторых тел. Тем самым я доказал, что нет ничего в видимом мире, поскольку он доступен осязанию и зрению, кроме разъясненных мной вещей.

200. Настоящий трактат не содержит также никаких начал, какие не были бы всеми и всегда признаваемы, вследствие чего изложенная в нем философия не нова, а является древнейшей и наиболее общераспространенной из всех возможных. Я хотел бы также, чтобы отметили, что, хотя я и пытался осветить всю материальную природу, я не воспользовался ни одним началом, которое не было бы принято и одобрено Аристотелем и всеми остальными философами всех времен; поэтому моя философия вовсе не нова, она

наиболее древняя и общераспространенная[3]. Ибо я не рассматривал ничего, кроме очертания, движения и величины всякого тела, и не исследовал ничего, что не должно бы, согласно законам механики, достоверность которых доказана бесчисленными опытами, вытекать из взаимного столкновения тел, имеющих различную величину, очертание или движение. Ведь никто никогда не сомневался в том, что тела движутся различным образом, что они имеют разнообразные величины и очертания, в соответствии с чем делается разнообразным способ движения тел, и, наконец, что при столкновении тела иногда дробятся, изменяют свою фигуру и размеры. Это мы изо дня в день воспринимаем не одним каким-либо чувством, а несколькими; зрением, осязанием, слухом; это мы отчетливо воображаем и ясно мыслим. Этого нельзя сказать об остальном, соприкасающемся с нашими чувствами, как, например, о цвете, запахах, звуках и прочем, воспринимаемом нами с помощью не нескольких чувств, но лишь одного и запечатлеваемом в нашем воображении в виде весьма смутного представления, почему наше мышление и не может постичь их сущности.

201. Совершенно несомненно, что тела, ощущаемые посредством чувств, состоят из частиц, не поддающихся чувственному восприятию. Быть может, скажут, что в каждом теле я рассматриваю частицы столь мелкие, что их нельзя воспринять ни одним чувством; я знаю, что этого не одобряют те, кто принимает свои чувства за меру познаваемых вещей. Но мне кажется, что ограничивать человеческий разум только тем, что видят глаза, значит наносить ему великий ущерб. Кто же может усомниться в том, что многие тела столь мелки, что не воспринимаются ни одним из наших чувств? Стоит только подумать, каковы те тела, которые прибавляются с каждым разом к вещам, постоянно мало-помалу возрастающим, и каковы те, которые отнимаются у вещей, убывающих таким же путем. Мы видим изо дня в день, как растет дерево, но нельзя понять, как оно может стать больше, чем было, если не постичь, что к его телу присоединяется некоторое иное тело. Но кто мог когда-либо воспринять при по-

мощи внешних чувств, каковы тельца, вступающие в каждое мгновение в каждую часть растущего дерева? По крайней мере те из философов, кто признает бесконечную делимость величины, должны признать и то, что частицы при делении могут стать настолько малыми, что не воспринимаются никаким чувством. Причина, по которой мы не можем воспринимать очень малых телец, очевидна: она заключается в том, что все чувственно воспринимаемые нами предметы должны приводить в движение некоторые части нашего тела, служащие чувствам органами, иначе говоря, двигать малейшие нити наших нервов; а так как каждая из этих нитей имеет известную толщину, то они и не могут быть движимыми частицами значительно более мелкими, чем они. Поэтому, будучи уверен в том, что всякое чувственно воспринимаемое нами тело состоит из нескольких телец, столь малых, что нам невозможно их различить, ни один разумный человек, я думаю, не станет отрицать, что лучший философ тот, кто судит о происходящем в мельчайших тельцах, недоступных нашим чувствам единственно в силу своей малости, по примеру того, что происходит в телах, доступных нашим чувствам, и тем самым отдает себе отчет — как я и старался сделать в настоящем трактате — обо всем имеющемся в природе; а не тот, кто для объяснения этих вещей станет измышлять нечто, не имеющее никакого подобия с ощутимыми частицами, как, например, изначальная материя, субстанциональные формы, как великое множество качеств, принимаемых некоторыми, хотя каждое из них познать труднее, чем те вещи, которые пытаются объяснить посредством их.

202. Начала эти не более согласуются с Демокритовыми, чем с Аристотелевыми или иными. Быть может, скажут еще, что Демокрит представлял себе некоторые тельца, обладающие различными очертаниями, величинами и движениями, которые, соединяясь различным образом, составляют все ощутимые тела, и что тем не менее его философия всеми отвергнута. На это я отвечаю, что никто никогда не отвергал ее потому, что он предполагал рассматривать крайне ма-

лые, ускользающие от чувств частицы, которым приписывал различные очертания, величины и движения, ибо никто не может сомневаться в действительном существовании таких телец, как уже было доказано. Отвергнута же она была потому, во-первых, что он предполагал неделимость этих мельчайших телец, что я также всецело отвергаю; во-вторых, Демокрит воображал пустоту, окружающую эти тела, невозможность чего я доказал; в-третьих, он приписывал телам тяжесть, которую я отрицаю в теле самом по себе, ибо она есть качество, зависящее от взаимоотношений между несколькими телами. Имелось, наконец, и еще одно основание ее отвергнуть: Демокрит не объяснил, в частности, как все вещи возникли из одного столкновения телец, а если и показал это для некоторых вещей, то не все, однако, его доводы настолько связаны друг с другом, чтобы из них вытекала возможность таким же путем объяснить всю природу (по крайней мере насколько позволительно так думать на основании того, что́ из его воззрений сохранилось в письменном виде). [...]

203. Как познать очертания, размеры и движения тел, не поддающихся чувственному восприятию. Еще, может быть, спросят, откуда мне известны очертания, размеры и движения мельчайших частиц всякого тела, некоторые из которых я определил так, словно я их видел, хотя я, несомненно, не мог их воспринять с помощью чувств, раз я сам признаю, что они чувственному восприятию не поддаются. На это я отвечаю: сначала я исследовал все ясные и отчетливые понятия, могущие быть в нашем мышлении и касающиеся материальных предметов, и, не найдя иных, кроме понятий об очертании, размерах или величине, движении и правил, согласно которым эти три вещи могут видоизменять одна другую (правила же эти суть принципы геометрии), я заключил, что все знание, какое человек может иметь относительно природы, необходимо должно выводиться отсюда, ибо все иные понятия, какие мы имеем в вещах чувственных, будучи смутными и неясными, не могут привести нас к познанию какой-либо вещи вне нас, а скорее могут этому препятство-

вать. После чего я рассмотрел главнейшие различия, могущие встретиться в очертании, величине и движении телец, не поддающихся чувственному восприятию лишь вследствие незначительности своих размеров, а также рассмотрел, какие чувственные действия могут быть вызваны различными способами смешения их между собой. Далее, заметив подобные действия в телах, воспринимаемых нашими чувствами, я подумал, что и они могли возникнуть из такого же столкновения неощутимых тел. Наконец, когда для меня выяснилось, что никакой иной причины для возникновения их в природе нельзя отыскать, я убедился в непреложности этого. В этом отношении мне многое дал пример некоторых тел, искусно составленных человеком: между машинами, сделанными руками мастеров, и различными телами, созданными одной природой, я нашел только ту разницу, что действия механизмов зависят исключительно от устройства различных трубок, пружин или иного рода инструментов, которые, находясь по необходимости в известном соответствии с изготовившими их руками, всегда настолько велики, что их фигура и движения легко могут быть видимы, тогда как, напротив, трубки или пружины, вызывающие действия природных вещей, обычно бывают столь малы, что ускользают от наших чувств. И ведь несомненно, что в механике нет правил, которые не принадлежали бы физике, [частью или видом которой механика является]; поэтому все искусственные предметы вместе с тем и предметы естественные. Так, например, часам не менее естественно показывать время с помощью тех или иных колесиков, из которых они составлены, чем дереву, выросшему из тех или иных семян, приносить известные плоды. Вот почему подобно часовщику, который, рассматривая не им сделанные часы, обычно в состоянии по некоторым видимым им частям судить о том, каковы остальные невидимые для него, так и я от ощущаемых воздействий и частиц естественных тел пытался заключить о том, каковы причины этих явлений и каковы невидимые частицы (стр. 535—540).

ПРАВИЛА ДЛЯ РУКОВОДСТВА УМА

ПРАВИЛО I

Целью научных занятий должно быть направление ума таким образом, чтобы он выносил прочные и истинные суждения о всех встречающихся предметах. [...] Если все знания в целом являются не чем иным, как человеческой мудростью, остающейся всегда одинаковой, как бы ни были разнообразны те предметы, к которым она применяется, и если это разнообразие имеет для нее не более значения, нежели для солнца разнообразие освещаемых им тел, то не нужно полагать человеческому уму какие бы то ни было границы. Изучение одной науки не препятствует нам, как это имеет место при упражнении в одном искусстве, преуспевать в другой, но скорее даже способствует. И право, мне кажется удивительным нрав большинства людей: они весьма старательно изучают свойства растений, движение звезд, превращение металлов и предметы подобных наук, но почти никто и не помышляет о хорошем уме (bona mens) или об этой всеобъемлющей Мудрости, между тем как все другие занятия ценны не столько сами по себе, сколько потому, что они оказывают ей некоторые услуги. [...] Все науки настолько связаны между собою, что легче изучать их все сразу, нежели какую-либо одну из них в отдельности от всех прочих. Следовательно, тот, кто серьезно стремится к познанию истины, не должен избирать какую-нибудь одну науку, — ибо все они находятся во взаимной связи и зависимости одна от другой, — а должен заботиться лишь об увеличении естественного света разума, и не для разрешения тех или иных школьных трудностей, а для того, чтобы его ум мог указывать воле выбор действий в житейских случайностях. [...]

ПРАВИЛО II

Нужно заниматься только такими предметами, о которых наш ум кажется способным достичь достоверных и несомненных познаний. Всякая наука заключается в достоверном и очевидном познании [...]. Поэто-

му мы отвергаем настоящим правилом все познания, являющиеся только вероятными, и полагаем, что можно доверять только совершенно достоверным и не допускающим никакого сомнения (стр. 79—81).

Мы приходим к познанию вещей двумя путями, а именно путем опыта и дедукции. Кроме того, заметим, что опыт часто вводит нас в заблуждение, тогда как дедукция, или чистое умозаключение об одной вещи через посредство другой, если и может быть упущено, когда его нельзя усмотреть, то никогда не может быть плохо построено, даже и у умов, весьма мало привычных к мышлению. [...] Действительно, все заблуждения, в которые впадают люди, — я не говорю о животных — никогда не проистекают из плохо построенного вывода, но всегда имеют своей причиной то, что люди исходят именно из плохо понятых фактов или из поспешных и необоснованных суждений.

Из этого ясно, почему арифметика и геометрия гораздо более достоверны, чем все другие науки, а именно — предмет их столь ясен и прост, что они совсем не нуждаются ни в каких предположениях, которые опыт может подвергнуть сомнению, но всецело состоят в последовательном выведении путем рассуждения. Итак, они являются наиболее легкими и ясными из всех наук и имеют своим предметом то, что нам желательно, ибо если не быть невнимательным, то вряд ли возможно допустить в них какую-либо ошибку. [...]

Из всего сказанного нужно, однако, заключить не то, что следует изучать только арифметику и геометрию, но лишь то, что ищущие верного пути к истине не должны заниматься исследованием таких вещей, о которых они не могут иметь знаний, по достоверности равных арифметическим и геометрическим доказательствам.

ПРАВИЛО III

В предметах нашего исследования надлежит отыскивать не то, что о них думают другие или что мы предполагаем о них сами, но то, что мы ясно и очевидно можем усмотреть или надежно дедуцировать, ибо знание не может быть достигнуто иначе.

Совершенно бесполезно [...] подсчитывать голоса, чтобы следовать тому мнению, которого придерживается большинство авторов, ибо если дело касается трудного вопроса, то более вероятно, что истина находится на стороне меньшинства, а не большинства. Даже и при всеобщем согласии нам будет недостаточно только знать их учение. Мы никогда, например, не сделаемся математиками, даже зная наизусть все чужие доказательства, если наш ум не способен самостоятельно разрешать какие бы то ни было проблемы, или философами, прочтя все сочинения (argumenta) Платона и Аристотеля, но не будучи в состоянии вынести твердого суждения о данных вещах, ибо в этих случаях мы увеличим только свои исторические сведения, но не знания. [...]

Немаловажная причина, в силу которой в обычной (vulgaris) философии нет ничего настолько очевидного и достоверного, что не могло бы вызывать споров, заключается в том, что ученые, изначала не удовлетворяющиеся познанием ясных и достоверных вещей, отваживаются также на темные и непонятные утверждения, к которым они приходят лишь путем правдоподобных предположений, а затем сами постепенно подкрепляют их полной верой, без разбора смешивают их с истинными и очевидными и в конце концов оказываются совершенно не в состоянии сделать ни одного вывода, не зависимого от этих предположений, который поэтому не был бы недостоверным.

Для того чтобы в дальнейшем не подвергать себя подобному заблуждению, мы рассмотрим здесь все те действия нашего интеллекта, посредством которых мы можем прийти к познанию вещей, не боясь никаких ошибок. Возможны только два таких действия, а именно интуиция и дедукция.

Под *интуицией* я разумею не веру в шаткое свидетельство чувств и не обманчивое суждение беспорядочного воображения, но понятие ясного и внимательного ума, настолько простое и отчетливое, что оно не оставляет никакого сомнения в том, что мы мыслим, или, что одно и то же, прочное понятие ясного и внимательного ума, порождаемое лишь естественным све-

том разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция, хотя последняя и не может быть плохо построена человеком, как я уже говорил выше. Так, например, всякий может интуитивно постичь умом, что он существует, что он мыслит, что треугольник ограничивается только тремя линиями, что шар имеет только одну поверхность, и подобные этим истины, гораздо более многочисленные, чем это замечает большинство людей вследствие того, что не считает достойными внимания такие простые вещи.

Впрочем, чтобы не смутить кого-либо новым употреблением слова *интуиция,* а также и других слов, которые я вынужден в дальнейшем употреблять тоже в отличном от общепринятого смысле, я здесь вообще предупреждаю, что совсем не думаю о значении, придаваемом в последнее время этим словам в школах, так как было бы очень трудно пользоваться одними и теми же словами для обозначения совершенно различных понятий [...].

Может возникнуть сомнение, для чего мы добавляем к интуиции еще и этот другой способ познания, заключающийся в *дедукции,* посредством которой мы познаем все, что необходимо выводится из чего-либо достоверно известного. Это нужно было сделать потому, что есть много вещей, которые хотя и не являются самоочевидными, но доступны достоверному познанию, если только они выводятся из верных и понятных принципов путем последовательного и нигде не прерывающегося движения мысли при зоркой интуиции каждого отдельного положения. Подобно этому мы узнаем, что последнее кольцо длинной цепи соединено с первым, хотя мы и не можем охватить одним взглядом все находящиеся между ними кольца, которые обусловливают это соединение, лишь бы мы последовательно проследили их и вспомнили, что каждое из них, от первого до последнего, соединено с соседним. Итак, мы различаем здесь интуицию ума (mentis intuitus) от правильной дедукции в том отношении, что под дедукцией подразумевается именно движение или последовательность, чего нет в интуиции; кроме того, дедукция не нуждается в наличной очевидности, как интуиция,

но скорее как бы заимствует свою достоверность у памяти. Отсюда следует, что положения, непосредственно вытекающие из первого принципа, можно сказать, познаются как интуитивным, так и дедуктивным путем, в зависимости от способа их рассмотрения, сами же принципы — только интуитивным, как и, наоборот, отдельные их следствия — только дедуктивным путем.

И именно это — два наиболее верных пути, ведущих к знанию, сверх которых ум не должен допускать ничего. Все остальные, напротив, должны быть отброшены как подозрительные и подверженные заблуждениям. [...]

ПРАВИЛО IV

Метод необходим для отыскания истины. [...] Уж лучше совсем не помышлять об отыскании каких бы то ни было истин, чем делать это без всякого метода, ибо совершенно несомненно то, что подобные беспорядочные занятия и темные мудрствования помрачают естественный свет и ослепляют ум. Всякий, привыкший таким образом блуждать во мраке, настолько ослабляет остроту своего зрения, что не может больше переносить яркий свет. Подтверждение этого мы видим на опыте, весьма часто встречая людей, никогда не усердствовавших над учеными трудами, но рассуждающих более основательно и здраво о любой вещи, чем те, которые всю жизнь провели в школах. Под методом же я разумею точные и простые правила, строгое соблюдение которых всегда препятствует принятию ложного за истинное и без излишней траты умственных сил, но постепенно и непрерывно увеличивая знания способствует тому, что ум достигает истинного познания всего, что ему доступно. [...]

Человеческий ум содержит в себе нечто божественное, в чем посажены первые семена полезных мыслей так, что часто, как бы они ни были заглушаемы и оттесняемы посторонними занятиями, они вопреки всему приносят самопроизвольно плоды. Доказательством этого для нас могут служить самые простые науки: арифметика и геометрия. Действительно, достаточно хорошо замечено, что уже древние геометры для раз-

решения всевозможных проблем применяли известный анализ, хотя и не пожелали передать его потомству. И в настоящее время процветает особого рода арифметика, именуемая алгеброй, заключающаяся в действиях над числами, подобных тем, которые древние производили над фигурами. Итак, обе эти науки являются не чем иным, как самопроизвольными плодами, возникшими из врожденных начал этого метода [...].

Хотя в настоящем трактате мне часто придется говорить о фигурах и числах, поскольку нет никакой другой области знаний, из которой можно было бы извлечь примеры, столь же очевидные и достоверные, тем не менее всякий, кто будет внимательно следить за моей мыслью, без труда заметит, что здесь я менее всего разумею обыкновенную математику, но что я излагаю некую другую науку, для которой упомянутые науки являются скорее покровом, нежели частью. Ведь эта наука должна содержать в себе первые начала человеческого разума и простирать свои задачи на извлечение истин относительно любой вещи. И если говорить откровенно, я убежден, что ее нужно предпочесть всем другим знаниям, которые предоставлены нам, людям, ибо она является их источником. [...]

К области математики относятся только те науки, в которых рассматривается либо порядок, либо мера, и совершенно несущественно, будут ли это числа, фигуры, звезды, звуки или что-нибудь другое, в чем отыскивается эта мера; таким образом, должна существовать некая общая наука, объясняющая все относящееся к порядку и мере, не входя в исследование никаких частных предметов, и эта наука должна называться не иностранным, но старым, уже вошедшим в употребление именем всеобщей математики, ибо она содержит в себе все то, благодаря чему другие науки называются частями математики. [...]

ПРАВИЛО VI

[...] Все вещи [...] если их не рассматривать изолированно одну от другой, но сравнивать, чтобы познать одни через посредство других, можно назвать абсолютными или относительными.

Абсолютным я называю все, что содержит в себе искомую ясность и простоту, например все, что рассматривают как независимое, причину, простое, всеобщее и единое, равное, подобное, прямое и т. п. Я считаю, что абсолютное является также самым простым и самым легким и что им надлежит пользоваться при решении всех вопросов.

Наоборот, относительным я называю то, что имеет ту же природу или по крайней мере нечто общее с нею, благодаря чему его можно соотнести с абсолютным и вывести из него, следуя известному порядку. Но кроме того, оно содержит в своем понятии еще нечто другое, что я называю отношениями. К последним надлежит причислить все, что называется зависимым, следствием, сложным, отдельным, множественным, неравным, несходным, косвенным и т. д. Относительное тем более отдаленно от абсолютного, чем более содержит в себе подобных соподчиненных отношений. В настоящем правиле мы советуем различать эти отношения, соблюдая их взаимную связь и естественный порядок таким образом, чтобы, идя от последнего из них через все прочие, мы могли достигнуть абсолютнейшего.

Именно в неустанном искании самого абсолютного и заключается весь секрет метода, ибо некоторые вещи кажутся более абсолютными с одной точки зрения, чем другие; рассматриваемые же иначе, они оказываются более относительными. Так, например, всеобщее, разумеется, более абсолютно, чем частное, потому что оно обладает более простой природой, но его же можно назвать и более относительным, ибо оно нуждается для своего существования в единичных вещах, и т. д. [...]

Нужно заметить, что, строго говоря, очень мало существует таких ясных и простых вещей, которые можно интуитивно постичь с первого взгляда и через самих себя непосредственно, не через посредство каких-либо других [...], и я говорю, что их надлежит тщательно подмечать, ибо они являются тем, что мы называем простейшим в каждом ряде. Все же прочие мы можем познать не иначе как путем выведения их из этих вещей либо непосредственно и прямо, либо через

посредство двух-трех различных заключений, либо многих различных заключений, число которых тоже необходимо отметить, для того чтобы знать, на сколько степеней они отстоят от первого простейшего положения (стр. 83—98).

ПРАВИЛО VII

Для завершения знания надлежит все, относящееся к нашей задаче, вместе и порознь обозреть последовательным и непрерывным движением мысли и охватить достаточной и методической энумерацией. Соблюдение настоящего правила является необходимым, для того чтобы считать достоверными те истины, которые, как мы говорили выше, не выводятся непосредственно из первичных и самоочевидных принципов. Действительно, иногда это осуществляется через посредство столь длинного ряда последовательных положений, что, достигнув их, мы с трудом восстанавливаем в памяти всю ту дорогу, которая нас к ним привела. Поэтому мы и говорим, что должно оказывать помощь памяти в ее слабости своего рода последовательным движением мысли. Так, например, если я нахожу посредством различных действий отношение сначала между величинами A и B, затем между B и C, между C и D и, наконец, между D и E, я уже при этом не вижу, какое отношение существует между A и E, и не могу точно установить его по известным мне отношениям до тех пор, пока не вспомню их все. [...]

Это движение не должно нигде прерываться. [...]

Для завершения знания необходима энумерация. [...]

Эта энумерация, или индукция, есть столь тщательное и точное исследование всего относящегося к тому или иному вопросу, что с помощью ее мы можем с достоверностью и очевидностью утверждать: мы ничего не упустили в нем по нашему недосмотру. [...]

Под достаточной энумерацией, или индукцией, мы разумеем лишь то, посредством чего истина может быть выведена легче, нежели всякими другими способами доказательства, за исключением простой интуиции, и коль скоро познание той или иной вещи нельзя свести к индукции, надлежит отбросить все узы силлогизмов

и вполне довериться интуиции как единственному остающемуся у нас пути, ибо все положения, непосредственно выведенные нами одно из другого, если заключение ясно, уже сводятся к подлинной интуиции. Но когда мы выводим какое-либо положение из многочисленных и разрозненных положений, то объем нашего интеллекта часто оказывается недостаточно большим, для того чтобы охватить их все единым актом интуиции; в данном случае интеллекту надлежит удовольствоваться надежностью этого действия. Подобным же образом мы не можем различить одним взглядом все кольца слишком длинной цепи, но тем не менее если мы видели соединение каждого кольца с соседним порознь, то этого нам уже будет достаточно, чтобы сказать, что мы видели связь последнего кольца с первым (стр. 101—103).

ПРАВИЛО VIII

[...] Если кто-нибудь задается целью исследовать все истины, познание которых доступно человеческому разуму (исследование, которое, мне кажется, должен произвести однажды в своей жизни всякий, кто серьезно стремится к истинной мудрости (ad bonam mentem)), то он, вероятно, поймет благодаря данным мною правилам, что ничто не может быть познано прежде самого интеллекта, ибо познание всех прочих вещей зависит от интеллекта, а не наоборот. Затем, исследовав все, непосредственно идущее за познанием чистого интеллекта, он перечислит все другие средства познания, которыми мы обладаем, кроме интеллекта; он увидит, что их только два, а именно воображение и чувство. [...]

Не может быть ничего более полезного, нежели исследовать, что такое человеческое познание и как далеко оно простирается. Потому-то мы и соединяем эту двойную задачу в одну и думаем, что следует заняться ею как самой важной из всех согласно изложенным ранее правилам. Это должен сделать однажды в своей жизни каждый человек, как бы мало он ни любил истину, ибо такое исследование заключает в себе все

верные средства познания и весь метод. Но ничто не кажется мне более нелепым, чем смелые споры о загадках природы, о влиянии звезд, о тайнах грядущего и о других подобных вещах, споры, в которые пускаются многие люди, никогда даже не задав себе вопроса, доступно ли все это человеческому разуму. [...]

ПРАВИЛО IX

Нужно обращать острие ума на самые незначительные и простые вещи и долго останавливаться на них, пока не привыкнем отчетливо и ясно прозревать в них истину [...].

[...] Как нужно пользоваться интуицией ума, мы познаем уже из сравнения ее со зрением, ибо тот, кто хочет охватить одним взглядом одновременно большое количество объектов, не различает ясно ни одного из них; равным образом и тот, кто имеет обыкновение обращаться одним актом мысли одновременно ко многим объектам, имеет смутный ум. Однако мастера, которые занимаются тонкими ремеслами и привыкают тщательно рассматривать каждую точку, путем упражнения приобретают способность в совершенстве различать самые незаметные и тонкие вещи; равным образом и всякий, кто никогда не разбрасывается мыслью по различным объектам одновременно, но всецело направляет ее на исследование всегда самых простых и легких вещей, становится проницательным. [...]

Следовательно, всякому надлежит привыкнуть одновременно охватывать мыслью столь малое количество объектов, и объектов столь простых, чтобы он никогда не считал себя знающим то, что не постигается так же ясно, как и то, что постигается с наибольшей отчетливостью. Конечно, одни рождаются гораздо более одаренными в этом отношении, чем другие, но наука и упражнение могут сделать ум гораздо более искусным. Здесь есть пункт, который, мне кажется, необходимо особенно подчеркнуть, а именно: каждый должен быть твердо убежден, что не из многозначительных, но темных, а только из самых простых и наиболее доступных вещей должны выводиться самые сокровенные истины. [...]

ПРАВИЛО X

Для того чтобы сделать ум проницательным, необходимо упражнять его в исследовании вещей, уже найденных другими, и методически изучать все, даже самые незначительные, искусства, но в особенности те, которые объясняют или предполагают порядок.

[...] Так как не все одарены от природы одинаковой способностью производить исследования только своими собственными силами, то настоящее правило учит нас, что не следует с первого раза приступать к изучению трудных и недоступных вещей, но необходимо начинать с самых легких и простых, и главным образом таких, в которых более всего господствует порядок. Примером последнего может служить искусство ткачей и обойщиков, искусство женщин вязать спицами или переплетать нити тканей в бесконечно разнообразные узоры; таковы все действия над числами и вообще все, что относится к арифметике, и т. п. Все эти искусства удивительно хорошо развивают ум, если только мы постигаем их не с помощью других, а самостоятельно. Не заключая в себе ничего темного и будучи всецело доступными человеческому уму, они с необыкновенной отчетливостью вскрывают перед нами бесчисленное множество систем, хотя и отличающихся друг от друга, но тем не менее правильных, в надлежащем соблюдении которых заключается почти вся проницательность человеческого ума.

Поэтому мы и напоминали здесь о необходимости методического подхода к изучению их, ибо метод является для этих незначительных искусств не чем иным, как постоянным соблюдением порядка, присущего им самим по себе или введенного в них остроумной изобретательностью (стр. 112—115).

Надлежит заметить, что диалектики не могут составить ни одного силлогизма, дающего правильное заключение, если они для этого не имеют материала, то есть если они уже не знают выводимой ими таким образом истины. Отсюда следует, что с помощью этих форм рассуждений они сами не познают ничего нового и обычная диалектика совершенно бесполезна для

того, кто хочет достичь знаний, но что иногда она может быть полезна лишь для лучшего изложения другим уже известного, почему ее и нужно перенести из области философии в область риторики.

ПРАВИЛО XI

[...] Мы [...] предъявляем к интуиции два требования, а именно: рассматриваемые положения должны быть ясными и отчетливыми и постигаться одновременно, а не последовательно одно за другим. Дедукция же, если мы будем рассматривать ее так, как это делалось в правиле III, является не одновременным действием, но как бы посредством некоторого движения мысли выводит одно положение из другого; это и давало нам право отличать ее от интуиции. Однако же если мы будем рассматривать ее уже как завершенную, то, по сказанному нами в правиле VII, она не будет больше представлять собой никакого движения, но будет пределом движения. Поэтому мы и полагаем, что ее надлежит рассматривать как интуицию, когда она проста и очевидна, но не тогда, когда она сложна и темна. Мы называли ее в этом случае энумерацией, или индукцией, потому что она не может быть целиком охвачена интеллектом и ее достоверность в известной мере зависит от памяти, которая должна удерживать суждения, вынесенные о каждом отдельном члене энумерации, для того чтобы из всех этих суждений было возможно вывести нечто единое (стр. 117—118).

ПРАВИЛО XII

[...] Для того чтобы достичь познания вещей, нужно рассмотреть только два рода объектов, а именно: нас, познающих, и сами подлежащие познанию вещи. Мы обладаем лишь четырьмя способностями, для этой цели, а именно: разумом, воображением, чувствами и памятью. Конечно, только один разум способен познавать истину, хотя он и должен прибегать к помощи воображения, чувств и памяти, чтобы не оставлять без употребления ни одно из средств, находящихся в нашем

распоряжении. Что же касается предметов познания, то достаточно рассмотреть их трояко, а именно: сначала то, что обнаруживается для нас само собой, затем, как познается одна вещь через другую, и, наконец, какие выводы можно сделать из каждой вещи. Такая энумерация мне кажется полной и не упускающей ничего из того, на что могут простираться способности человеческого ума. [...]

Сила, посредством которой мы, собственно, познаем вещи, является чисто духовной, отличающейся от всего телесного не менее, чем кровь от костей или рука от глаза, единственной в своем роде, хотя она вместе с фантазией то воспринимает фигуры, исходящие от общего чувствилища, то оперирует фигурами, сохраняющимися в памяти, то создает новые (стр. 124).

Итак, мы говорим, во-первых, что вещи должны быть рассматриваемы по отношению к нашему интеллекту иначе, чем по отношению к их реальному существованию. Ибо если, например, мы рассмотрим какое-нибудь тело, обладающее протяжением и фигурой, то мы без труда признаем, что оно само по себе есть нечто единое и простое и в этом смысле его нельзя считать составленным из телесности, протяжения и фигуры как частей, которые реально никогда не существуют в отдельности. Но по отношению к нашему интеллекту мы считаем данное тело составленным из этих трех естеств, ибо мы мыслим каждое из них в отдельности прежде, чем будем иметь возможность говорить о том, что они все находятся в одной и той же вещи. Поэтому, говоря здесь о вещах лишь в том виде, как они постигаются интеллектом, мы называем простыми только те, которые мы познаем столь ясно и отчетливо, что ум не может их разделить на некоторое число частей, познаваемых еще более отчетливо. Такими частями являются фигура, протяжение, движение и т. д. Все же остальное мы представляем себе как бы составленным из этих частей. [...]

Во-вторых, мы говорим, что вещи, называемые нами простыми по отношению к нашему интеллекту, являются или чисто интеллектуальными, или чисто материальными, или общими. Чисто интеллектуальны

те вещи, которые познаются интеллектом посредством некоторого прирожденного ему света, без всякого участия какого-либо телесного образа. Действительно, интеллекту присуще нечто подобное, ибо мы не можем вообразить ничего телесного, для того чтобы представить, что такое знание, сомнение, незнание, а также и действие воли, которое, если будет позволено, я назвал бы волением (volitio), и тому подобное; тем не менее все это реально познается нами с такой легкостью, что для этого нам достаточно быть только одаренными разумом. Чисто материальными являются вещи, познаваемые нами только в телах, такие, как фигура, протяжение, движение и т. п. Наконец, общими называются те, которые без различия относятся к материальным и духовным вещам, например существование, единство, длительность и т. п. К этой же группе должны быть отнесены все общие понятия, которые являются как бы своего рода связками для соединения различных простых естеств; на очевидности их мы основываем все выводы рассуждений. Примером этого может служить положение: две величины, равные третьей, равны между собой, а также: две вещи, которые не находятся в одинаковом отношении к третьей, имеют между собой некоторое различие и т. д. (стр. 126—128).

ПРАВИЛО XIII

Когда мы хорошо понимаем вопрос, нужно освободить его от всех излишних представлений, свести его к простейшим элементам и разбить его на такое же количество возможных частей посредством энумерации. Мы уподобляемся диалектикам лишь в том отношении, что как они при обучении формам силлогизмов предполагают их термины или материал уже известными, так и мы требуем здесь прежде всего, чтобы вопрос был в совершенстве понят. Но мы не различаем подобно им двух крайних и одного среднего терминов, а рассматриваем всю эту вещь таким образом: во-первых, во всяком вопросе необходимо должно быть налицо некоторое неизвестное, ибо иначе вопрос бесполезен;

во-вторых, это неизвестное должно быть чем-нибудь отмечено, иначе ничто не направляло бы нас к исследованию данной вещи, а не какой-нибудь другой; в-третьих, вопрос должен быть отмечен только чем-нибудь известным (стр. 137).

ПРАВИЛО XIV

[...] Так как формы силлогизмов, как мы уже неоднократно упоминали, не оказывают никакой помощи в познании истин, то читателю будет полезно отбросить их совсем и понять, что всякое знание, не получаемое посредством простой и чистой интуиции отдельной вещи, достигается путем сравнения двух или многих вещей друг с другом. И конечно, почти все искусство человеческого разума заключается в умении подготовлять это действие. В самом деле, когда оно очевидно и ясно, то для его выполнения совершенно не требуется никакого искусства, а нужен лишь естественный свет для прозрения истины, которая им вскрывается (стр. 144).

[...] Однако ученые часто пользуются столь тонкими различиями, что утрачивают естественный свет и находят мрак даже в таких вещах, которые понятны крестьянам (стр. 146).

РАССУЖДЕНИЕ О МЕТОДЕ ДЛЯ ХОРОШЕГО НАПРАВЛЕНИЯ РАЗУМА И ОТЫСКАНИЯ ИСТИНЫ В НАУКАХ

ОСНОВНЫЕ ПРАВИЛА МЕТОДА

В молодости из философских наук я немного изучал логику, а из математических — геометрический анализ и алгебру — три искусства, или науки, которые, казалось бы, должны дать кое-что для осуществления моего намерения. Но, изучая их, я заметил, что в логике ее силлогизмы и бóльшая часть других ее наставлений скорее помогают объяснять другим то, что нам известно, или даже, как в искусстве Луллия [4], бестолково рассуждать о том, чего не знаешь, вместо того чтобы изучать это. И хотя логика действительно со-

держит много очень правильных и хороших предписаний, к ним, однако, примешано столько других — либо вредных, либо ненужных, — что отделить их почти так же трудно, как разглядеть Диану или Минерву в необделанной глыбе мрамора. [...]

Подобно тому как обилие законов часто служит оправданием для пороков — почему государственный порядок гораздо лучше, когда законов немного, но они строго соблюдаются, — так вместо большого количества правил, образующих логику, я счел достаточным твердое и непоколебимое соблюдение четырех следующих.

Первое — никогда не принимать за истинное ничего, что я не познал бы таковым с очевидностью, иначе говоря, тщательно избегать опрометчивости и предвзятости и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и столь отчетливо, что не дает мне никакого повода подвергать их сомнению.

Второе — делить каждое из исследуемых мною затруднений на столько частей, сколько это возможно и нужно для лучшего их преодоления.

Третье — придерживаться определенного порядка мышления, начиная с предметов наиболее простых и наиболее легко познаваемых и восходя постепенно к познанию наиболее сложного, предполагая порядок даже и там, где объекты мышления вовсе не даны в их естественной связи.

И последнее — составлять всегда перечни столь полные и обзоры столь общие, чтобы была уверенность в отсутствии упущений.

Длинные цепи доводов, совершенно простых и доступных, коими имеют обыкновение пользоваться геометры в своих труднейших доказательствах, натолкнули меня на мысль, что все доступное человеческому познанию одинаково вытекает одно из другого. Остерегаясь, таким образом, принимать за истинное то, что таковым не является, и всегда соблюдая должный порядок в выводах, можно убедиться, что нет ничего ни столь далекого, чего нельзя было бы достичь, ни столь сокровенного, чего нельзя было бы открыть. Мне

не стоило большого труда отыскание того, с чего следует начинать, так как я уже знал, что начинать надо с самого простого и доступного пониманию; учитывая, что среди всех, кто ранее исследовал истину в науках, только математики смогли найти некоторые доказательства, то есть представить доводы несомненные и очевидные, я уже не сомневался, что начинать надо именно с тех, которые исследовали они (стр. 268—273).

[...] ПОРЯДОК ФИЗИЧЕСКИХ ВОПРОСОВ

[...] Я не только [...] подметил некоторые законы, которые бог установил в природе таким образом и понятия о которых он запечатлел в наших душах так ярко, что при надлежащем размышлении о них мы не можем сомневаться в том, что они в точности соблюдаются во всем, что существует или что совершается в мире (стр. 289).

[...] Если бы бог вначале не дал миру никакой другой формы, кроме хаоса, но, установив законы природы, предоставил ее своему течению, чтобы она действовала обычным образом, можно думать, без ущерба для чуда сотворения мира, что уже в силу только этого все чисто материальные вещи могли бы со временем стать такими, какими мы их видим в настоящее время. Природу их гораздо легче познать, видя их постепенное возникновение, чем рассматривая их как совершенно готовые.

От описаний тел неодушевленных и растений я перешел к описанию животных и особенно людей. Но, так как я не имел еще достаточных познаний, чтобы говорить об этом таким же образом, как об остальном, то есть логически, выводя следствия из причин и показывая, из каких зачатков и каким образом должна производить их природа, я ограничился предположением, что бог создал тело человека вполне подобным нашему как по внешнему виду его членов, так и по внутреннему строению его органов, образовав его из той же самой материи, какую я описал, и не вложив в него вначале ни разумной души, ничего другого, что могло бы служить для него растительной или чувст-

вующей душой, а только возбудив в его сердце один из тех огней без света, о которых я уже говорил и природа которых, по моему мнению, та же, что и огня, от которого перегорает сложенное непросушенным сено или который вызывает брожение молодого вина, когда ему дают бродить вместе со стеблями. Ибо, исследуя те функции, какие могли вследствие этого иметь место в данном теле, я там нашел в точности все то, что может происходить в нас, не сопровождаясь мыслями и, следовательно, без участия души, то есть той отличной от тела части, природа которой, как сказано выше, состоит только в мышлении. Это как раз те проявления, в которых лишенные разума животные, можно сказать, подобны нам. Но я не мог найти в таком человеке ни одной из функций, зависящих от мышления и принадлежащих только нам как людям, зато я нашел их там впоследствии, предположив, что бог создал разумную душу и что он соединил ее с этим телом определенным образом, как я описал (стр. 292—293).

При помощи тех же двух средств можно познать также различие, существующее между людьми и животными. Ибо весьма замечательно, что нет на свете людей столь тупых и столь глупых, не исключая и безумных, чтобы они были не способны связать вместе различные слова и составить из них речь, передающую их мысли, и, напротив, нет другого животного, как бы оно ни было совершенно и как бы ни было счастливо одарено от рождения, которое сделало бы нечто подобное. Это происходит не от недостатка органов, ибо мы видим, что сороки и попугаи могут произносить слова так же, как и мы, и тем не менее не могут говорить, как мы, то есть свидетельствуя, что они думают то, что говорят; между тем люди, рожденные глухими и немыми и в той же или в большей мере, чем животные, лишенные органов, служащих другим для речи, обычно самостоятельно изобретают какие-либо знаки, с помощью которых они переговариваются с теми, кто, находясь постоянно с ними, имеет время изучить их язык. И это свидетельствует не только о том, что у животных меньше разума, чем у людей, но и о том, что

у них его вовсе нет. Ибо мы видим, что его нужно очень мало, чтобы уметь говорить; и поскольку наблюдается неравенство между животными одного и того же вида, как и между людьми, причем одних легче выдрессировать, чем других, невероятно, чтобы обезьяна или попугай, наиболее совершенные в данном виде, не могли сравняться в этом с самым отсталым ребенком или хотя бы с ребенком, имеющим поврежденный мозг, если бы душа их не была совсем другой природы, чем наша. И не следует ни смешивать речи с естественными движениями, которые выражают страсти и которым машины могут подражать так же хорошо, как и животные, ни думать, как некоторые древние, что животные говорят, хотя мы и не понимаем их языка: если бы это было действительно так, то, обладая многими органами, соответствующими нашим, они могли бы объясняться с нами с таким же успехом, как и с себе подобными. Чрезвычайно достопримечательно и то, что, хотя некоторые животные и проявляют в иных своих действиях больше ловкости, чем мы, однако мы видим, что те же животные вовсе не проявляют ловкости во многих других действиях. Таким образом, то обстоятельство, что они порою искуснее нас, не доказывает наличия у них ума, так как в этом случае они были бы умнее любого из нас и лучше делали бы все остальное. Скорее это свидетельствует о том, что ума у них вовсе нет и что природа действует здесь сообразно расположению их органов: видим же мы, что часы, состоящие только из колес и пружин, могут отсчитывать и измерять время вернее, чем мы со всем нашим умом.

После этого я описал разумную душу и показал, что она никоим образом не может быть продуктом материальной силы наподобие других вещей, о которых я говорил, но что она непременно должна быть сотворена; и недостаточно, чтобы она находилась в теле человека, как кормчий на своем корабле, хотя бы лишь затем, чтобы двигать его члены, а необходимо, чтобы она была с ним теснее связана и соединена, чтобы иметь, кроме того, чувствования и желания, подобные нашим, и, таким образом, составить настоящего человека. [...]

[...] ЧТО НЕОБХОДИМО, ЧТОБЫ ПОДВИНУТЬСЯ ВПЕРЕД В ИССЛЕДОВАНИИ ПРИРОДЫ

[...] Как только я приобрел некоторые общие понятия из области физики и, начав их проверять на различных частных трудностях, заметил, куда они могут повести и насколько они отличаются от принципов, которых люди придерживались до сего времени, я подумал, что не могу хранить эти понятия втайне, не греша сильно против закона, требующего от нас, чтобы мы, насколько возможно, способствовали общему благу всех людей. Ибо эти понятия показали мне, что можно достигнуть познаний, очень полезных в жизни, и вместо той умозрительной философии, которую преподают в школах, можно найти практическую философию, при помощи которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех других окружающих нас тел так же отчетливо, как мы знаем различные занятия наших ремесленников, мы могли бы точно таким же способом использовать их для всевозможных применений и тем самым сделаться хозяевами и господами природы. А это желательно не только в интересах изобретения бесконечного количества приспособлений, благодаря которым мы без всякого труда наслаждались бы плодами земли и всеми удобствами, какие на ней имеются, но, главное, для сохранения здоровья, которое, несомненно, является первым благом и основанием всех других благ этой жизни. Ибо даже дух так сильно зависит от темперамента и от расположения органов тела, что если можно найти какое-нибудь средство, которое сделало бы людей, как общее правило, более мудрыми и более способными, чем они были до сих пор, то его надо искать, я убежден, в медицине. [...]

Что касается опытов, то я заметил, что они тем более необходимы, чем дальше мы продвигаемся в познании. [...] Таким образом, в зависимости от большей или меньшей возможности производить опыты я буду быстрее или медленнее продвигаться вперед в деле познания природы (стр. 300—307).

[...] Если я пишу охотнее по-французски, на языке своей страны, чем по-латыни, то есть на языке моих учителей, так это потому, что я надеюсь, что о моих взглядах будут лучше судить те, кто пользуется только своим естественным разумом, чем те, кто верит только книгам древних. Что же касается тех, кто соединяет здравый смысл с ученостью и кого я только и желаю иметь своими судьями, то, я уверен, они не будут так пристрастны к латыни, чтобы отказаться выслушать мои доводы только потому, что я излагаю их на общераспространенном языке (стр. 316).

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

ГОСПОДАМ ДЕКАНУ И ДОКТОРАМ СВЯЩЕННОГО БОГОСЛОВСКОГО ФАКУЛЬТЕТА В ПАРИЖЕ

[...] Два вопроса — о боге и душе — всегда считались мною важнейшими среди тех, которые следует доказывать скорее посредством доводов философии, чем богословия. Ибо хотя нам, верующим, достаточно верить, что бог существует и что душа не умирает с телом, но неверующим, конечно, невозможно внушить ни религию, ни даже нравственную добродетель, если предварительно не доказать им этих двух истин естественным разумом. А так как в этой жизни пороки зачастую вознаграждаются лучше, чем добродетели, то лишь немногие люди предпочитали бы справедливое полезному, если бы их не останавливали страх перед богом и ожидание загробной жизни (стр. 321).

ПРЕДИСЛОВИЕ

[...] Я не жду одобрения толпы и не надеюсь, что моя книга будет прочтена многими. Наоборот, я бы даже никому не посоветовал ее читать, за исключением тех, кто захочет вместе со мной серьезно размышлять, кто в состоянии освободить свой ум от сообщничества чувств и отрешиться от всевозможных предрассудков; а я знаю, что таких лиц найдется лишь очень ограниченное число (стр. 328).

РАЗМЫШЛЕНИЕ ПЕРВОЕ

О ВЕЩАХ, КОТОРЫЕ МОГУТ БЫТЬ ПОДВЕРГНУТЫ СОМНЕНИЮ

[...] Если даже столь общие вещи, как тело, глаза, голова, руки и т. п., могут быть воображаемыми, то все-таки существуют некоторые другие вещи, еще более простые и всеобщие, которые истинны и реальны и через смешение которых, точно так как через смешение истинных цветов, возникли все находящиеся в нашем уме образы вещей, как истинных и реальных, так и ошибочных и фантастических.

К этому роду вещей принадлежит телесная природа вообще и ее протяженность, а также и фигура протяженных вещей, их количество или величина, их число, место, где они находятся, время, измеряющее их продолжительность, и т. п. Может быть, мы не ошибемся, если заключим отсюда, что физика, астрономия, медицина и все другие науки, зависящие от рассмотрения сложных вещей, весьма сомнительны и недостоверны, арифметика же, геометрия и тому подобные науки, трактующие о вещах крайне простых и крайне общих, не заботясь о том, существуют ли они в природе или нет, содержат кое-что несомненное и достоверное. Ибо сплю ли я или бодрствую, два и три, сложенные вместе, всегда образуют число пять и квадрат никогда не будет иметь более четырех сторон. Кажется невозможным заподозрить в ложности и недостоверности столь ясные и очевидные истины (стр. 337—338).

РАЗМЫШЛЕНИЕ ВТОРОЕ

О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА И О ТОМ, ЧТО ЕГО ЛЕГЧЕ ПОЗНАТЬ, ЧЕМ ТЕЛО

[...] Архимед требовал только одну твердую и неподвижную точку, для того чтобы сдвинуть с места земной шар; так точно и я буду иметь право питать большие надежды, если мне посчастливится найти хоть одну достоверную и несомненную вещь (стр. 341).

Я, строго говоря, только мыслящая вещь, то есть дух (ésprit), или душа, или разум (entendement), или рассудок (raison). Все это — термины, значение кото-

рых прежде было мне неизвестно. Итак, я — истинная и действительно существующая вещь. Но какая вещь? Вещь, которая мыслит (стр. 344).

РАЗМЫШЛЕНИЕ ТРЕТЬЕ
О БОГЕ, ЧТО ОН СУЩЕСТВУЕТ

Теперь я закрою глаза, заткну уши, отстраню все свои чувства, удалю из своего ума все образы телесных вещей или, так как последнее вряд ли возможно, по крайней мере стану считать их пустыми и ложными. Таким образом, беседуя только с самим собой и рассматривая свою внутреннюю жизнь, я постараюсь понемногу познакомиться и освоиться с самим собой. Я — вещь мыслящая, то есть сомневающаяся, утверждающая, отрицающая, знающая весьма немногое и многое не знающая, любящая, ненавидящая, желающая, нежелающая, представляющая и чувствующая. Ибо, как я заметил выше, хотя вещи, которые я ощущаю и представляю, может быть, не существуют сами по себе и вне меня, я тем не менее уверен, что виды мышления, называемые мною чувствами и представлением, поскольку они виды мышления, несомненно, встречаются и пребывают во мне. В этих немногих словах я, кажется, высказал все, что знаю достоверно, или по крайней мере все, что до сих пор успел подметить как достоверно известное мне (стр. 352).

[...] Если бы я рассматривал идеи только как известные виды или модусы моего мышления, не относя их к какой-нибудь другой, внешней, вещи, то едва ли они могли дать мне повод к заблуждению.

Среди этих идей одни кажутся мне рожденными вместе со мной, другие — чуждыми и пришедшими извне, третьи же — созданными и выдуманными мною самим. Ибо то, что я обладаю способностью понимать, что такое вообще вещь, или истина, или мысль, проистекает, как кажется, исключительно из моей собственной природы. Но если я слышу теперь какой-то шум, вижу солнце и чувствую тепло, то до сих пор я считал, что эти ощущения происходят от каких-нибудь вещей, существующих вне меня. И наконец, мне ка-

жется, что сирены, гиппогрифы и тому подобные химеры суть фикции и вымыслы моего ума (стр. 355).

Под словом «бог» я подразумеваю субстанцию бесконечную, вечную, неизменную, независимую, всеведущую, всемогущую, создавшую и породившую меня и все остальные существующие вещи (если они действительно существуют). Эти преимущества столь велики и возвышенны, что, чем внимательнее я их рассматриваю, тем менее кажется мне вероятным, что эта идея может вести свое происхождение от меня самого. [...]

И я не должен думать, что постигаю бесконечное не при помощи истинной идеи, а только через отрицание того, что конечно, подобно тому как я понимаю покой и мрак через отрицание движения и света. Наоборот, я ясно вижу, что в бесконечной субстанции находится больше реальности, чем в субстанции конечной, и, следовательно, понятие бесконечного в некотором роде первичнее во мне, чем понятие конечного, то есть понятие бога первичнее понятия меня самого [...].

РАЗМЫШЛЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ

ОБ ИСТИНЕ И ЛЖИ

За последние дни я привык освобождать свой дух (ésprit) от чувств и точно заметил, что нам достоверно известно очень немногое относительно телесных вещей, что гораздо больше познается нами относительно человеческого духа, а еще больше — относительно самого бога. [...]

ГАССЕНДИ

Пьер Гассенди (1592—1655) — виднейший французский философ-материалист и ученый. Родился в 1592 г. в крестьянской семье в Провансе. По окончании университета в Эксе Гассенди вскоре получил степень доктора теологии, а затем был посвящен в сан католического священника. Став преподавателем философии в Экском университете, под влиянием идей Коперника, Галилея, Кеплера, Джордано Бруно, Монтеня, Шаррона и других передовых мыслителей он постепенно отошел от схоластического аристотелизма и начал выступать с критикой этого учения. Она приняла форму большого полемического



сочинения — «Парадоксальные упражнения против аристотеликов, в которых потрясаются главные основы перипатетического учения и диалектики в целом и утверждаются либо новые взгляды, либо, казалось бы, устаревшие взгляды древних мыслителей». Это произведение было задумано в семи частях, но после выхода в свет в 1624 г. первой части Гассенди, опасаясь преследований, воздержался от дальнейшей публикации этого сочинения. В 1658 г., после смерти Гассенди, была издана неоконченная вторая часть «Парадоксальных упражнений».

В начале 40-х годов XVII в. Гассенди вместе с Гоббсом и другими философами принял участие в полемике, разгоревшейся вокруг «Метафизических размышлений» Декарта. В этой полемике Гассенди защищал позиции материалистического сенсуализма против рационализма и идеализма. Его выступление против Декарта вылилось в две книги, вышедшие в 1644 г. под общим заглавием «Метафизическое исследование, или Сомнения и новые возражения против метафизики Декарта».

В 1647 г. Гассенди издал книгу «О жизни и характере Эпикура», в 1649 г. — «Замечания на X книгу Диогена Лаэрция, трактующую о жизни, характере и взглядах Эпикура», на основе которых Гассенди написал «Свод философии Эпикура». Свои сочинения Гассенди, как правило, писал на латинском языке.

Настоящая подборка составлена И. С. Шерн-Борисовой из «Парадоксальных упражнений против аристотеликов». Русский перевод этого произведения опубликован во 2-м томе «Сочинений» Гассенди (М., 1968).

[ГАССЕНДИ О СВОЕЙ ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ]

[...] Когда в юности я впервые познакомился с перипатетической философией, она, как я хорошо помню, мне совсем не понравилась. Поскольку я решил посвятить себя изучению философии и еще со школьной скамьи глубоко хранил в уме своем знаменитое изречение Цицерона: *Никогда нельзя будет воздать философии ту хвалу, которую она заслуживает, ибо всякий, кто следовал бы ее заветам, мог бы беспечально прожить весь свой век* [1], мне казалось достаточно ясным, что от

философии, преподаваемой в школах, нельзя ждать того, чего ждет Цицерон. Став самостоятельным и начав все подвергать более глубокому анализу, я, как мне казалось, вскоре понял, насколько эта философия суетна и насколько бесполезна для достижения блаженства. Однако надо мной нависла смертоносная стрела всеобщего предрассудка, в силу которого, как я видел, целые толпы исповедуют философию Аристотеля. Но в меня вселило мужество и отогнало всякий страх чтение Вивеса и моего друга Шаррона [2], благодаря которым мне стало ясно, что я справедливо считал аристотелевскую школу совершенно не заслуживающей признания, несмотря на то что она имеет так много сторонников. Но особенно поддержало меня чтение Рамуса [3] и [Пикко] де ля Мирандолы [...]. Итак, с тех пор я стал присматриваться к взглядам других школ, намереваясь узнать, не учат ли они, может быть, чему-нибудь более разумному. И хотя у каждой из них есть свои узкие места, я, однако, чистосердечно признаюсь в том, что из всех философских учений мне ничто никогда не было так по душе, как прославленная непознаваемость [...] академиков и пирронистов [4]. Ведь после того как я ясно увидел, какое расстояние отделяет гений природы от ума человеческого, я не мог уже иметь иного мнения, кроме того, что сокровенные причины естественных явлений полностью ускользают от человеческого понимания. Поэтому я стал испытывать жалость и стыд из-за легкомыслия и самомнения философов-догматиков, которые хвастают, что они усвоили науку о природе и совершенно серьезно ее преподают. А ведь они непременно онемели бы [...], если бы их заставили обстоятельно объяснить, с помощью какого искусства и какими инструментами созданы члены и функции хотя бы клеща, несмотря на то что он — самое незначительное среди произведений матери-природы. Бесспорно, более разумны философы, упомянутые нами несколько выше: чтобы доказать суетность и недостоверность человеческого знания, они старались выработать у себя умение говорить как против, так и в защиту всего, что угодно.

В результате когда мне потом пришлось целых шесть лет исполнять в академии Экса обязанности профессора философии, и именно аристотелевской, то хоть я и старался всегда, чтобы мои слушатели умели хорошо защищать Аристотеля, однако в виде приложения излагал им также такие взгляды, которые совершенно подрывали его догматы. И если первое я делал в силу известной необходимости, вызванной условиями места, времени и окружающей среды, то второе — из-за того, что умалчивать об этом я считал недостойным порядочного человека; такой подход давал слушателям разумное основание воздерживаться от одобрения вышеназванной философии. Именно благодаря такому подходу слушателям становилось ясно, что ничего нельзя провозглашать наобум, ибо они видели, что нет ни одного, даже общепринятого и внешне правильного, положения и мнения, в отношении которых нельзя было бы доказать, что и противоположные им одинаково правдоподобны

или, как это очень часто бывает, даже еще более правдоподобны. В этом отношении, мне кажется, я точнее следовал Аристотелю, чем это делают самые завзятые его сторонники. Ведь последние, считая правильным все, что бы ни высказал Аристотель по какому-либо вопросу, мертвой хваткой держатся за любое усвоенное ими мнение этого философа и полагают, что нуждаются в искуплении, если защищают противоположный взгляд и рассматривают предложенный им вопрос с другой стороны (стр. 10—12).

[О ФИЛОСОФИИ]

Так как не может быть ничего более прекрасного (по крайней мере по моему мнению), чем достижение истины, то, очевидно, стоит заниматься философией, которая и есть поиск истины. Но в чем же причина того, что едва ли один из тысячи обретает чистую истину и становится ее обладателем? Чем объяснить, что даже днем с огнем нельзя найти настоящего философа, между тем как нас со всех сторон осаждает столько людей, занятых рыночными делами? Не потому ли, что эта блаженная и невинная истина скрывается в глубоком подземелье Абдерита [5]? Или же усердные занятия иными делами приводят к глубочайшему пренебрежению истинной философией как якобы ничего не стоящим делом? Я охотно допустил бы и то и другое. Но как могут допустить первое аристотелики? Ведь они настолько убеждены в том, что истина уже давно обретена, что уже больше не заботятся об ее отыскании. А как они могут допустить второе? Ведь каждому известно, что аристотелики предаются бесконечным трудам, так что кажется даже, будто они философствуют по-настоящему. Действительно, они возложили на себя этот крест и в неустанном бдении терзают себя и днем и ночью. [...] Заниматься ненужным делом — это все равно что ничего не делать; так не вправе ли мы называть ничегонеделанием и бездействием погоню аристотеликов за докучными пустяками и их усердные занятия всевозможными химерами и вздором вместо исследования истины, которое они объявляют своей целью? Какое отношение к истинной философии и к настоящему исследованию истины имеет бесконечная мешанина бесполезных диспутов? Что общего имеет с исследованием истины это бесчисленное множество книг? Для одних — для тех, кто их сочиняет, трудясь над ними, словно над лоскутным одеялом, — это пустая трата времени, другие же проводят целые дни, листая и перелистывая их, и все же, точно Сизиф [6], ворочающий камень, нисколько не продвигаются вперед. Приходится ли после этого удивляться тому, что настоящая философия, которая представляет собой дело серьезное и обладает геркулесовой силой, смеется над этими детскими попытками и над бездарностью мнимых философов! (стр. 23—24).

[О ДИАЛЕКТИКЕ]

Посмотрим, как наши философы трактуют самоё диалектику — органон философии. Кому не бросится в глаза странный полемический зуд наших философов, когда они препираются даже о самом искусстве изложения. Странное дело! Диалектика (при условии, если бы она была необходима и полезна) должна была бы состоять из некоторых немногочисленных и ясных правил, при помощи которых разум мог бы успешнее действовать. Но вот вместо точных правил наши философы наполнили диалектику огромным количеством труднейших споров, какие только существовали в философии. Видно, нужно было с самого начала обрушить на не искушенные и не окрепшие еще умы эти хитроумные вопросы об универсалиях и метафизических предметах! Видно, для того чтобы поднатореть в искусстве рассуждать, им надо спорить о сущности разума, об относительном будущем и о тысяче других подобных вещей! Но аристотелики считали диалектику не столько органоном, сколько частью философии. Однако, что бы они ни считали, они во всяком случае полагали, что к философии относится лишь то, о чем можно спорить. И потому они не замечают, что, рассуждая об искусстве рассуждения, поступают так же нелепо, как человек, который пытался бы увидеть зрение своего собственного глаза. В самом деле, не могу достаточно надивиться их непониманию того, что диалектика, т. е. искусство направлять разум в занятии философией, должна существовать лишь одна и этой одной должно быть достаточно; тем не менее они делят ее на две: на ту, которая возбуждает споры или может быть объектом спора, и ту, необходимую прежде всего, которая должна была бы состоять из некоторых простых правил. Но разве не абсурдна мысль, будто необходима диалектика диалектики? Однако аристотелики уже давно так запутали свои правила, что для их понимания в скором времени потребуется некая третья диалектика; и хорошо, если вслед за этим не понадобится и четвертая! (стр. 38—39).

[ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ]

[...] Серьезный ущерб исследованию истинных и необходимых вещей наносится тем, что схоласты всюду всовывают и втискивают совершенно посторонние вещи. Ведь они так боятся, что им не хватит материала для диспутов, что не оставляют в покое ни одного камня, из-под которого можно было бы что-либо извлечь. [...] Они переносят в философию самые запутанные вопросы теологии, или науки о божественном. Ведь они перетаскивают в метафизику таинства триединства и воплощения, когда трактуют вопросы об ипостасях или о субсистенции. Точно так же, обсуждая в моральной философии вопрос о конечной цели, они вовлекают в круг своего рассмотрения то, что относится к сверхъестественному блаженству.

А в физике, рассуждая о месте и о пустом пространстве, они спорят о существовании тела Христа и о месте, занимаемом им в обрядах причастия. Кроме того, в связи с вопросами о движении, о мире, о возникновении и гибели они обсуждают вопросы творения и воскресения из мертвых. Было бы очень долго все это перечислять. Всякий знакомый с их сочинениями знает, что в них сплошь и рядом обсуждаются теологические вопросы, решение которых науке и естественному разуму недоступно. Так *бык себе просит седла, ленивый скакун просит плуга.* Как будто бы можно все основательно изучить и усвоить, не установив законы разграничения областей искусств и наук и не соблюдая их! Однако схоласты полагают, что их будут считать серьезными философами лишь в том случае, если они с глубокомысленным видом продекламируют что-то о самых темных и недоступных обычному человеческому пониманию вопросах. Кое-кто, пожалуй, с недоумением спросит: да осталось ли еще в этой нашей философии хоть что-нибудь философское, раз современные философы, пренебрегая философскими вопросами, вводят в нее столько ей чуждых вещей? Но причина этого, кажется мне, заключается в том, что учители философии в большинстве случаев теологи. И хотя любовь к своей профессии служит для них некоторым смягчающим вину обстоятельством, истинная философия между тем окончательно гибнет, и о ней тем меньше заботятся, чем меньше становится число людей, которые это замечают (стр. 34—35).

[О КАТЕГОРИЯХ]

[...] НЕЛЕПО РАЗЛИЧАТЬ ДЕСЯТЬ КАТЕГОРИЙ В КАЧЕСТВЕ РАЗРЯДОВ ВСЕГО СУЩЕГО

1. Обозначенное число категорий — десять — ни на чем не основано

Нет человека, который бы не знал, сколь прославлено у аристотеликов это деление на категории, предикаменты, или высшие роды; это и есть тот фундамент, на котором возведен Ликей, вернее, это та сокровищница, в которой перипатетики сосредоточили все свои богатства. Поэтому они так упорно сражаются за десять категорий, что любую попытку утаить одну из них они считают равносильной попытке унести Палладий [7]. Бесспорно, категории представляются им как бы несокрушимым бастионом, на котором зиждется благополучие философии, и они так убеждены в этом, что готовы за них биться с не меньшим пылом, чем за домашние святыни. Поэтому не следует удивляться тому, что вряд ли какое-нибудь другое слово употребляется у них чаще, чем слово «категория» [...].

Что мы можем, прежде всего, понять с помощью категорий? Ты утверждаешь, что существуют как бы некие разряды, как бы вместилища, в которых можно четко и по порядку раз-

местить абсолютно все на свете. Это, конечно, великолепно; но почему именно десять? Ведь я считал, что божественный Платон, тщательно обозрев все боговдохновенным взглядом, увидел только шесть категорий [8]. Однако, безусловно, в каком-то уголке укрылись еще четыре, которые обнаружил Аристотель; но славу этого открытия следует приписать не Аристотелю, а Архиту Тарентскому [9], который уже раньше, как утверждают, написал книгу о десяти категориях. Так или иначе, изобрел ли их Аристотель сам или предпочел подражать пифагорейцам скорее, чем своему учителю, — разве удалось ему все втиснуть в эти десять категорий так, чтобы ничто здесь не ускользнуло? Так ли были необходимы все эти предикаменты, что их нельзя было свести к меньшему числу? Я очень опасаюсь, что здесь мы застрянем, как застревает вода в клепсидре, когда в ней что-то не в порядке; подозрение мое рождено тем, что на пути стоят еще антепредикаменты и постпредикаменты. Означает ли это что-нибудь иное, кроме того, что в десяти предикаментах содержится не все? Ведь воины — и те, кто идет впереди, как лазутчики, и триарии, — те, кто следует позади, несмотря на то что ни те ни другие не входят в гущу боевого строя или, так сказать, в его тело.

Но как же быть тогда с тем, что, как утверждают, существуют какие-то трансценденты и что категории никакими цепями не могут их сковать и удержать в своих оковах? И что сами аристотелики хотели бы исключить некоторые из них, но так, чтобы их было не меньше, чем они считают желательным?

2. Если бы не авторитет учителя, аристотелики пренебрегли бы этим числом, потому что им известна возможность задавать о вещах более чем десять вопросов

Конечно, заслуживает похвалы то, что даже некоторые аристотелики под давлением самой истины чистосердечно признаются, что они не видят никакого разумного основания, которое успешно подтвердило бы именно это число категорий. Однако, если их спросить, зачем они так усердно защищают это число, они говорят: *Нас обязывает к этому авторитет Аристотеля и других философов.* Так пусть их заставляет обязанность, поскольку они считают это нужным; но мы, для которых авторитет Аристотеля и перипатетиков не выше, чем авторитет Платона и платоников или Зенона и стоиков, признававших другое число, [...] рассмотрим вкратце, насколько вески те доказательства, которые одни считают абсолютными, а другие, хоть и не называют их абсолютными, все же считают очень убедительными (стр. 244—246).

3. Разделение на субстанцию и акциденцию неправомерно (стр. 249).

4. Сама субстанция справедливо может жаловаться, что ее делают бесплодной; это приложимо и к другим категориям, которым не дают развиваться (стр. 251).

5. Большинство вопросов относительно вещей не может быть охвачено обычными категориями (стр. 254).

7. Легкомысленно представлять себе категории как некие казематы, куда ничто не может войти без ущерба для свободы (стр. 258).

8. [...] **Бесконечность божества не подвержена никакому сужению и ограничению** (стр. 261).

9. Богу может соответствовать понятие, которое приложимо к его творениям и им аналогично (стр. 264).

10. Сущность количества есть внешняя протяженность (стр. 266).

12. Отношение есть не более чем внешнее обозначение (стр. 271).

ПАСКАЛЬ

Блез Паскаль (1623—1662) — французский математик, физик, писатель и религиозный философ. Один из видных представителей нового математического естествознания, создавший в юношеские годы основополагающие работы по исчислению вероятностей и гидростатике. Затем проникся религиозными идеями янсенизма, поселился в аббатстве Пор-Рояль, заставляя себя отказаться от научной деятельности. Посмертно изданные «Мысли» Паскаля (1669 г., на французском языке) представляют набросок оставшегося незаконченным философского труда. Провозглашая здесь физическую, познавательную и нравственную ничтожность человека, Паскаль видел в христианстве единственное средство постижения человеком тайн бытия и спасения его от отчаяния. Крайний пессимизм и иррационализм, сочетающиеся с религиозным мистицизмом, позволяют характеризовать Паскаля как отдаленного предшественника религиозного экзистенциализма. Отрывки из Паскаля публикуются по изданию: Б. Паскаль. «Мысли» (М., 1902), перевод с французского О. Долгова. Подбор произведен В. Н. Кузнецовым.

МЫСЛИ

[...] Весь этот видимый мир есть лишь незаметная черта в обширном лоне природы. Никакая мысль не обнимет ее. Сколько бы мы ни тщеславились нашим проникновением за пределы мыслимых пространств, мы воспроизведем лишь атомы в сравнении с действительным бытием. Это бесконечная сфера, центр коей везде, а окружность нигде [1]. [...]

Но чтобы увидать другое столь же удивительное чудо, пусть он исследует один из мельчайших известных ему предметов. [...] Я нарисую ему не только видимую Вселенную, но мыслимую необъятность природы в рамке этого атомистического ракурса. Он увидит бесчисленное множество миров, каждый со своим особым небом, планетами, землею таких же размеров, как и наш видимый мир; на этой земле он увидит животных и, наконец, тех же насекомых и в них опять то же,

что нашел в первом; встречая еще в других существах то же самое, без конца, без остановки, он должен потеряться в этих чудесах, столь же изумительных по своей малости, сколько другие по их громадности. [...] Кто посмотрит на себя с этой точки зрения, испугается за себя самого. Видя себя в природе помещенным как бы между двумя безднами, бесконечностью и ничтожеством, он содрогнется при виде этих чудес. Я полагаю, что его любопытство превратится в изумление и он будет более расположен созерцать эти чудеса в молчании, чем исследовать их с высокомерием.



Да и что же такое наконец человек в природе? Ничто в сравнении с бесконечным, все в сравнении с ничтожеством, средина между ничем и всем. От него, как бесконечно далекого от постижения крайностей, конец вещей и их начало, бесспорно, скрыты в непроницаемой тайне; он одинаково не способен видеть и ничтожество, из которого извлечен, и бесконечность, которая его поглощает.

Убедившись в невозможности познать когда-либо начало и конец вещей, он может остановиться только на наружном познании середины между тем и другим. Все сущее, начинаясь в ничтожестве, простирается в бесконечность. Кто может проследить этот изумительный ход? Только виновник этих чудес постигает их; никто другой понять их не может (стр. 14—15).

В довершение нашей неспособности к познанию вещей является то обстоятельство, что они сами по себе просты, а мы состоим из двух разнородных и противоположных натур: души и тела. Ведь невозможно же допустить, чтобы рассуждающая часть нашей природы была недуховна. Если бы нам считать себя только телесными, то пришлось бы еще скорее отказать себе в познании вещей, так как немыслимее всего утверждать, будто материя может иметь сознание. Да мы и представить себе не можем, каким бы образом она себя сознавала.

Следовательно, если мы только материальны, то совсем не можем познавать что-либо; если же состоим из духа и материи, то не можем вполне сознавать простые вещи, т. е. исключительно духовные и исключительно материальные.

Ввиду нашей наклонности придавать всем вещам свойства духа и тела казалось бы естественным предположить, что для нас весьма постижим способ слияния этих двух начал. На

деле же это именно и оказывается для нас всего непостижимее. Человек сам по себе самый дивный предмет природы, так как, не будучи в состоянии познать, что такое тело, он еще менее может постигнуть сущность духа; всего же непостижимее для него — каким образом тело может соединяться с духом. Это самая непреоборимая для него трудность, несмотря на то что в этом сочетании и заключается особенность его природы [...].

Вот часть причин недомыслия человека в отношении природы. Она двояко бесконечна, а он конечен и ограничен; она продолжается и существует без перерыва, а он преходящ и смертен; вещи, в частности, погибают и изменяются ежеминутно, и он видит их только мельком; они имеют свое начало и свой конец, а он не знает ни того ни другого; они просты, а он состоит из двух различных натур (стр. 19—20).

[...] Человек — самая ничтожная былинка в природе, но былинка мыслящая. Не нужно вооружаться всей Вселенной, чтобы раздавить ее. Для ее умерщвления достаточно небольшого испарения, одной капли воды. Но пусть Вселенная раздавит его, человек станет еще выше и благороднее своего убийцы, потому что он сознает свою смерть. Вселенная же не ведает своего превосходства над человеком.

Таким образом, все наше достоинство заключается в мысли. Вот чем должны мы возвышаться, а не пространством и продолжительностью, которых нам не наполнить. Будем же стараться хорошо мыслить: вот начало нравственности (стр. 25).

[...] Без благодати человек полон врожденного и непоправимого заблуждения. Ничто не указывает ему истины; напротив, все вводит его в обман. Оба проводника истины, разум и чувства, помимо присущего обоим недостатка правдивости, еще злоупотребляют друг другом. Чувства обманывают рассудок ложными признаками. Разум тоже не остается в долгу: душевные страсти помрачают чувства и сообщают им ложные впечатления. Таким образом, оба источника для познания истины только затемняют друг друга (стр. 35).

[...] Что же человек за химера? Какое невиданное хаотическое существо, какой предмет противоречий, какое чудо? Судья всех вещей, несмысленный червь земной, хранитель правды, смесь неуверенности и заблуждения, слава и отброс Вселенной.

Кто разберется в этом хаосе? Природа смущает пирронистов [2], а разум путает догматистов. Что же будет из тебя, о, человек, который ищешь определить свое действительное положение своим природным рассудком? Тебе нельзя ни избежать одной из этих сект, ни оставаться в какой-либо из них.

Познай же, гордец, какой пародокс ты сам для себя представляешь. Смирись, немощный ум, умолкни, несмысленная природа; познай, что человек — существо, бесконечно непонятное для человека, и вопроси у твоего владыки о неведомом тебе истинном твоем состоянии. Послушай бога. [...]

Мы познаем истину не одним разумом, но и сердцем; этим-то последним путем мы постигаем первые начала, и на-

прасно старается оспаривать их разум, который тут совсем не у места. Напрасен стремящийся только к этому труд пирронистов. Мы знаем только, что мы совсем не грезим, как бы ни бессилен был ум наш доказать это; это бессилие свидетельствует лишь о слабости нашего разума, а не о сомнительности всех наших познаний, как они утверждают. Знание первых начал, как, например, что существует *пространство, время, движение, число,* прочно как ни одно из знаний, получаемых нами путем рассуждения. На эти-то знания сердца и инстинкта должен опираться разум и на них строить свои рассуждения. Сердцем мы чувствуем, что есть три измерения в пространстве и что числа бесконечны, а разум потом доказывает, что нет двух квадратных чисел, из коих одно было бы удвоением другого. Начала чувствуются, а суждения выводятся, то и другое с уверенностью, хотя и различными путями. Смешно со стороны разума требовать у сердца доказательств его основных начал, чтобы согласиться с ними, как одинаково смешно было бы сердцу требовать у разума чувствования всех делаемых им заключений, чтобы принять их.

Следовательно, это бессилие должно служить только к смирению разума, которому хотелось бы судить обо всем; а не к опровержению нашей уверенности, как если бы только один разум был способен руководить нами. Дай бог, чтобы, напротив, мы никогда не имели нужды в разуме, а познавали все вещи инстинктом и чувством. Но природа отказала нам в этом благе, сообщив нам лишь весьма немногие понятия такого рода; все другие приобретаются только путем рассуждения (стр. 52—54).

Если бог есть, то он окончательно непостижим, так как, не имея ни частей, ни пределов, он не имеет никакого соотношения с нами. Поэтому мы не способны познать ни что он, ни есть ли он. Раз это так, кто осмелится взять на себя решение этого вопроса? Только не мы, не имеющие с ним никакого соотношения.

Как же после этого порицать христиан, что они не могут дать отчета в своем веровании, когда они сами признают, что их религия не такова, чтобы можно было давать в ней отчет? Они заявляют, что в мирском смысле это *безумие.* А вы жалуетесь, что они вам не доказывают ее! Если бы стали доказывать, то не сдержали бы слова: именно это отсутствие с их стороны доказательств и говорит в пользу их разумности.

«Да, но если это извиняет тех, кто говорит, что религия недоказываема, и снимает с них упрек в непредставлении доказательств, то это самое не оправдывает принимающих ее».

Исследуем этот пункт и скажем: бог есть или бога нет. Но на которую сторону мы склонимся? Разум тут ничего решить не может. Нас разделяет бесконечный хаос. На краю этого бесконечного расстояния разыгрывается игра, исход которой не известен. На что вы будете ставить? Разум здесь не при чем, он не может указать вам выбора. Поэтому не говорите, что сделавшие выбор заблуждаются, так как ничего об этом не знаете.

«Нет; но я порицал бы их не за то, что они сделали тот или другой выбор, а за то, что они вообще решились на выбор; так как одинаково заблуждаются и выбравшие чет, как и выбравшие нечет. Самое верное — совсем не играть».

Да, но делать ставку необходимо: не в вашей воле играть или не играть. На чем же вы остановитесь? Так как выбор сделать необходимо, то посмотрим, что представляет для вас меньше интереса: вы можете проиграть две вещи, истину и благо, и две вещи вам приходится ставить на карту, ваши разум и волю, ваше познание и ваше блаженство; природа же ваша должна избегать двух вещей: ошибки и бедствия. Раз выбирать необходимо, то ваш разум не потерпит ущерба ни при том, ни при другом выборе. Это бесспорно; ну, а ваше блаженство?

Взвесим выигрыш и проигрыш, ставя на то, что бог есть. Возьмем два случая: если выиграете, вы выиграете все; если проиграете, то не потеряете ничего. Поэтому, не колеблясь, ставьте на то, что он есть (стр. 64—65).

Чтобы быть истинной, религии нужно знать нашу природу, знать наше величие и в то же время наше ничтожество, а равно и причину того и другого. Какая другая религия, кроме христианской, познала это? [...]

Никакая другая религия не учила человека ненавидеть себя. Потому никакая другая религия не может нравиться тем, которые ненавидят себя, ища существа, действительно достойного любви. Такие люди, если бы никогда и не слыхали о религии уничиженного бога, приняли бы ее немедленно. Ни одна религия (кроме христианской) не признала в человеке самой совершенной и в то же время самой жалкой твари.

[...] Только наша религия научила, что человек родится во грехе; никакая философская секта этого не сказала; стало быть, и ни одна не сказала правды (стр. 68—69).

Видя ослепление и жалкое состояние человека (а равно обнаруживающиеся в его природе удивительные противоречия), видя, что Вселенная безмолвна, а человек лишен света, предоставлен самому себе, как бы заблудился в этом уголке мира, не зная, кто и для чего его привел сюда и что с ним будет по смерти, — видя все это, я прихожу в ужас подобно человеку, которого сонного перенесли на пустынный, дикий остров и который, проснувшись, не может понять, где он находится и как ему уйти с этого острова. Удивительно, как люди не приходят в отчаяние от такого ужасного положения! Я вижу других в состоянии, подобно моему, обращаюсь к ним с вопросом, больше ли меня они сведущи; они отвечают, что нет; а затем эти несчастные заблудившиеся, осмотревшись и заметив несколько привлекательных предметов, не замедлили им отдаться и привязались к ним. Что меня касается, я не мог удовольствоваться этим и, сообразив, что, по всей вероятности, есть многое помимо видимого мною, начал искать, не оставил ли бог, о котором говорит весь мир, каких-либо следов своего существования (стр. 83).

Стало быть, верно, что все указывает человеку на его положение; но нужно хорошо понимать это, ибо неверно думать, что все обнаруживает бог, и неверно, что он сокрыт повсюду. Верно же взятое все вместе, т. е. что он скрывается от испытующих его и открывается ищущим его; люди, все вместе, недостойны бога, но могут его удостоиться; недостойны вследствие своего повреждения и достойны по своей первоначальной природе (стр. 123).

Метафизические доказательства бога так запутаны и так далеки от человеческих мыслей, что производят впечатление очень слабое: а если бы и принесли пользу некоторым, то разве только в ту минуту, когда эти доказательства у них перед глазами; но час спустя они уже начинают бояться, не обманулись ли [...].

Бог христиан не есть только бог геометрических истин и стихийного порядка; таков бог язычников и эпикурейцев. Это не только бог, промышляющий о жизни и земных благах людей с целью дать ряд счастливых лет жизни поклоняющимся ему: то бог иудеев. Но бог Авраама, бог Исаака, бог Иакова, бог христиан, есть бог любви и утешения [...].

Бог христиан есть бог, дающий душе чувствовать, что он ее единственное благо, что весь ее покой в нем и единственная радость ее в любви к нему; это бог, внушающий душе в то же время ненависть к препятствиям, которые ее задерживают в стремлении любить его всеми силами. Самолюбие и чувственность, составляющие эти препятствия, невыносимы для души, и бог дает ей чувствовать, что себялюбие глубоко коренится в ней и что он один может исцелить ее.

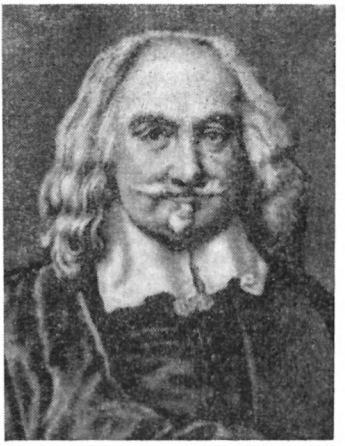
[...] Все, ищущие бога помимо Иисуса Христа и останавливающиеся на природе, или не находят никакого света, который бы мог удовлетворить их, или кончают тем, что изобретают средство познавать бога и служить ему без посредника, и таким путем доходят или до атеизма, или до деизма — двух вещей, почти одинаково противных христианской религии.

Следовательно, все наши стремления должны быть направлены к познанию Иисуса Христа, потому что только через него мы можем получить уверенность, что знаем бога так, как знать его нам полезно.

Он есть истинный бог человеков, т. е. немощных и грешных. Он есть предмет и средоточие всего: кто не знает его, не знает ничего ни в порядке мира, ни в себе самом. Ибо, помимо Иисуса Христа, нам недоступно не только познание бога, но и самих себя (стр. 131—132).

ГОББС

Томас Гоббс (1588—1679) — великий английский философ и политический мыслитель. Родился в семье сельского священника. Учился в Оксфордском университете, откуда вынес хорошее знание латинского и греческого языков. В дальнейшем



стал воспитателем в одном из аристократических семейств, что позволило философу установить связи с правящими придворными кругами Англии. Совершил несколько поездок на Европейский континент, прожив здесь (особенно в Париже) в общей сложности около 20 лет. Глубоко изучил достижения континентальной науки и философии, был лично знаком с Галилеем, Гассенди, по-видимому, с Декартом и другими её выдающимися представителями. Первым наброском философской системы Гоббса стало небольшое сочинение, написанное по-английски в 1640 г., распространявшееся в течение нескольких лет в рукописи и изданное в 1650 г. в виде двух отдельных произведений — «Человеческая природа» и «О политическом теле». События начавшейся в 1640 г. английской буржуазной революции вынудили Гоббса покинуть Англию и пополнить ряды роялистской эмиграции в Париже. Эти же события заострили его интерес к осмыслению общественно-политической проблематики и заставили в 1642 г. выпустить сочинение «О гражданине» (на латинском языке), которое по общему замыслу философской системы Гоббса составляет ее третью часть. Все более расходясь с роялистской эмиграцией, в которой большую роль играли клерикальные круги, философ вернулся в Англию, где в эти годы правил лорд-протектор Кромвель, с которым он сотрудничал по некоторым вопросам. В 1651 г. с соизволения Кромвеля в Лондоне появилось самое большое философско-социологическое произведение Гоббса — «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (на английском языке), продолжавшее антиклерикальные идеи «О гражданине» и задуманное как оправдание диктатуры Кромвеля. В 1655 г. Гоббс публикует свою работу «О теле» (на латинском языке), представляющую первую часть его философской системы и излагающую его методологию, учение о знании и общие вопросы истолкования бытия, природы. В 1658 г. появилась вторая часть философской системы Гоббса — «О человеке» (тоже на латинском языке).

В основу настоящей подборки текстов положены отрывки из «Левиафана». Они дополнены отрывками и из других произведений философа. Все отрывки печатаются по изданию «Избранных произведений» Гоббса (М., 1964 г., т. 1—2). Подбор произведен Е. М. Вейцманом.

ЛЕВИАФАН, ИЛИ МАТЕРИЯ, ФОРМА И ВЛАСТЬ ГОСУДАРСТВА ЦЕРКОВНОГО И ГРАЖДАНСКОГО

ЧАСТЬ I. О ЧЕЛОВЕКЕ

ГЛАВА I

ОБ ОЩУЩЕНИИ

Что касается человеческих мыслей, то я буду их рассматривать сначала *раздельно,* а затем в их связи или взаимной зависимости. Взятые *раздельно,* каждая из них есть *представление* или *призрак* какого-либо качества или другой акциденции тела вне нас, называемого обычно *объектом.* Объект действует на глаза, уши и другие части человеческого тела и в зависимости от разнообразия своих действий производит разнообразные призраки.

Начало всех призраков есть то, что мы называем *ощущением* (ибо нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах *ощущения*). Все остальное есть производное от него. [...]

Причиной ощущения является внешнее тело, или объект, который давит на соответствующий каждому ощущению орган непосредственно, как это бывает при вкусе и осязании, или опосредованно, как при зрении, слухе и обонянии. Это давление, продолженное внутрь посредством нервов и других волокон и перепонок тела до мозга и сердца, вызывает здесь сопротивление, или обратное давление, или усилие сердца освободиться. Так как это усилие направлено вовне, то оно кажется нам чем-то находящимся снаружи. И это *кажущееся,* или этот *призрак,* люди называют *ощущением.* В отношении глаза это есть ощущение *света* или определенного *цвета,* в отношении уха — ощущение *звука,* в отношении ноздрей — ощущение *запаха,* в отношении языка и нёба — ощущение *вкуса,* а для всего остального тела — ощущение *жары, холода, твердости, мягкости* и других качеств, которые мы различаем при помощи *чувства.* Все эти так называемые *чувственные* качества являются лишь разнообразными движениями материи внутри вызывающего их объекта, движениями,

посредством которых объект различным образом давит на наши органы. Точно так же и в нас, испытывающих давление, эти качества являются не чем иным, как разнообразными движениями (ибо движение производит лишь движение). Но то, чем они нам кажутся наяву, точно так же как и во сне, есть призрак. И подобно тому как давление, трение или ушиб глаза вызывают в нас призрак света, а давление на ухо производит шум, точно так же и тела, которые мы видим или слышим, производят то же самое своим сильным, хотя и не замечаемым нами, действием. В самом деле, если бы те цвета или звуки были в телах или объектах, которые их производят, они не могли бы быть отделены от них, как мы это наблюдаем при отражении в зеркале или когда слышим эхо; в этих случаях мы знаем, что объект, который мы видим, находится в одном месте, а призрак — в другом. И хотя на определенном расстоянии представляется, будто произведенный нашей фантазией образ заключается в реальном и действительном объекте, который порождает его в нас, тем не менее объект есть одно, а воображаемый образ или призрак — нечто другое. Таким образом, ощущение во всех случаях есть по своему происхождению лишь призрак, вызванный (как я сказал) давлением, т. е. движением находящихся вне нас объектов, на наши глаза, уши и другие предназначенные для этого органы.

Однако во всех университетах христианского мира философы-схоласты, основываясь на некоторых текстах Аристотеля, учат другой доктрине. В отношении причины *зрения* они говорят, что видимая вещь посылает во все стороны visible-species, что по-английски означает *призрак, аспект* или *видимое видение,* проникновение которого в глаз есть *зрение.* А в отношении причины слуха они говорят, что слышимая вещь посылает audible species, т. е. *слышимый аспект,* или *слышимое видение,* проникновение которого в ухо производит слух. Более того, в отношении причины понимания они также говорят, что понимаемая вещь посылает intelligible species, т. е. *умственное видение,* проникновение которого в рассудок производит наше понимание. [...]

ГЛАВА II

О ПРЕДСТАВЛЕНИИ

Никто не сомневается в той истине, что вещь, находящаяся в состоянии покоя, навсегда останется в этом состоянии, если ничто другое не будет двигать ее; но не так легко соглашаются с тем, что вещь, находящаяся в состоянии движения, всегда будет в движении, если ничто другое не остановит ее, хотя основание в первом и во втором случае одно и то же (а именно что ни одна вещь не может сама менять свое состояние). Объясняется это тем, что люди судят по себе не только о других людях, но и о всех других вещах, и так как после движения они чувствуют боль и усталость, то полагают, что всякая вещь устает от движения и ищет по собственному влечению отдых; при этом рассуждающие так не спрашивают себя, не есть ли само это желание покоя, которое они в себе находят, лишь другое движение. Исходя из только что указанных соображений, схоласты говорят, что тяжелые тела падают вниз из стремления к покою и из желания сохранить свою природу в таком месте, которое наиболее пригодно для них, и, таким образом, бессмысленно приписывают неодушевленным вещам стремление и знание того, что пригодно для их сохранения (познание большее, чем то, которым обладает человек).

Раз тело находится в движении, оно будет двигаться (если что-нибудь не помешает этому) вечно, и, что бы ни препятствовало этому движению, оно прекратит его не мгновенно, а лишь в определенный промежуток времени и постепенно. Подобно тому как мы наблюдаем в воде, что волны продолжают еще катиться долгое время, хотя ветер уже стих, то же самое бывает с тем движением, которое производится во внутренних частях человека, когда он видит, когда ему снится и т. д. Ибо, после того как объект удален или глаза закрыты, мы все еще удерживаем образ виденной вещи, хотя и более смутно, чем когда мы ее видим. Именно это римляне называют imagination [воображение] от образа, полученного при зрении, применяя это слово, хотя и неправильно, ко всем другим ощущениям. Но греки

называют это фантазией, что означает призрак и что применимо как к одному, так и к другому ощущению. *Воображение* есть поэтому лишь *ослабленное ощущение* и присуще людям и многим другим живым существам как во сне, так и наяву. [...]

Подобно тому как предметы, видимые нами на большом расстоянии, представляются нам тусклыми и без выделения мелких деталей, а слышимые голоса становятся слабыми и нерасчлененными, точно так же после большого промежутка времени слабеет наш образ прошлого и мы забываем (например) у виденных нами городов отдельные улицы, а от событий — многие отдельные обстоятельства. Это *ослабленное ощущение,* как я сказал, мы называем *представлением,* когда желаем обозначить саму вещь (я разумею вообразить саму ее). Но когда мы желаем выразить факт *ослабления* и обозначить, что ощущение поблекло, устарело и отошло в прошлое, мы называем его *памятью.*

Таким образом, представление и память обозначают одну и ту же вещь, которая лишь в зависимости от различного ее рассмотрения имеет разные названия.

Воспоминания, или память о многих вещах, называются *опытом.* [...]

Представления спящих мы называем *сновидениями.* Эти последние также (как все другие представления) были раньше целиком и частями в ощущении. Но мозг и нервы, эти необходимые органы ощущения, слишком скованы сном и с трудом могут быть движимы действием внешних объектов, чтобы испытывать ощущения. Поэтому сновидения могут иметь место лишь постольку, поскольку они проистекают из возбуждения внутренних частей человеческого тела. [...]

Так как мы видим, что сновидения порождаются раздражением некоторых внутренних частей тела, то разные раздражения необходимо должны вызвать различные сны. [...]

Труднее всего отличить сновидения человека от его мыслей наяву, когда мы по какой-нибудь случайности не замечаем, что спали. [...]

От этого-то незнания, как отличить сновидения и другие яркие фантастические образы от того, что мы

видим и ощущаем наяву, и возникло в прошлом большинство религий язычников, поклонявшихся сатирам, фавнам, нимфам и т. п. В настоящее время это незнание является источником того, что невежественные люди думают о русалках, привидениях, домовых и могуществе ведьм. Ибо, что касается ведьм, я полагаю, что их колдовство не есть реальная сила, и тем не менее я думаю, что их справедливо наказывают за их ложную уверенность, будто они способны причинять подобное зло, — уверенность, соединенную с намерением причинить это зло, будь они на то способны. Их колдовство ближе к религии, чем к искусству и науке. Что же касается русалок и бродячих привидений, то я полагаю, что такие взгляды распространялись или не опровергались с целью поддерживать веру в полезность заклинания бесов, крестов, святой воды и других подобных изобретений духовных лиц. Не приходится, конечно, сомневаться в том, что бог может сотворить сверхъестественные явления. Но что бог это делает так часто, что люди должны бояться таких вещей больше, чем они боятся приостановки или изменения хода природы, который бог тоже может совершить, — это не является догматом христианской веры. Под тем предлогом, что бог может сотворить всякую вещь, дурные люди смело утверждают все, что угодно, если только это служит их целям, хотя бы они сами считали это неверным. Разумный человек должен верить этим людям лишь постольку, поскольку правильное рассуждение заставляет считать правдоподобным то, что они говорят. Если бы эта суеверная боязнь духов была устранена, а вместе с ней и предсказания на основании снов, ложные пророчества и другие связанные с этим вещи, при помощи которых хитрые и властолюбивые люди околпачивают простодушный народ, то люди были бы более склонны повиноваться гражданской власти, чем это имеет место теперь.

Искоренение таких предрассудков должно было быть делом школьных учителей, но последние скорее питают такие доктрины. Ибо (не зная, что такое представление или ощущение) они учат по традиции: одни говорят, что представления возникают сами по себе и

не имеют никакой причины, другие — что они обычно порождаются волей и что добрые мысли вдуваются в человека (внушаются ему) богом, а злые мысли — дьяволом; что добрые мысли влиты в человека богом, а злые — дьяволом. [...]

Представление, которое вызывается в человеке (или в каком-нибудь другом существе, одаренном способностью иметь представления) словами или другими произвольными знаками, есть то, что мы обычно называем *пониманием,* и оно обще и человеку, и животному. Ибо собака, как и многие другие животные, по привычке будет понимать зов или порицание своего хозяина. Понимание же, составляющее специфическую особенность человека, состоит в понимании не только воли другого человека, но и его идей и мыслей, поскольку последние выражены последовательным рядом имен вещей, соединенных в утверждения, отрицания и другие формы речи. О понимании этого рода я буду говорить ниже.

ГЛАВА III

О ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТИ ИЛИ СВЯЗИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Под *последовательностью* или связью мыслей я понимаю то следование мыслей друг за другом, которое называют (в отличие от речи, выраженной словами) *мысленной речью.*

Когда человек думает о какой-нибудь вещи, то непосредственно следующая за этим мысль не является совершенно случайной, как это кажется. Не всякая мысль безразлично следует за всякой другой мыслью. Напротив, подобно тому как мы не имеем никакого представления о том, чего не было когда-то целиком или частично в нашем ощущении, точно так же мы не имеем перехода от одного представления к другому, если мы никогда раньше не имели подобного перехода в наших ощущениях. Это имеет следующее основание. Все представления суть движения внутри нас, являющиеся остатками движений, произведенных в ощущении. И те движения, которые непосредственно следуют друг за другом в ощущении, продолжают следовать в том же порядке и после исчезновения ощущения, так что если

предыдущее движение снова имеет место и является преобладающим, то последующее в силу связанности движимой материи следует за ним таким же образом, как вода на гладком столе следует в том направлении, в котором какая-либо капля ее водится пальцем. Но так как за одной и той же воспринятой вещью в ощущении иногда следует одна вещь, а иногда другая, то с течением времени случается, что, представляя себе одну вещь, мы не можем сказать с уверенностью, каково будет наше ближайшее представление. Одно лишь можно уверенно сказать, а именно что это будет нечто следовавшее за имеющимся у нас представлением в то или иное время ранее.

Связь мыслей, или мысленная речь, бывает двоякого рода. Первого рода связь *не упорядочена, не скреплена определенным намерением* и не постоянна. В ней нет захватывающей мысли, которая владела бы следующими за ней мыслями и направляла бы их к себе как к желательной и страстной цели. В таком случае мысли, как говорят, блуждают и кажутся не подходящими друг к другу, подобно тому как это бывает во сне. [...] Однако и в этой беспорядочной скачке мыслей часто можно открыть определенное направление и зависимость одной мысли от другой. [...]

Второго рода связь более постоянна, так как она *упорядочивается* каким-нибудь желанием или намерением. [...] Так как цель благодаря силе произведенного ею впечатления часто приходит на ум, то, если мысли начинают блуждать, они опять быстро приводятся в порядок. [...]

Упорядоченная связь мыслей бывает двоякого рода. Связь одного рода имеется тогда, когда мы от какого-нибудь воображаемого следствия ищем производящие его причины или средства; такая связь присуща как человеку, так и животному. Связь другого рода имеется тогда, когда, представляя какую-нибудь вещь, мы ищем все возможные следствия, которые могут быть произведены ею, иначе говоря, представляем себе, что мы можем делать с ней, когда будем ею владеть. Признаков этого рода связи мыслей я никогда не наблюдал ни у кого другого, кроме как у человека, ибо такого рода

любопытство вряд ли присуще какому-нибудь живому существу, имеющему лишь чувственные страсти, каковы голод, жажда, похоть и гнев. Короче говоря, мысленная речь, если она направляется какой-нибудь целью, есть лишь искание или способность к открытиям — то, что римляне называют *sagacitas* и *solertia* — выискиванием причин какого-нибудь настоящего или прошлого следствия или следствий какой-нибудь настоящей или прошлой причины. [...]

Несомненно одно: чем богаче опыт человека, тем он более благоразумен и реже обманывается в своих ожиданиях. Только *настоящее* имеет бытие в природе, *прошедшее* имеет бытие лишь в памяти, а *будущее* не имеет никакого бытия. *Будущее* есть лишь фикция ума, применяющего последствия прошлых действий к действиям настоящим, что с наибольшей, но не абсолютной уверенностью делает тот, кто имеет наибольший опыт. И хотя мы говорим о благоразумии, когда результат отвечает нашему ожиданию, однако по существу это лишь предположение, основанное на вероятности. Ибо предвидение будущих вещей, которое есть провидение, присуще лишь тому, чьей волей это будущее должно быть вызвано к жизни. Лишь от него одного и сверхъестественным путем исходит пророчество. Лучший пророк, естественно, является лучшим угадчиком, а лучший угадчик тот, кто больше всего сведущ и искусен в вещах, о которых он гадает, ибо он имеет больше всего *знаков,* чтобы при их помощи угадать. *Знаком* является предыдущее событие по отношению к последующему и, наоборот, последующее по отношению к предыдущему, если подобная последовательность была наблюдаема раньше, и, чем чаще такая последовательность была наблюдаема, тем меньше неуверенности в отношении знака. Вот почему, кто имеет больше опыта в каком-нибудь роде дел, тот имеет в своем распоряжении больше знаков, при помощи которых он может гадать насчет будущего, а следовательно, является наиболее благоразумным. [...]

Однако не благоразумие отличает человека от животного. Бывают животные, которые в возрасте одного года больше замечают и преследуют то, что им по-

лезно, следовательно, более благоразумны, чем десятилетние ребята.

Подобно тому как благоразумие есть *предположение будущего,* основанное на *опыте прошлого,* точно так бывает предположение прошедшего, выведенное из других вещей (не будущих, а) тоже прошлых. [...] Но в такой догадке почти так же мало уверенности, как и в отгадывании будущего, ибо они основаны лишь на одном опыте.

Насколько я могу вспомнить, нет другой функции ума, вложенной природой в человека таким образом, чтобы для ее применения требовалось лишь одно, а именно родиться человеком и жить, пользуясь своими пятью чувствами. Те другие способности, о которых я буду говорить позднее и которые кажутся присущими лишь человеку, приобретены и умножены изучением и трудолюбием, а у большинства ученых людей — просвещением и дисциплиной, и все они возникли благодаря изобретению слов и речи. Ибо человеческий ум не имеет никакого другого движения, кроме ощущения, мыслей и связи мыслей, хотя при помощи речи и метода эти способности могут быть развиты до такой степени, чтобы отличить человека от всех других живых существ.

Все, что мы себе представляем, *конечно.* В соответствии с этим мы не имеем никакой идеи, никакого понятия о какой-либо вещи, называемой нами *бесконечной.* Человек не может иметь в своем уме образ бесконечной величины, точно так же он не может себе представить бесконечной скорости, бесконечного времени, бесконечной силы или бесконечной власти. Когда мы говорим, что какая-либо вещь бесконечна, мы этим обозначаем лишь, что не способны представить себе конец и пределы названной вещи, так как мы имеем представление не о самой бесконечной вещи, а лишь о нашей собственной неспособности. Поэтому имя *бога* употребляется не с тем, чтобы дать нам представление о нем, ибо он непостижим и его величие и сила непредставляемы, а лишь с тем, чтобы мы почитали его. Точно так же, как я уже говорил, все, что мы понимаем, сначала было воспринято нами в ощущении сразу целиком

или по частям, ибо у человека не может быть никакой мысли, никакого представления о вещи, которые бы не содержались в ощущении. Ни один человек поэтому не может представить какую-либо вещь иначе как находящейся в определенном месте, обладающей определенной величиной и способностью быть делимой на части; точно так же никто не может представить ни того, чтобы какая-либо вещь находилась целиком в этом и одновременно в другом месте, ни того, чтобы две или более вещей могли быть одновременно в одном и том же месте, ибо ни то ни другое никогда не было и не может быть воспринято ощущением, а все это нелепые, бессмысленные разговоры, принятые на веру обманутыми философами и обманутыми или обманывающими схоластами.

ГЛАВА IV

О РЕЧИ

Хотя *книгопечатание* и является остроумным изобретением, оно не имеет большого значения по сравнению с изобретением *письменности.* [...]

Это было полезное изобретение для продления памяти о прошлом и для взаимной связи человеческого рода, рассеянного по столь многим и отдаленным областям земли. [...] Но наиболее благородным и выгодным из всех других изобретений было изобретение речи, состоящей из *имен,* или *названий,* и их связи; при их помощи люди регистрируют свои мысли, вызывают их в памяти, если они были в прошлом, и сообщают их друг другу для взаимной пользы и общения. Без способности речи у людей не было бы ни государства, ни общества, ни договора, ни мира, так же как этого нет у львов, медведей и волков. [...]

Общее употребление речи состоит в том, чтобы перевести нашу мысленную речь в словесную, или связь наших мыслей — в связь слов. Польза от этого двоякая. Первая — это регистрация хода мыслей. Так как мысли имеют склонность ускользать из нашей памяти, заставляя нас, таким образом, возобновлять весь процесс их формирования заново, то ускользнувшие мысли могут

быть снова вызваны в памяти при помощи тех слов, которыми они были обозначены. Первое применение имен состоит, таким образом, в том, что они служат *метками* для воспоминания. Второе — в том, что многие люди, пользующиеся одними и теми же словами, обозначают (при помощи их связи и порядка) друг другу свои понятия или мысли о каждой вещи, а также свои желания, опасения или другие чувства. В силу этого их применения они и называются знаками. Специальные способы употребления речи суть следующие. Во-первых, регистрировать то, что путем размышления мы открываем как причину вещи, настоящей или прошлой, а также то, что какая-нибудь вещь, настоящая или прошлая, может, как мы полагаем, произвести или иметь своим следствием; это в общем есть приобретение технических знаний. Во-вторых, сообщать другим то знание, которое мы приобрели, т. е. советовать или учить друг друга. В-третьих, сообщать другим наши желания и намерения, дабы мы могли взаимно помогать друг другу. В-четвертых, развлекать самих себя и других, играя нашими словами для невинного удовольствия или украшения.

Этим способам употребления соответствуют также четыре злоупотребления речью. Первое, когда люди неправильно регистрируют свои мысли из-за неустойчивого значения употребляемых ими слов, в силу чего они регистрируют в качестве своих представлений то, что они никогда не представляли, и, таким образом, обманывают себя. Второе, когда они употребляют слова метафорически, т. е. в ином смысле, чем тот, для которого они предназначены, обманывая этим других. Третье, когда они словами объявляют как свою волю то, что ею не является. Четвертое, когда они употребляют их, чтобы причинить боль друг другу. В самом деле, мы видим, что природа вооружила живые существа для причинения боли врагу: одних — зубами, других — рогами, а третьих — руками. Но причинение боли человеку языком есть злоупотребление речью, кроме тех случаев, когда это относится к человеку, которым мы обязаны руководить; но в таком случае это уже не причинение боли, а наставление и исправление.

Способ, благодаря которому речь служит для запоминания последовательности причин и следствий, состоит в применении *имен* и их *связи*. Из имен некоторые суть *собственные* и относятся лишь к одной вещи, как, например, *Петр, Джон, этот человек, это дерево;* некоторые же *общи* многим вещам, например *человек, лошадь, дерево*. Каждое из этих последних, хотя и является одним именем, есть имя различных, особых вещей и в отношении всех их в совокупности называется *всеобщим,* причем в мире нет ничего более общего, кроме имен, так как каждая из наименованных вещей индивидуальна и единична.

Одно всеобщее имя применяется ко многим вещам в силу их сходства в отношении какого-нибудь качества или другой акциденции; в то время как собственное имя вызывает в памяти только одну вещь, всеобщее имя вызывает любую из этих многих вещей.

Некоторые из всеобщих имен обладают большим объемом, другие — меньшим, причем имена большего объема заключают в себе имена меньшего объема, некоторые же, кроме того, имеют одинаковый объем и взаимно включают друг друга. Например, имя *тело* имеет более широкое значение, чем слово *человек,* и содержит последнее в себе, а имена *человек* и *разумное* одинакового объема и взаимно включают друг друга. Однако здесь следует заметить, что под именем не всегда разумеется, как в грамматике, одно только слово, но иногда совокупность многих слов. Так, все эти слова — *тот, кто в своих действиях соблюдает законы своей страны,* — составляют лишь одно имя, равнозначное слову *справедливый.*

Употребляя имена то более широкого, то более ограниченного значения, мы заменяем запоминание последовательности представляемых в уме вещей запоминанием последовательности названий. Например, если человек, который совершенно не обладает способностью речи (скажем, родившийся и оставшийся глухонемым), поставит перед собой треугольник, а рядом с ним два прямых угла (каковы углы квадрата), то он может путем размышления сравнить и найти, что три угла этого треугольника равны тем двум прямым углам, которые

стоят рядом. Однако если показать этому человеку другой треугольник, отличный по форме от предыдущего, то он не будет знать, не затратив нового труда, будут ли три угла и этого треугольника также равны двум прямым. Человек же, умеющий пользоваться словами, заметив, что равенство обусловлено не длиной сторон, не какой-либо другой особенностью его треугольника, а исключительно тем, что у него прямые стороны и три угла и что это все, за что он назвал его треугольником, смело выведет всеобщее заключение, что такое равенство углов имеется во всех треугольниках без исключения, и зарегистрирует свое открытие в следующих общих терминах: *три угла всякого треугольника равны двум прямым углам.* Таким образом, последовательность, найденная в одном частном случае, регистрируется и запоминается как всеобщее правило, что избавляет наш процесс познания от моментов времени и места, а нас — от всякого умственного труда, за исключением первоначального, а также превращает то, что мы нашли истинным *здесь* и *теперь,* в *вечную* и *всеобщую* истину.

Но польза слов для регистрации наших мыслей ни в чем так не очевидна, как при счете. Идиот от рождения, который не способен выучить наизусть порядка имен числительных, как *один, два* и *три,* может наблюдать каждый удар часов и качать при этом головой или говорить *один, один, один,* но никогда не может знать, который час бьет. Кажется, было время, когда числительные не употреблялись и люди были вынуждены применять пальцы одной или обеих рук к тем вещам, счет которых они желали иметь. Отсюда и произошло то, что у одних народов имеется лишь десять числительных имен, а у других лишь пять, после чего счет начинается сызнова. Если человек, умеющий считать до десяти, будет произносить числительные имена в беспорядке, то он растеряется и не будет знать, когда кончить счет. Еще меньше он будет способен складывать, вычитать и совершать все другие арифметические действия. Таким образом, без слов нет возможности познания чисел, еще меньше — величин, скоростей, сил и других вещей, познание которых необходимо

для существования или благоденствия человеческого рода.

Когда два имени соединены вместе, образуя связь или утверждение, как, например: *человек есть живое существо,* или такое: *если кто-либо человек, то он живое существо,* то, если последнее имя — *живое существо* — обозначает все то, что обозначает первое имя — *человек,* утверждение или последовательность слов *истинны,* в противном случае они *ложны.* Ибо *истина* и *ложь* суть атрибуты речи, а не вещей. Там, где нет речи, нет ни *истины,* ни *лжи. Ошибка* может быть тогда, когда мы ждем того, чего не будет, или предполагаем то, чего не было, но в этом случае человек никак не может быть виновен во лжи.

Так как мы видим, что *истина* состоит в правильной расстановке имен в наших утверждениях, то человек, который ищет точной *истины,* должен помнить, что обозначает каждое употребляемое им имя, и соответственно этому поместить его; в противном случае он запутается в словах, как птица в силке, и, чем больше усилий употребит, чтобы вырваться, тем больше увязнет. Вот почему в геометрии (единственной науке, которую до сих пор богу угодно было пожаловать человеческому роду) люди начинают с установления значения своих слов, которое они называют *дефинициями.*

Отсюда видно, насколько необходимо каждому человеку, стремящемуся к истинному познанию, проверять дефиниции прежних авторов и или исправлять их, если они небрежно сформулированы, или формулировать их самому заново. Ибо ошибки, сделанные в дефинициях, увеличиваются сами собой по мере изучения и доводят людей до нелепостей, которые в конце концов они замечают, но не могут избежать без возвращения к исходному пункту, где лежит источник их ошибок. [...] Люди, доверяющие книгам, проводят время в порхании по ним. Этих людей можно уподобить птицам, влетевшим через дымовую трубу и видящим себя запертыми в комнате; они порхают, привлекаемые обманчивым светом оконного стекла, но у них не хватает ума сообразить, каким путем они влетели. Таким образом, в правильном определении имен лежит первая польза речи, а

именно приобретение знания, а в неправильном определении или отсутствии определения кроется первое злоупотребление, от которого происходят все ложные и бессмысленные учения. В силу этого люди, черпающие свои знания не из собственного размышления, а из книг, доверяясь их авторитету, настолько ниже необразованных людей, насколько люди, обладающие истинным познанием, выше их. Ибо незнание составляет середину между истинным знанием и ложными доктринами. Естественное ощущение и представление не подчиняются глупости. Природа не может ошибаться, и по мере накопления богатства языка люди становятся мудрее или глупее среднего уровня. Точно так же без письменности никто не может стать необычайно мудрым или (если только его память не парализована болезнью или плохим устройством органов) необычайно глупым. Ибо для мудрых людей слова суть лишь марки, которыми они пользуются для счета, для глупцов же они полноценные монеты, освященные авторитетом какого-нибудь Аристотеля, или Цицерона, или Фомы, или какого-либо другого ученого мужа.

Имена могут быть даны всему, что может быть сосчитано, т. е. сложено одно с другим для образования суммы или вычтено одно из другого, и образовать остаток. Римляне называли денежные счета *rationes,* а операцию счета — *ratiocinatio,* и то, что мы в долговых расписках и в счетных книгах называем *статьями счета,* они называли *nomina,* т. е. именами, и отсюда, кажется, они распространили слово *ratio* на способность счета во всех других вещах. Греки имеют лишь одно слово — logos — для речи и разума. Это не значит, будто они полагали, что не может быть речи без разума, а лишь то, что не может быть рассуждения без речи. Самый акт рассуждения они называли *силлогизмом,* что означает суммирование связей разных высказываний. Так как одни и те же вещи могут быть приняты в расчет на основании различных знаков, то их имена могут быть различным образом повернуты и варьированы. Это разнообразие имен может быть сведено к четырем общим категориям.

Во-первых, вещь может быть принята в расчет в качестве *материи,* или *тела,* как *живая, чувствующая, разумная, горячая, холодная, движущаяся, находящаяся в покое;* под всеми этими именами подразумевается *материя,* или *тело,* так как все таковые имена суть имена материи.

Во-вторых, вещь может быть принята в расчет или рассматриваема из-за какой-либо акциденции или качества, которые мы в ней воспринимаем, как, например, из-за того, что она *приведена в движение, имеет такую-то длину, горячая* и т. п., и тогда мы от имени самой вещи путем небольшого изменения или преобразования образуем имя для той акциденции, которую мы принимаем во внимание; например, если нас интересует в вещи то, что она *живая,* то мы принимаем в расчет *жизнь;* то, что она *движется,* мы обозначаем словом *движение;* что она *горячая* — словом *жара,* что она *длинная* — словом *длина* и т. п. Все эти имена суть имена акциденций, или свойств, которыми одна материя, или тело, отличается от другой; эти имена носят название абстрактных имен, так как они отвлечены от рассмотрения, [от расчета] материи, но, конечно, не от самой материи.

В-третьих, мы принимаем в расчет свойства нашего собственного тела, причем делаем следующее различие: например, при виде какой-нибудь вещи мы принимаем в соображение не саму вещь, а ее *вид, цвет,* ее мысленный *образ* в нашем представлении, а *слыша* какую-нибудь вещь, принимаем в соображение не ее, а лишь *слышание* или *звук,* который есть наше представление или восприятие вещи ухом. Такие имена суть имена представлений.

В-четвертых, мы принимаем в расчет или в соображение и даем имена самим *именам* и *речам.* Ибо *общее, всеобщее, особенное, двусмысленное* есть имена имен, а *утверждение, вопрос, повеление, рассказ, силлогизм, проповедь, просьба* и многие другие подобные — имена речей. Все эти имена исчерпывают разнообразие имен *положительных,* которые даются, чтобы обозначить нечто существующее в природе или воображаемое человеческим умом, как, например, тела или свойства тел,

которые существуют или могут быть представлены существующими, или, наконец, слова и речь.

Имеются также другие имена, называемые *отрицательными.* Эти имена суть знаки, обозначающие, что какое-нибудь слово не есть имя вещи, о которой идет речь. Таковы слова *ничто, никто, бесконечное, непостижимое, три минус четыре* и т. п. Такие имена, однако, полезны для размышления или для направления мыслей и вызывают в уме наши прошлые размышления, и, хотя они не имена какой-нибудь вещи, тем не менее заставляют нас отказаться от неправильно употребляемых слов.

Все остальные имена есть лишь пустые звуки, причем они бывают двух видов. К первому относятся новые слова, смысл которых еще не установлен дефиницией; огромное количество таких имен сочинено схоластами и малодушными философами.

Второй вид — когда люди образуют имя из двух имен, значение которых противоречит друг другу и несовместимо одно с другим; примером подобного имени может служить *невещественное тело,* или (что то же самое) *невещественная субстанция,* и большое количество других подобных имен. Ибо если два имени, из которых составлено какое-нибудь ложное утверждение, соединить в одно, то оно совсем ничего не обозначает. Если, например, такое высказывание, как *четырехугольник кругл,* — ложное утверждение, то слово *круглый четырехугольник* ничего не обозначает и является пустым звуком. Точно так же если неправильно говорить, что добродетель может быть влита или вдуваема и выдуваема, то слова *влитая добродетель, вдунутая добродетель* столь же абсурдны и бессмысленны, как *круглый четырехугольник.* Вот почему вряд ли вы встретитесь с каким-нибудь бессмысленным и лишенным всякого значения словом, которое не было бы произведено от латинского или греческого слова. [...]

Когда человек, слыша какую-нибудь речь, имеет те мысли, для обозначения которых слова речи и их связь предназначены и установлены, тогда мы говорим, что человек данную речь понимает, ибо *понимание* есть не

что иное, как представление, вызванное речью. Вот почему если речь специфически свойственна человеку (что, как известно, есть на самом деле), то и понимание также специфически свойственно ему. Вот почему не может быть понимания абсурдных и ложных утверждений, если они всеобщи; и хотя многие думают, что они их понимают, они лишь спокойно повторяют слова или вызубривают их наизусть. [...]

Имена таких вещей, которые вызывают в нас известные эмоции, т. е. доставляют нам удовольствие или возбуждают наше неудовольствие, имеют в обиходной речи непостоянный смысл, так как одна и та же вещь вызывает одинаковые эмоции не у всех людей, а у одного и того же человека — не во всякое время. Действительно, так как мы знаем, что все имена даются, чтобы обозначить наши представления, и что все наши аффекты суть тоже лишь представления, то, различно воспринимая одни и те же вещи, мы едва ли можем избежать различного их названия. И хотя природа воспринимаемого остается всегда одной и той же, тем не менее различие наших восприятий этой вещи в зависимости от разнообразного устройства тела и предвзятых мнений накладывает на каждую вещь отпечаток наших различных страстей. Вот почему, рассуждая, человек должен быть осторожен насчет слов, которые помимо значения, обусловленного природой представляемой при их помощи вещи, имеют еще значение, обусловленное природой, наклонностями и интересами говорящего. Таковы, например, имена добродетелей и пороков, ибо то, что один человек называет *мудростью,* другой называет *страхом;* один называет *жестокостью,* а другой — *справедливостью;* один — *мотовством,* а другой — *великодушием;* один — *серьезностью,* а другой — *тупостью* и т. п. Вот почему такие имена никогда не могут быть истинными основаниями для какого-нибудь умозаключения. Не в большей степени такими основаниями могут служить метафоры и тропы речи, но эти менее опасны, ибо в них в отличие от других имен открыто выражено собственное непостоянство.

ГЛАВА V

О РАССУЖДЕНИИ И НАУЧНОМ ЗНАНИИ

Когда человек *рассуждает,* он лишь образует в уме итоговую сумму путем *сложения* частей или остаток путем *вычитания* одной суммы из другой, или, что то же, если это делается при помощи слов, образует имя целого из соединения имен всех частей или от имени целого и одной части образует имя другой части. [...]

Эти операции свойственны не только числам, а всякого рода вещам, которые могут быть сложены одна с другой или вычтены одна из другой. Ибо если арифметика учит нас сложению и вычитанию *чисел,* то геометрия учит нас тем же операциям в отношении *линий, фигур* (объемных и плоских), *углов, пропорций, времен,* степени *скорости, силы, мощности* и т. п. Логики учат нас тому же самому в отношении *последовательности слов,* складывая вместе два *имени,* чтобы образовать *суждение,* и два *суждения,* чтобы образовать *силлогизм,* и *много силлогизмов,* чтобы составить *доказательство.* Из суммы же, или из *заключения силлогизма,* логики вычитают одно *предложение,* чтобы найти другое. Политики складывают вместе *договоры,* чтобы найти *обязанности* людей, а законоведы складывают *законы* и *факты,* чтобы найти *правильное* и *неправильное* в действиях частных лиц. Одним словом, в отношении всякого предмета, в котором имеют место *сложение* и *вычитание,* может быть также и *рассуждение,* а там, где первые не имеют места, совершенно нечего делать и *рассуждению.*

На основании всего этого мы можем определить то, что подразумевается под словом *рассуждение,* когда включаем последнее в число способностей человеческого ума, ибо *рассуждение* в этом смысле есть не что иное, как *подсчитывание* (т. е. складывание и вычитание) связей общих имен с целью *отметить* и *обозначить* наши мысли. Я говорю *отметить* их, когда мы считаем про себя, и *обозначить,* когда мы доказываем или сообщаем наши подсчеты другим. [...]

Польза и цель рассуждения заключается не в том, чтобы найти сумму или истину одной из нескольких

связей, лежащих далеко от первых дефиниций и установленных значений имен, а в том, чтобы начать с этих последних и двигаться вперед от одной связи к другой. Ибо не может быть уверенности в правильности конечных заключений без уверенности в правильности всех тех утверждений и отрицаний, на которых они были основаны или из которых они были выведены. [...]

Человек может размышлять и без помощи слов в отношении отдельных вещей, например, когда он при виде какой-либо вещи предполагает то, что, по всей вероятности, предшествовало ей или, по всей вероятности, последует за ней. Когда же этого не происходит, т. е. когда то, что, по его предположению, должно было последовать, не последовало или то, что, по его предположению, должно было предшествовать, не предшествовало, то мы говорим о том, что человек ошибся. Такой *ошибке* подвержены самые благоразумные люди. Но когда мы, рассуждая словами, имеющими общее значение, приходим к общему ложному заключению, то, хотя в этом случае обычно говорят об *ошибке,* на самом деле здесь имеет место *абсурд,* или бессмысленная речь. Ибо ошибка есть лишь обманчивое предположение, что что-либо было или будет, и хотя предполагаемое фактически не имело места в прошлом или не произойдет в будущем, однако возможность того или другого не была исключена. Когда же мы делаем утверждение общего характера, то оно в случае его неправильности не может быть представлено как возможность. А слова, при которых мы ничего не воспринимаем, кроме звука, суть то, что мы называем *абсурдом, бессмыслицей,* или *нонсенсом.* Вот почему, если кто-либо стал бы мне говорить о *круглом четырехугольнике,* или об *акциденциях хлеба в сыре,* или о *невещественной субстанции,* или о *свободном субъекте,* о *свободной воле,* или о какой бы то ни было *свободе,* за исключением свободы от внешних препятствий, я не сказал бы, что он ошибается, а сказал бы, что его слова не имеют смысла, т. е. что он говорит абсурд.

Выше я сказал (в главе II), что человек превосходит всех остальных животных способностью исследовать при восприятии какой-либо вещи, каковы будут ее

последствия и какого эффекта он может достигнуть при ее помощи. Теперь я прибавлю, что другая степень того же превосходства состоит в том, что человек может при помощи слов свести найденные им связи к общим правилам, называемым *теоремами,* или *афоризмами,* т. е. что он умеет рассуждать или считать не только числа, но и все другие вещи, которые могут быть сложены одна с другой или вычитаемы одна из другой.

Однако это человеческое превосходство связано с противоположной привилегией, а именно привилегией абсурдов, которым не подвержено ни одно живое существо, кроме человека. А из людей более всего подвержены им те, кто занимается философией. Очень верно Цицерон где-то сказал, что нет такого абсурда, которого нельзя было бы найти в книгах философов. Причина этого очевидна: ни один из них не начинает своих рассуждений с дефиниций, или объяснений, тех имен, которыми они пользуются; этот метод применялся лишь в геометрии, благодаря чему ее заключения стали бесспорными.

1. Первую причину абсурдных заключений я приписываю отсутствию метода, тому, что философы не начинают своих рассуждений с дефиниций, т. е. с установления значения своих слов, как будто они могли бы составить счет, не зная точного значения числительных *один, два,* и *три.* [...]

2. Вторую причину абсурдных утверждений я приписываю тому обстоятельству, что имена *тел* даются их *акциденциям* или имена *акциденций* даются *телам,* как это делают те, кто говорит, что *вера влита* или *вдунута,* между тем как ничто, кроме тела, не может быть *влито* или *вдунуто* во что-нибудь; таковы также утверждения: *протяжение* есть *тело, привидения* суть *духи* и т. п.

3. Третью причину я приписываю тому обстоятельству, что имена *акциденций* тел, *расположенных вне нас,* даются *акциденциям* наших *собственных тел,* как это делают те, кто говорит: *цвет находится в теле, звук находится в воздухе* и т. п.

4. Четвертую причину я приписываю тому обстоятельству, что имена *тел* даются *именам* или *речам,* как это делают те, кто говорит, что *существуют всеобщие*

вещи, что *живое существо есть род* или *всеобщая вещь* и т. п.

5. Пятую причину я приписываю тому обстоятельству, что имена *акциденций* даются *именам* и *речам,* как это делают те, кто говорит: *природа вещи есть ее дефиниция, повеление человека есть его воля* и т. п.

6. Шестую причину я вижу в использовании вместо точных слов метафор, троп и других риторических фигур. Хотя позволительно (например) сказать в обиходной речи: *дорога идет* или *ведет сюда* или *отсюда, пословица говорит то* или *это* (хотя дорога не может ходить, а пословица — говорить), но, когда мы рассуждаем и ищем истину, такие речи недопустимы.

7. Седьмую причину я вижу в именах, ничего не означающих, но заимствованных из схоластики и выученных наизусть, как *ипостатический, пресуществление, вечное-ныне* и тому подобные бессмыслицы схоластов.

Тот, кто умеет избегать таких вещей, нелегко впадает в абсурд, если только это не случается в силу пространности какого-нибудь рассуждения, при котором можно забыть то, что было сказано раньше. Ибо все люди рассуждают от природы одинаково и хорошо, когда у них хорошие принципы. В самом деле, кто же столь туп, чтобы сделать ошибку в геометрии и еще настаивать на ней, когда другой обнаруживает ее?

Отсюда очевидно, что способность к рассуждению не есть нечто врожденное подобно ощущению и памяти, а также не нечто приобретенное одним лишь опытом подобно благоразумию, а что она приобретается прилежанием: прежде всего, в подходящем употреблении имен, во-вторых, в усвоении хорошего и правильного метода, который состоит в продвижении вперед от элементов, каковыми являются имена, к суждениям, образованным путем соединения имен между собой, и отсюда к силлогизмам, которые суть связи одного суждения с другим, пока мы доходим до знания всех связей имен, относящихся к интересующей нас теме, именно это и называют люди *научным знанием.* Между тем как ощущение и память дают нам лишь знание факта, являющегося вещью прошлой и непреложной, наука

есть знание связей и зависимостей фактов. Благодаря такому знанию, исходя из того что мы можем сделать в данный момент, мы знаем, как сделать что-нибудь отличное от этого или сходное с этим в иное время, если таково будет наше желание. Потому что когда мы видим, по каким причинам и каким образом что-либо совершается, то, если подобные причины попадают в сферу нашего воздействия, мы знаем уже, как их можно заставить произвести подобные же следствия.

Дети поэтому вовсе не одарены способностью к рассуждению до тех пор, пока они не получили способности речи; тем не менее они называются разумными созданиями в силу очевидной возможности обладать способностью к рассуждению в будущем. А что касается большинства людей, то хотя они и обладают некоторой способностью к рассуждению, например до известной степени при счете, однако они обладают ею в такой малой степени, что она приносит им мало пользы в повседневной жизни. И если в повседневной жизни одни лучше, другие хуже справляются со своими делами, то это зависит от различия их опыта, быстроты памяти, различного направления их склонностей, а особенно от удачи и неудачи и ошибок одних в отношении других. Когда же речь идет о *науке* или об определенных правилах действий, то они настолько далеки от них, что не знают, что это такое. Геометрию эти люди принимают за колдовство. А что касается других наук, то те, кто не обучался их основам и не достиг некоторого успеха так, чтобы видеть, как эти науки получились и как они возникли, подобны в этом отношении детям, которые, не имея представления о рождении, верят рассказам бабушек, что их братья и сестры не родились, а были найдены в огороде.

Тем не менее те, кто не обладает никаким *научным* знанием, находятся в лучшем и более достойном положении со своим природным благоразумием, чем люди, которые благодаря собственному неправильному рассуждению или доверию тем, кто неправильно рассуждает, приходят к неправильным и абсурдным общим правилам. Ибо незнание причин и правил не так отдаляет людей от достижения их целей, как привержен-

ность к ложным правилам и принятие ими за причины того, к чему они стремятся, того, что является причиной не этого, а скорее чего-то противоположного.

Резюмируем. Свет человеческого ума — это вразумительные слова, однако предварительно очищенные от всякой двусмысленности точными дефинициями. *Рассуждение* есть *шаг*, рост *знания* — *путь*, а благоденствие человеческого рода — *цель*. Метафоры же и бессмысленные и двусмысленные слова, напротив, суть что-то вроде ignes fatui [блуждающих огней], и рассуждать с их помощью — значит бродить среди бесчисленных нелепостей. Результат, к которому они приводят, есть разногласие и возмущение или презрение.

Если богатый опыт есть благоразумие, то богатство знания есть *мудрость*. Ибо хотя мы обычно обозначаем именем *мудрость* и то и другое, однако римляне всегда различали между prudentia и sapientia, приписывая первое свойство опыту, а второе — знанию. [...]

Некоторые из признаков научного знания достоверны и безошибочны, другие недостоверны. Достоверны, когда тот, кто претендует на обладание знанием какой-либо вещи, сам способен учить этому, т. е. вразумительно доказать другому правильность своего притязания. Недостоверны, когда лишь некоторые частные явления соответствуют его претензии и вследствие многих случайностей оказываются такими, какими, по его утверждению, они должны быть. Признаки благоразумия все недостоверны, ибо невозможно замечать путем опыта и запоминать все обстоятельства, которые могут изменить успех. Но признаком безрассудства, презрительно называемого педантизмом, является то, что человек, не имеющий в каком-либо деле безошибочного знания, необходимого для успеха в этом деле, отказывается от собственной природной способности суждения и руководствуется общими сентенциями, вычитанными у писателей и подверженными многочисленным исключениям. И даже среди тех людей, которые на совещаниях по государственным вопросам любят показать свою начитанность в политике и в истории, весьма немногие делают это в своих домашних делах, где затрагиваются их частные интересы, ибо они достаточно

благоразумны в отношении своих частных дел. В общественных же делах они больше озабочены репутацией собственного остроумия, чем успехом дела (II, стр. 50—83).

ГЛАВА XI

О РАЗЛИЧИИ МАНЕР

[...] Учения о праве и несправедливости постоянно оспариваются как пером, так и мечом, между тем как учения о линиях и фигурах не подлежат спору, ибо истина об этих последних не задевает интересов людей, не сталкиваясь ни с их честолюбием, ни с их выгодой или вожделениями. Я не сомневаюсь, что если бы истина, что *три угла треугольника равны двум углам квадрата,* противоречила чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью, то, поскольку это было бы во власти тех, чьи интересы задеты этой истиной, учение геометрии было бы если не оспариваемо, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии (II, стр. 132—133).

ГЛАВА XII

О РЕЛИГИИ

[...] Постоянный страх, всегда сопровождающий человеческий род, шествующий как бы во тьме благодаря незнанию причин, должен по необходимости иметь какой-нибудь объект. Вот почему, когда нельзя найти видимого объекта, люди считают виновником своего счастья или несчастья *невидимого агента* или *невидимую силу.* В этом смысле, может быть, следует понимать слова некоторых древних поэтов, говоривших, что боги были первоначально созданы человеческим страхом, и это в отношении богов (т. е. в отношении многобожия язычников) совершенно справедливо. Однако признание единого бога, предвечного, бесконечного и всемогущего, может быть легче выведено из желания людей познать причины естественных тел и их различных свойств и действий, чем из страха людей перед тем, что с ними может случиться в будущем. Ибо тот, кто при наблюдении чего-либо совершающегося перед ним

будет исследовать ближайшую и непосредственную причину этого и отсюда перейдет к исследованию причины этой причины и, таким образом, углубится в исследование всего последовательного ряда причин, должен будет в конце концов прийти к заключению, что существует (как это признавали даже языческие философы) первичный двигатель, т. е. первичная и предвечная причина всех вещей. А это именно то, что люди разумеют под именем *бог*. К мысли о едином боге, таким образом, люди приходят помимо всякой мысли об их судьбе, забота о которой делает их склонными к страху и отклоняет их от исследования причин других вещей и этим дает повод к измышлению стольких богов, сколько есть людей, измышляющих их (II, стр. 136—137).

ГЛАВА XIII

О ЕСТЕСТВЕННОМ СОСТОЯНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РОДА В ЕГО ОТНОШЕНИИ К СЧАСТЬЮ И БЕДСТВИЯМ ЛЮДЕЙ

Природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей, ибо хотя мы наблюдаем иногда, что один человек физически сильнее или умнее другого, однако, если рассмотреть все вместе, то окажется, что разница между ними не настолько велика, чтобы один человек, основываясь на ней, мог претендовать на какое-нибудь благо для себя, на которое другой не мог бы претендовать с таким же правом. [...]

Из этого равенства способностей возникает равенство надежд на достижение наших целей. Вот почему, если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами. На пути к достижению их цели (которая состоит главным образом в сохранении жизни, а иногда в одном лишь наслаждении) они стараются погубить или покорить друг друга. Таким образом, выходит, что там, где человек может отразить нападение лишь своими собственными силами, он, сажая, сея, строя или владея каким-нибудь приличным именьем, может с вероятностью ожидать, что придут другие люди и соеди-

неннымп силами отнимут его владение и лишат его не только плодов собственного труда, но также жизни или свободы. А нападающий находится в такой же опасности со стороны других. [...]

Там, где нет власти, способной держать в подчинении всех, люди не испытывают никакого удовольствия (а напротив, значительную горечь) от жизни в обществе. Ибо каждый человек добивается того, чтобы его товарищ ценил его так, как он сам себя ценит, и при всяком проявлении презрения или пренебрежительного отношения, естественно, пытается, поскольку у него хватает смелости (а там, где нет общей власти, способной заставить людей жить в мире, эта смелость доходит до того, что они готовы погубить друг друга), вынудить у своих хулителей более высокое уважение к себе: у одних — наказанием, у других — примером.

Таким образом, мы находим в природе человека три основные причины войны: во-первых, соперничество; во-вторых, недоверие; в-третьих, жажду славы. [...]

Отсюда очевидно, что, пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех. Ибо *война* есть не только сражение, или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения. [...]

Вот почему все, что характерно для времени войны, когда каждый является врагом каждого, характерно также для того времени, когда люди живут без всякой другой гарантии безопасности, кроме той, которую им дают их собственная физическая сила и изобретательность. В таком состоянии нет места для трудолюбия, так как никому не гарантированы плоды его труда, и потому нет земледелия, судоходства, морской торговли, удобных зданий, нет средств движения и передвижения вещей, требующих большой силы, нет знания земной поверхности, исчисления времени, ремесла, литературы, нет общества, а, что хуже всего, есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна.

Кое-кому, недостаточно взвесившему эти вещи, может показаться странным допущение, что природа так разобщает людей и делает их способными нападать друг на друга и разорять друг друга; не доверяя этому выводу, сделанному на основании страстей, он, может быть, пожелает иметь подтверждение этого вывода опытом. Так вот, пусть такой сомневающийся сам поразмыслит над тем обстоятельством, что, отправляясь в путь, он вооружается и старается идти в большой компании; что, отправляясь спать, он запирает двери; что даже в своем доме он запирает ящики, и это тогда, когда он знает, что имеются законы и вооруженные представители власти, готовые отомстить за всякую причиненную ему несправедливость. Какое же мнение имеет он о своих согражданах, отправляясь в путь вооруженным, какое мнение имеет он о своих согорожанах, запирая свои двери, о своих детях и слугах, запирая свои ящики? Разве он не в такой же мере обвиняет человеческий род своими действиями, как я моими словами? Однако никто из нас не обвиняет человеческую природу саму по себе. Желания и другие человеческие страсти сами по себе не являются грехом. Грехом также не могут считаться действия, проистекающие из этих страстей, до тех пор пока люди не знают закона, запрещающего эти действия; а такого закона они не могут знать до тех пор, пока он не издан, а изданным он не может быть до тех пор, пока люди не договорились насчет того лица, которое должно его издавать. [...]

Состояние войны всех против всех характеризуется также тем, что при нем ничто не может быть несправедливым. Понятия *правильного* и *неправильного, справедливого и несправедливого* не имеют здесь места. Там, где нет общей власти, нет закона, а там, где нет закона, нет несправедливости. [...]

Указанное состояние характеризуется также отсутствием собственности, владения, отсутствием точного разграничения между моим и твоим. Каждый человек считает своим лишь то, что он может добыть, и лишь до тех пор, пока он в состоянии удержать это (II, стр. 149—154).

ГЛАВА XVII

О ПРИЧИНАХ, ВОЗНИКНОВЕНИИ И ОПРЕДЕЛЕНИИ ГОСУДАРСТВА

Конечной причиной, целью или намерением людей (которые от природы любят свободу и господство над другими) при наложении на себя уз (которыми они связаны, как мы видим, живя в государстве) является забота о самосохранении и при этом о более благоприятной жизни. Иными словами, при установлении государства люди руководятся стремлением избавиться от бедственного состояния войны, являющегося [...] необходимым следствием естественных страстей людей там, где нет видимой власти, держащей их в страхе и под угрозой наказания, принуждающей их к выполнению соглашений и соблюдению естественных законов [...].

В самом деле, естественные законы (как *справедливость, беспристрастие, скромность, милосердие* и (в общем) *поведение по отношению к другим так, как мы желали бы, чтобы поступали по отношению к нам*) сами по себе, без страха какой-нибудь силы, заставляющей их соблюдать, противоречат естественным страстям, влекущим нас к пристрастию, гордости, мести и т. п. А соглашения без меча лишь слова, которые не в силах гарантировать человеку безопасность (II, стр. 192).

Такая общая власть, которая была бы способна защищать людей от вторжения чужеземцев и от несправедливостей, причиняемых друг другу, и, таким образом, доставить им ту безопасность, при которой они могли бы кормиться от трудов рук своих и от плодов земли и жить в довольстве, может быть воздвигнута только одним путем, а именно путем сосредоточения всей власти и силы в одном человеке или в собрании людей, которое большинством голосов могло бы свести все воли граждан в единую волю. Иначе говоря, для установления общей власти необходимо, чтобы люди назначили одного человека или собрание людей, которые явились бы их представителями; чтобы каждый че-

ловек считал себя доверителем в отношении всего, что носитель общего лица будет делать сам или заставит делать других в целях сохранения общего мира и безопасности, и признал себя ответственным за это; чтобы каждый подчинил свою волю и суждение воле и суждению носителя общего лица. Это больше, чем согласие или единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице посредством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим таким образом, как если бы каждый человек сказал каждому другому: *я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему свое право и санкционируешь все его действия.* Если это совершилось, то множество людей, объединенное таким образом в одном лице, называется государством, по-латыни — civitas. Таково рождение того великого Левиафана, или, вернее (выражаясь более почтительно), того *смертного бога,* которому мы под владычеством *бессмертного бога* обязаны своим миром и своей защитой. Ибо благодаря полномочиям, данным им каждым отдельным человеком в государстве, указанный человек или собрание лиц пользуется такой огромной сосредоточенной в нем силой и властью, что внушаемый этой силой и властью страх делают этого человека или это собрание лиц способным направлять волю всех людей к внутреннему миру и к взаимной помощи против внешних врагов. В этом человеке или собрании лиц состоит сущность государства, которая нуждается в следующем определении: государство есть *единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты.*

Тот, кто является носителем этого лица, называется *сувереном,* и о нем говорят, что он обладает *верховной властью,* а всякий другой является его *подданным* (II, стр. 196—197).

ГЛАВА XXI

О СВОБОДЕ ПОДДАННЫХ

[...] Свобода и необходимость совместимы. Вода реки, например, имеет не только свободу, но и необходимость течь по своему руслу. Такое же совмещение мы имеем в действиях, совершаемых людьми добровольно. В самом деле, так как добровольные действия проистекают из воли людей, то они проистекают из свободы, но так как всякий акт человеческой воли, всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины, а эта причина — из другой в непрерывной цепи (первое звено которой находится в руках бога — первейшей из всех причин), то они проистекают из необходимости. Таким образом, всякому, кто мог бы видеть связь этих причин, была бы очевидна необходимость всех произвольных человеческих действий. И поэтому бог, который видит все и располагает всем, видит также, что, когда человек делает то, что он хочет, его свобода сопровождается необходимостью делать не больше и не меньше того, что желает бог. Ибо хотя люди могут делать многое, что бог не велел делать и за что он поэтому не является ответственным, однако люди не могут иметь ни страстей, ни расположения к чему-либо, причиной которых не была бы воля божья. И если воля божья не обеспечила необходимости человеческой воли и, следовательно, всего того, что от этой воли зависит, человеческая свобода противоречила и препятствовала бы всемогуществу и свободе бога. Этим довольно сказано (для нашей цели) о той естественной свободе, которая только одна понимается под свободой в собственном смысле (II, стр. 233).

ГЛАВА XXXI

О ЦАРСТВЕ БОГА ПРИ ПОСРЕДСТВЕ ПРИРОДЫ

[...] Для того чтобы мы могли знать, какого рода поклонение богу диктует нам естественный разум, я начну с его атрибутов. Прежде всего очевидно, что мы должны приписать богу *существование,* ибо никто не может иметь намерение воздавать почести тому, что он считает несуществующим.

Во-вторых, недостойно говорили о боге и отрицали его существование те философы, которые утверждали, что мир или душа мира есть бог. Ибо под богом мы понимаем причину мира, а сказать, что мир есть бог, — значит сказать, что мир не имеет причины, т. е. что бога нет.

В-третьих, сказать, что мир не был создан, а существует извечно, — значит отрицать существование бога (ибо то, что извечно, не имеет причины).

В-четвертых, те, кто приписывает богу покой, отрицают за ним заботу о человеческом роде и этим лишают его уважения, ибо такой взгляд отнимает у бога человеческую любовь к нему и страх перед ним, являющиеся корнем уважения.

[...] Сказать, что мы представляем себе бога или имеем о нем *идею* в нашем уме, также есть неуважение к нему, ибо все, что мы себе представляем, конечно.

[...] Нельзя также приписывать богу страсти (разве лишь метафорически, разумея не самые страсти, а их эффект).

Поэтому когда мы приписываем богу волю, то это не следует понимать по аналогии с человеческой волей как *разумную склонность,* а лишь как силу, способную произвести все.

[...] Всякий, кто хочет приписать богу лишь то, что оправдывается естественным разумом, должен употреблять или такие негативные атрибуты, как *бесконечный, вечный, непостижимый,* или превосходную степень, как *высочайший, величайший* и т. п., или неопределенные слова, как *благостный, справедливый, святой, создатель,* причем употреблять их не в том смысле, чтобы объявить этим, каков бог (ибо это значило бы ограничить его рамками нашей фантазии), а лишь в том смысле, чтобы выразить свое благоговение перед ним и свою готовность повиноваться ему, что является знаком смирения и желания почитать его так, как только мы можем. Ибо для обозначения нашего понятия о его природе существует лишь одно имя, именно *аз есмь,* а для обозначения его отношения к нам — лишь имя *бог,* в котором содержатся понятия *отец, царь* и *господь* (II, стр. 371—373).

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА

[ПОСВЯЩЕНИЕ ГРАФУ ВИЛЬЯМУ НЬЮ-КЭСТЛЬСКОМУ]

Высокочтимый лорд!

Основные элементы нашей природы, разум и страсть, вызвали к жизни два рода познания — математическое и догматическое. Первое свободно от споров и разногласий, ибо сводится к сравнению фигур и движений, а в этих вопросах истина не сталкивается с интересами людей. В области же познания второго рода все вызывает споры, ибо этот род познания занимается сравнением людей, затрагивает их права и выгоды, а в этих вопросах человек будет восставать против разума всякий раз, когда разум выскажется против него. Этим и объясняется то, что люди, писавшие о справедливости и о политике вообще, очень часто впадали в противоречие как с самими собой, так и друг с другом. Свести это учение к безошибочным правилам разума можно лишь одним способом: необходимо прежде всего положить в его основу такие принципы, которые не могла бы пытаться поштатнуть страсть, а затем постепенно возводить на этом прочном фундаменте и делать неколебимыми почерпнутые из законов природы истины, которые висели до сих пор в воздухе (I, стр. 439).

Глава I. 1. Для правильного и вразумительного объяснения элементов естественного права и политики необходимо знать, какова человеческая природа, что представляет собой политический организм и что мы понимаем под законом. Все, что было написано до сих пор по этим вопросам начиная с древнейших времен, послужило лишь к умножению сомнений и споров в этой области. Но так как истинное знание должно порождать не сомнения и споры, а уверенность, то факт существования споров с очевидностью доказывает, что те, кто об этом писал, не понимали своего предмета.

4. Природа человека есть сумма его природных способностей и сил, таких, как способность питаться, двигаться, размножаться, чувство, разум и т. д. Эти способности мы единодушно называем природными, и они содержатся в определении человека как одаренного разумом животного.

5. Соответственно двум основным частям, из которых состоит человек, я различаю в нем два вида способностей — физические и духовные.

6. Так как задача настоящего труда не предполагает необходимости вдаваться в детальные анатомические исследования физических способностей, то я ограничусь тем, что сведу их к трем следующим: к способности питаться, способности двигаться и способности размножаться.

7. Что касается духовных способностей, то таких существует две: способность познания, воображения, или представления, и способность к волевым движениям. Начнем со способностей познания.

8. Для уразумения того, что я понимаю под способностью познания, необходимо вспомнить и признать, что в нашем уме всегда имеются известные образы, или идеи, вещей, существующих вне нас, в силу чего, если бы какой-либо человек остался жить, а весь остальной мир был уничтожен, этот человек тем не менее сохранил бы образ мира и всех тех вещей, которые он некогда видел и воспринял в мире. Всякий из собственного опыта знает, что отсутствие или уничтожение вещей, раз воспринятых нами, не влечет за собой отсутствия или уничтожения соответствующих образов. Такие образы, или изображения, качеств вещей, существующих вне нас, составляют то, что мы называем нашим представлением и образом воображения, идеей, понятием или знанием этих вещей. Способность же, или сила, при помощи которой мы приобретаем это знание, есть то, что я здесь называю способностью познания, или представления (I, стр. 441—442).

[ВОЗРАЖЕНИЯ НА «РАЗМЫШЛЕНИЯ» ДЕКАРТА...]

ВТОРОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ (КО ВТОРОМУ *РАЗМЫШЛЕНИЮ:* О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА)

«Я — мыслящая вещь». Это верно; именно из того факта, что я мыслю или — будь то наяву или во сне — воображаю, следует, что я нечто мыслящее, ведь предложения *я мыслю* и *я — мыслящая вещь* означают одно и то же. Из того, что я нечто мыслящее, вытекает, что я существую, ибо то, что мыслит, не есть ничто. Однако, когда Декарт продолжает *т. е. дух, или душа, или ум, или разум,* у меня возникают сомнения. Ибо вряд ли можно считать правильным такое умозаключение: *я есмь нечто мыслящее,* следовательно, *я есмь мышление;* или *я есмь нечто понимающее,* следовательно, *я есмь разум.* Ибо таким же образом я мог бы сказать: *я есмь нечто прогуливающееся,* следовательно, *я есмь прогулка.* Таким образом, Декарт отождествляет познающую вещь с познанием, которое есть акт познающего, или по меньшей мере с разумом, который есть способность познающего. Все философы, однако, отличают субъект от его способностей и актов, т. е. от его свойств и сущностей (a suis essentiis). Одно дело само *сущее,* другое дело его *сущность.* Возможно поэтому, что мыслящая вещь, являясь субъектом по отношению к духу, рассудку, разуму, тем не менее представляет собой нечто материальное. Противоположное этому утверждение допускается, но не доказывается; между тем в этом состоит основа того вывода, который как будто хочет сделать Декарт.

Дальше говорится: «Я знаю, что я существую, и разыскиваю, каков именно я, знающий о своем существовании. Но вполне известно, что знание о моем существовании, взятое в столь строгом смысле, не зависит от вещей, существование которых мне еще неизвестно...»

Совершенно несомненно, что достоверность положения *я существую* зависит от достоверности положения *я мыслю,* как это правильно показал нам сам Декарт. Но на чем зиждется достоверность этого утверждения — *я мыслю?* Конечно, не на чем другом, как на том, что мы не можем представить себе какой бы то ни было деятельности без соответствующего субъекта, например танцев без танцующего, познания без познающего, мышления без мыслящего.

Именно отсюда, кажется, и следует, что мыслящая вещь представляет собой нечто телесное; ибо, по всей вероятности, субъекты всякого рода деятельности могут быть поняты только как нечто телесное, или материальное. Сам Декарт показал это на примере воска, который при всех своих изменениях цвета, плотности и формы, т. е. несмотря на все воздействия, которым он подвергается, всегда представляется нам одной и той же вещью, т. е. одной и той же материей. Но отсюда вовсе не следует, что я мыслю посредством другой мысли; ибо если я и могу мыслить тот факт, что я мыслил (а это является, однако, простым воспоминанием), то во всяком случае так же невозможно мыслить о мышлении, как познавать познание. Это привело бы к бесконечному ряду вопросов: откуда ты знаешь, что ты знаешь, что ты знаешь, что знаешь?

Так как достоверность положения *я существую* зависит от достоверности другого положения — *я мыслю,* а в последнем мы не можем отделить мышление от мыслящей материи, то предположение о материальности мыслящей субстанции кажется мне более правильным, чем другое предположение, а именно то, согласно которому она нематериальна (I, стр. 414—415).

ОСНОВ ФИЛОСОФИИ ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. О ТЕЛЕ

[...] *Глава I.* [...] 2. *Философия есть познание, достигаемое посредством правильного рассуждения* (recta ratiocinatio) *и объясняющее действия, или явления, из известных нам причин, или производящих оснований, и, наоборот, возможные производящие основания — из известных нам действий.*

Чтобы понять это определение, нужно учесть, во-первых, что хотя восприятие и память (способности, которыми человек обладает вместе со всеми животными) также доставляют нам знание, но так как это знание дается нам непосредственно природой, а не приобретается при помощи правильного рассуждения, то оно не есть философия.

Во-вторых, следует помнить, что, поскольку опыт целиком основывается на памяти, а предусмотрительность, или предвидение будущего, является не чем иным, как ожиданием вещей, подобных тем, которые уже встречались нам в нашей практике, предусмотрительность не должна быть причислена к философии (I, стр. 52).

6. Цель, или назначение, философии заключается, таким образом, в том, что благодаря ей мы можем использовать к нашей выгоде предвидимые нами действия и на основании наших знаний по мере сил и способностей планомерно вызывать эти действия для умножения жизненных благ.

Ибо одно преодоление трудностей или открытие наиболее сокровенной истины не стоит тех огромных усилий, которых требует занятие философией; я считаю еще менее возможным, чтобы какой-либо человек усердно занимался наукой с целью обнаружить перед другими свои знания, если он не надеется достигнуть этим ничего другого. Знание есть только путь к силе. Теоремы (которые в геометрии являются путем исследования) служат только решению проблем. И всякое умозрение в конечном счете имеет целью какое-нибудь действие или практический успех (I, стр. 55—56).

8. Предметом философии, или материей, о которой она трактует, является всякое тело, возникновение которого мы можем постичь посредством научных понятий и которое мы можем в каком-либо отношении сравнивать с другими телами, иначе говоря, всякое тело, в котором происходит соединение и разделение, т. е. всякое тело, происхождение и свойства которого могут быть познаны нами.

Это определение, однако, вытекает из определения самой философии, задачей которой является познание свойств тел из их возникновения или их возникновения из их свойств. Следовательно, там, где нет ни возникновения, ни свойств, философии нечего делать. Поэтому философия исключает теологию, т. е. учение о природе и атрибутах вечного, несотворенного и непостижимого бога, в котором нет никакого соединения и разделения и в котором нельзя себе представить никакого возникновения.

Философия исключает также учение об ангелах и о всех тех вещах, которые нельзя считать ни телами, ни свойствами тел, так как в них нет соединения или разделения большего и меньшего, т. е. по отношению к ним неприменимо научное рассуждение.

Она исключает также историю, как естественную, так и политическую, хотя для философии обе в высшей степени полезны (вернее, необходимы), ибо их знание основано на опыте или авторитете, но не на правильном рассуждении.

Она исключает и знание, имеющее своим источником божественное внушение, или откровение, да и вообще всякое знание, которое не приобретено нами при помощи разума, а мгновенно даровано нам божественной милостью (как бы через сверхъестественный орган чувства).

Она, далее, исключает не только всякое ложное, но и всякое плохо обоснованное учение, ибо то, что познано посредством правильного рассуждения, или умозаключения, не может быть ни ложным, ни сомнительным; вот почему ею исключается астрология в той форме, в какой она теперь в моде, и тому подобные пророческие искусства.

Наконец, из философии исключается учение о богопочитании, так как источником такого знания является не естественный разум, а авторитет церкви, и этого рода вопросы составляют предмет веры, а не науки.

9. Философия распадается на две основные части. Всякий кто приступает к изучению возникновения и свойств тел, наталкивается на два совершенно различных между собой вида последних. Один из них охватывает предметы и явления, которые называют *естественными,* поскольку они являются продуктами природы; другой — предметы и явления, которые возникли благодаря человеческой воле, в силу договора и соглашения людей, и называются *государством.* Поэтому философия распадается на *философию природы* и *философию государства.* Но так как, далее, для того, чтобы познать свойства государства, необходимо предварительно изучить склонности, аффекты и нравы людей, то философию государства подразделяют обычно на два отдела, первый из которых, трактующий о склонностях и нравах, называется *этикой,* а второй, исследующий гражданские обязанности, — *политикой* или просто философией государства. Поэтому мы, предварительно установив то, что относится к природе самой философии, прежде всего будем трактовать о естественных телах, затем о склонностях и нравах людей и, наконец, об обязанностях граждан (I, стр. 58—59).

Глава II. [...] 4. Отсюда вытекает следующее определение имен.

Имя есть слово, произвольно выбранное нами в качестве метки, чтобы возбуждать в нашем уме мысли, сходные с прежними мыслями, и одновременно, будучи вставленным в предложение и высказанным кем-либо другим, служить признаком того, какие мысли были и каких не было в уме говорящего. Вкратце замечу только, что я считаю возникновение имен результатом произвола, что является, по моему мнению, предположением, не подлежащим никакому сомнению.

Ибо тот, кто наблюдает, как ежедневно возникают новые имена и исчезают старые и как различные нации употребляют различные имена, кто видит, что между именами и вещами нет никакого сходства и недопустимо никакое сравнение, не может серьезно думать, будто имена вещей вытекают из их природы. Ибо если некоторые имена животных и вещей, которые употребляли наши прародители, были установлены самим богом, то он ведь установил их по своему усмотрению. Да и эти имена позднее, во время постройки вавилонской башни, и вообще с течением времени вышли из употребления, были забыты и заменены другими, произвольно изобретенными и применяемыми людьми.

И наконец, каково бы ни было употребление слов в обыденной жизни, во всяком случае философы, стремившиеся сообщить другим свои знания, всегда выбирали по собственному усмотрению имена для более отчетливого обозначения своих учений (I, стр. 62—63).

Глава III. [...] Язык, что паутина: слабые умы цепляются за слова и запутываются в них, а более сильные легко сквозь них прорываются.

Отсюда можно также заключить, что первые истины были произвольно созданы теми, кто впервые дал имена вещам, или теми, кто получил эти имена от изобретших их людей. Ибо, например, предложение *человек есть живое существо* истинно только потому, что людям когда-то пришло в голову дать оба этих имени одной и той же вещи (I, стр. 79).

Глава IV. [...] 13. [...] Для того чтобы строить правильные умозаключения, менее нужны правила, чем практика. В целях усвоения истинной логики гораздо целесообразнее изучать доказательства математиков, чем тратить время на изучение установленных логиками правил силлогизирования. Дело тут обстоит точно так же, как с маленькими детьми, которые учатся ходить не при помощи правил, а путем частого упражнения (I, стр. 95).

Глава VI. [...] 4. Знание состоит в как можно более полном постижении причин всех вещей; причины же единичных вещей складываются из причин вещей общих или простых. А поэтому те, кто просто ищет знания, не ставя перед собой определенных целей, по необходимости должны познать сначала причины общих свойств, которые присущи всем телам, т. е. всякой материи, и лишь затем причины вещей частных, т. е. тех свойств, или акциденций, которые отличают одну вещь от другой. И опять-таки, прежде чем познавать причины этих общих свойств, необходимо познать, чем являются сами эти общие свойства [универсалии]. Поскольку общие свойства содержатся в природе единичных вещей, они должны быть познаны при помощи рассуждения, т. е. путем анализа. Возьмем любое понятие, или идею, отдельной вещи, скажем понятие, или идею, квадрата. Этот квадрат следует разложить на его составные элементы, представив его как *плоскость, ограниченную определенным числом равных линий и прямыми углами.* Посредством такого разложения мы получим в качестве общих свойств или того, что присуще всякой материи, *линию, плоскость* (в которой содержится поверхность), *ограничение, угол, прямоугольность, прямолинейность, равенство;* и, будучи в состоянии установить причины или способы возникновения этих свойств, мы сможем составить из всех их причину квадрата. Далее, рассматривая понятие золота, мы придем путем анализа к идеям *твердого, видимого, тяжелого* [...]. Метод исследования общих понятий вещей есть метод чисто аналитический (I, стр. 106—107).

Из сказанного ясно, что у тех, кто занимается научным исследованием в широком смысле этого слова, не ограничивая своей задачи разрешением какого-нибудь определенного вопроса, метод философствования отчасти аналитический, отчасти синтетический. Выведение принципов из чувственных восприятий осуществляется посредством аналитического метода, а все остальное — посредством метода синтетического (I, стр. 111).

Глава VII. [...] 8. *Складывать* пространства или времена — значит рассматривать их сначала последовательно, друг за другом, а затем все вместе — как единство, и это подобно тому, что происходит тогда, когда кто-нибудь сначала перечисляет в отдельности голову, ноги, руки и тело, а затем обозначает совокупность всех этих органов словом *человек*. Таким образом, то, что представляет собой совокупность различных единиц, входящих в состав какого-нибудь единства, называется *целым;* когда же эти единицы по разложении целого предстают в их изолированности друг от друга, то их называют частями целого. Поэтому целое и совокупность *всех его частей* идентичны (I, стр. 130).

Глава VIII. [...] 24. Общая всем вещам материя, которую философы, следуя Аристотелю, обычно называли *первой материей*, не есть тело, отличное от всех других тел, но не есть и одно из этих тел. Что же это такое? Лишь имя, однако имя, имеющее полезное употребление, а именно обозначающее представление тела независимо от любой его формы и любых акциденций, за исключением величины или протяжения и способности принимать формы и акциденции. Только постольку, поскольку мы можем употреблять выражение *тело вообще*, мы имеем и право применять выражение *первая материя*. Если бы мы задали себе вопрос: что первичное — вода или лед — и что из них — материя обоих, то нам пришлось бы предположить третью материю, отличную от них. Точно так же тот, кто захотел бы найти материю всех вещей, должен был бы предположить особую вещь, не являющуюся, однако, материей существующих вещей. Первая материя поэтому не является самостоятельной вещью. Вот почему ей и не приписывают никакой формы и никакой акциденции, за исключением количества, между тем как все самостоятельные вещи имеют свои формы и определенные акциденции. Первая материя есть, таким образом, тело вообще, т. е. тело, рассматриваемое универсально, под которым мы подразумеваем не тело, лишенное всякой формы и всяких акциденций, а тело, каким оно представляется нам, когда и поскольку мы абстрагируемся от его формы и акциденций, за исключением количества (I, стр. 148—149).

ОСНОВ ФИЛОСОФИИ ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. О ГРАЖДАНИНЕ

Глава XIII. [...] 1. *Отличие права на верховную власть от его осуществления.* [...] Нужно проводить различие между *правом* на верховную власть и его *осуществлением*. Ибо они могут быть отделены друг от друга, как это происходит, например, в том случае, если обладатель права или не может, или не хочет присутствовать сам при разборе тяжб или обсуждении дел; ведь иногда короли либо не могут из-за своего возраста вести дела, либо, если даже и могут вести их, считают более правильным ограничиться избранием должностных лиц и советников и посредством их осуществлять свою власть

Там, где право отделено от его *осуществления*, управление государством напоминает обычный способ управления миром, в соответствии с которым бог, дающий начало всякому движению, производит естественные действия посредством ближайших причин. Там же, где обладающий правом управлять захотел бы сам присутствовать при всех судебных заседаниях, совещаниях и публичных действиях, управление уподобилось бы управлению бога, если бы последний, невзирая на естественный порядок вещей, непосредственно принимал участие во всяком деле (I, стр. 374—375).

Глава XVI. [...] 1. *Бог установил истинную религию посредством Авраама, в то время как остальные народы были охвачены суевериями.*

Человеческий род устроен так, что в силу сознания собственной слабости и удивления перед явлениями природы большинство людей верит, что невидимым творцом видимого мира является бог, и боится его, чувствуя свою неспособность достаточно надежно защитить себя. Однако надлежащему почитанию бога мешает несовершенство ума и неуравновешенность чувств. Страх перед невидимым, не опирающийся на правый разум, есть *суеверие*. Итак, без помощи со стороны бога человеку почти невозможно избежать двойной опасности — *атеизма* и *суеверия;* последнее вытекает из *страха*, не считающегося с правым разумом, а первый — из представления *о разуме*, не знающем страха. Поэтому бо́льшую часть людей увлекает *идолопоклонство;* почти все народы чтут бога в виде *идолов* и *изображений* конечных вещей, а также оказывают почитание призракам или творениям фантазии, называемым из страха демонами. Но божественному величию было угодно (как мы узнаем при чтении священной истории) избрать из всего человеческого рода одного Авраама, сверхъестественным образом напомнить ему о себе, чтобы посредством него привести людей к правильному пониманию бога, и вступить с ним и его потомством в весьма знаменитое соглашение, которое называют то *соглашением*, то *союзом*, то *Ветхим заветом*. Следовательно, Авраам является основоположником истинной религии (I, стр. 397—398).

Глава XVIII. [...] 4. *Что такое вера и чем она отличается от вероисповедания, знания и убеждения.*

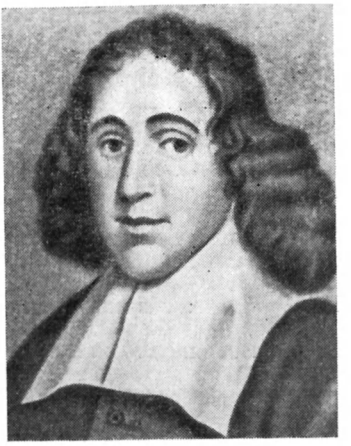
Для того чтобы понять, что такое *христианская вера*, нужно определить *веру* вообще и установить ее отличие от остальных состояний ума, с которыми ее обычно смешивают. *Предмет* всякой *веры*, иначе говоря, то, во что верят, всегда есть *предложение*, утвердительное или отрицательное высказывание, признаваемое истинным. Но так как с предложениями соглашаются по различным основаниям, то эти виды согласия приходится обозначать различными именами...

Истина есть то же, что и *истинное предложение;* истинным же является то предложение, в котором имя, стоящее на втором месте и называемое логиками *сказуемым*, содержится во всем его объеме в предшествующем имени, называемом *подлежащим*. Знать истину — значит *помнить*, что она создана нами самими

посредством одного лишь употребления слов. [...] Из сказанного выясняется прежде всего разница между *верой* и *исповеданием:* первая всегда соединяется с внутренним согласием, а второе — не всегда; первая есть внутреннее просветление души, а второе — внешнее повиновение. Далее, становится ясной разница между *верой* и *убеждением:* последнее опирается на наш собственный разум, а вера — на чужое суждение. Наконец, выявляется разница между *верой* и *знанием;* для знания характерно постепенное расчленение и обдумывание предложения, перед тем как принять его в качестве истинного; для веры — проглатывание и присвоение его целиком. К знанию ведет выяснение смысла имен, в которых содержится то, что нужно отыскать, следовательно, к нему дорога одна — через *определения;* вере же такое выяснение лишь вредит. Ибо то, во что предлагается верить как в превышающее человеческое понимание, никогда не становится более очевидным от объяснения, но, наоборот, становится более темным и трудным для веры. С человеком, пытающимся обосновать *тайны веры* с помощью естественного разума, происходит то же, что и с больным, пытающимся разжевывать целебные, но горькие пилюли, прежде чем проглотить их; вследствие этого больной их выплевывает, между тем как они исцелили бы его, если бы он их не разжевывал (I, стр. 407—409).

СПИНОЗА

Бенедикт Спинова (1632—1677) — великий нидерландский философ, материалист, пантеист и атеист. Родился в Амстердаме, в еврейской купеческой семье. В детстве учился в еврейском религиозном училище. В юности, особенно после смерти отца (1654), когда Спиноза некоторое время возглавлял его торговое предприятие, он завел множество научных и дружеских связей за пределами еврейской общины, среди лиц, радикально настроенных по отношению к господствовавшим в Нидерландах порядкам, и в особенности к господствовавшей религиозной идеологии. По мере этого усиливалось его отчуждение и от еврейской общины, которой руководили ревностные и нетерпимые поборники иудаизма. После ряда предупреждений они в 1656 г. подвергли Спинозу «великому отлучению» и изгнали его из общины, а вместе с тем и из Амстердама. Найдя поддержку и убежище у друзей, Спиноза отдался интенсивной научно-философской деятельности. Его первое произведение — «Краткий трактат о боге, человеке и его счастье» (1660) — предварительный набросок философской системы мыслителя. Затем Спиноза работал над «Трактатом об усовершенствовании разума», который не был им окончен. В 1663 г. он опубликовал «Основы философии Декарта». В 1670 г. им был опубликован знаменитый «Богословско-политический трактат», но уже анонимно и с указанием ложного места печатания (Гамбург всесто Амстердама). Это произведение вызвало бурю негодования среди



церковников и реакционеров. В 1674 г. оно было запрещено голландским правительством, что, в частности, помешало публикации главного произведения Спинозы — «Этики», оконченной в 1675 г. После смерти мыслителя в начале 1677 г. его друзья в конце того же года посмертно издали сочинения Спинозы, куда кроме «Этики» вошли неоконченный им «Политический трактат», «Трактат об усовершенствовании разума», ряд писем философа к его корреспондентам и ответы на них. Но и эти сочинения — подавляющее большинство их написано на латинском языке — вскоре были запрещены голландским правительством. В основу настоящей подборки положены отрывки из «Этики», которые печатаются по I тому «Избранных произведений» Спинозы (М., 1957). Они дополнены некоторыми отрывками из «Богословско-политического» и «Политического» трактатов, имеющими принципиальное значение. Они печатаются по II тому того же издания.

ЭТИКА, ДОКАЗАННАЯ В ГЕОМЕТРИЧЕСКОМ ПОРЯДКЕ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

О БОГЕ

ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Под *причиной самого себя* (causa sui) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе как существующей.

2. *Конечной в своем роде* называется такая вещь, которая может быть ограничена другой вещью той же природы. Так, например, тело называется конечным, потому что мы всегда представляем другое тело, еще большее. Точно так же мысль ограничивается другой мыслью. Но тело не ограничивается мыслью, и мысль не ограничивается телом.

3. Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться.

4. Под *атрибутом* я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность.

5. Под *модусом* я разумею состояние субстанции (Substantiae affectio), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое.

6. Под *богом* я разумею существо абсолютно бесконечное (ens absolute infinitum), т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность. [...]

7. *Свободной* называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой. *Необходимой* же или, лучше сказать, *принужденной* называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу. [...]

АКСИОМЫ

1. Все, что существует, существует или само в себе, или в чем-либо другом.

2. Что не может быть представляемо через другое, должно быть представляемо само через себя.

3. Из данной определенной причины необходимо вытекает действие, и, наоборот, если нет никакой определенной причины, невозможно, чтобы последовало действие.

4. Знание действия зависит от знания причины и заключает в себе последнее.

5. Вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть и познаваемы одна через другую; иными словами, представление одной не заключает в себе представления другой. [...]

Теорема 1. *Субстанция по природе первее своих состояний.*

Доказательство. Это ясно из определений 3 и 5. [...]

Теорема 5. *В природе вещей не может быть двух или более субстанций одной и той же природы, иными словами, с одним и тем же атрибутом.* [...]

Теорема 6. *Одна субстанция не может производиться другой субстанцией.* [...]

Корольларий. Отсюда следует, что субстанция чем-либо иным производиться не может. [...]

Теорема 7. *Природе субстанции присуще существование.* [...]

Теорема 8. *Всякая субстанция необходимо бесконечна.* [...]

Схолия 1. Так как конечное бытие в действительности есть в известной мере отрицание, а бесконечное — абсолютное утверждение существования какой-либо природы, то прямо из т. 7 следует, что всякая субстанция бесконечна.

Схолия 2. [...] Тот, кто не знает истинных причин вещей, все смешивает и без всякого сопротивления со стороны своего ума воображает, что деревья могут говорить так же, как люди, что люди могут образовываться из камней точно так же, как они образуются из семени, и что всякая форма может изменяться в какую угодно другую. Точно так же и тот, кто смешивает божественную природу с человеческой, легко приписывает богу человеческие аффекты, особенно пока ему неизвестно, каким образом эти аффекты возникают в душе. Напротив, если бы люди обращали внимание на природу субстанции, то у них не осталось бы никакого сомнения в истинности т. 7; мало того, эта теорема стала бы для всех аксиомой и стояла бы в числе общепризнанных истин. [...] Должно признать, что существование субстанции, так же как и ее сущность, есть вечная истина.

[...] Правильное определение какой-либо вещи не заключает в себе и не выражает ничего, кроме природы определяемой вещи. [...] Причина, в силу которой какая-либо вещь существует, или должна заключаться в самой природе и определении существующей вещи *(именно в силу того, что существование присуще ее природе)*, или же должна находиться вне ее. [...] От-

сюда вообще должно заключить, что все, чьей природы может существовать несколько отдельных единиц, необходимо должно иметь внешнюю причину для их существования. [...]

Теорема 11. *Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует.* [...]

Доказательство 2. Для всякой вещи должна быть причина или основание (causa seu ratio) как ее существования, так и несуществования. [...] Это основание или причина должна заключаться или в природе данной вещи, или вне ее. Так, например, собственная природа круга показывает, почему нет четвероугольного круга; именно потому, что он заключает в себе противоречие. Напротив, существование субстанции вытекает прямо из ее природы, которая, следовательно, заключает в себе существование (см. т. 7). [...]

Доказательство 3. [...] Следовательно, или ничего не существует, или существует также и существо абсолютно бесконечное. [...]

Теорема 13. *Субстанция абсолютно бесконечная неделима.* [...]

Теорема 14. *Кроме бога, никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема.* [...]

Теорема 15. *Все, что только существует, существует в боге, и без бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо.* [...]

Схолия. Есть люди, которые воображают, будто бог подобно человеку состоит из тела и души и подвержен страстям. Но уже из доказанного ясно, как далеки они от познания истинного бога. [...] Ибо все, которые каким-либо образом размышляли о божественной природе, отрицают телесность бога. Они доказывают это всего лучше тем, что под телом мы понимаем некоторую величину, имеющую длину, ширину и глубину и ограниченную какой-либо определенной фигурой; о боге же, существе абсолютно бесконечном, нельзя ничего сказать бессмысленнее этого. [...] Протяженная субстанция составляет один из бесконечно многих атрибутов бога. [...]

Таковы аргументы, находимые мною у писателей, старающихся доказать ими, что телесная субстанция недостойна божественной природы и не может иметь в ней места. Однако если кто правильно вникнет в это дело, то найдет, что я уже ответил на них, так как все эти аргументы основываются только на том предположении, что телесная субстанция слагается из частей, а я уже показал, что это невозможно (т. 12 с кор., т. 13). [...] Бесконечная величина недоступна измерению и из конечных частей состоять не может. [...] Вещи, реально различные друг от друга, конечно, могут существовать и оставаться в своем состоянии одна без другой. Но так как пустого пространства в природе не существует (о чем в другом месте), то все части должны сходиться таким образом, чтобы между ними пустого пространства не было; отсюда следует, что эти части и не могут быть реально различны между собой, т. е. что телесная субстанция, поскольку она субстанция, не может быть делима.

Если же кто спросит, почему мы от природы так склонны представлять величину делимой, то я отвечу, что величина представляется нами двумя способами: абстрактно или поверхностно, именно как мы ее воображаем, или же как субстанция, что возможно только посредством разума. Если таким образом мы рассматриваем величину, как она существует в воображении, что бывает чаще и гораздо легче, то мы находим ее конечной, делимой и состоящей из частей. Если же мы рассматриваем ее, как она существует в разуме, и представляем ее как субстанцию, что весьма трудно, то она является перед нами, как мы уже достаточно доказали, бесконечной, единой и неделимой. Это будет достаточно ясно всем, кто научился делать различие между воображением (imaginatio) и разумом (intellectus); в особенности если обратить также внимание на то, что материя повсюду одна и та же и что части могут различаться в ней, лишь поскольку мы представляем ее в различных состояниях. Следовательно, части ее различаются только модально, а не реально. Так, например, мы представляем, что вода, поскольку она есть вода, делится и ее части отделяются друг от друга. Но это

невозможно для нее, поскольку она есть телесная субстанция, ибо, как таковая, она не способна ни к делению, ни к разделению. Далее, вода как вода возникает и исчезает, а как субстанция она не возникает и не исчезает. Я думаю, что этим я ответил также и на второй аргумент, так как и он основывается на том, что материя, поскольку она субстанция, делима и состоит из частей. И даже если бы этого и не было, то я все же не знаю, почему бы материя была недостойна божественной природы; ведь (по т. 14) вне бога не может быть никакой субстанции, действие которой она могла бы испытать. Все, говорю я, существует в боге и все, что происходит, происходит по одним только законам бесконечной природы бога и вытекает (как я скоро покажу) из необходимости его сущности. [...]

Теорема 17. *Бог действует единственно по законам своей природы и без чьего-либо принуждения.* [...]

Схолия. Иные думают, что бог есть свободная причина потому, что он может, по их мнению, сделать так, чтобы то, что, как мы сказали, вытекает из его природы, т. е. находится в его власти, не происходило, иными словами, не производилось бы им. Но это то же самое, как если бы они сказали, что бог может сделать так, чтобы из природы треугольника не вытекало равенство трех углов его двум прямым или чтобы из данной причины не следовало следствие; а это нелепо. Ниже я покажу без помощи этой теоремы, что в природе бога не имеют места ни ум, ни воля. [...] Я показал (см. т. 16), думаю, достаточно ясно, что из высочайшего могущества бога, иными словами, из бесконечной природы его необходимо воспоследовало или всегда следует в той же необходимости бесконечное в бесконечном многообразии, т. е. все, точно так же как из природы треугольника от вечности и до вечности следует, что три угла его равны двум прямым. Поэтому всемогущество бога от вечности было действующим (актуально) и навеки останется в той же самой действенности (актуальности). [...]

[...] Если вечной сущности бога свойственны разум и воля, то под обоими этими атрибутами, конечно,

должно понимать нечто иное, чем то, что люди обыкновенно понимают под ними.

[...] Таким образом, ум бога, поскольку он понимается составляющим сущность его, на самом деле есть причина вещей как по отношению к их существованию, так и по отношению к их сущности. Это заметили, кажется, и те, которые признали, что ум, воля и могущество бога одно и то же. [...]

Теорема 18. *Бог есть имманентная (immanens) причина всех вещей, а не действующая извне (transiens).* [...]

Теорема 19. *Бог, иными словами, все атрибуты бога — вечны.* [...]

Теорема 20. *Существование бога и сущность его — одно и то же* (стр. 372—381).

Теорема 24. *Сущность вещей, произведенных богом, не заключает в себе существования.* [...]

Королларий. Отсюда следует, что бог составляет причину не только того, что вещи начинают существовать, но также и того, что их существование продолжается, иными словами (пользуясь схоластическим термином), бог есть causa essendi (причина бытия) вещей. [...]

Теорема 25. *Бог составляет производящую причину (causa efficiens) не только существования вещей, но и сущности их.* [...]

Королларий. Отдельные вещи составляют не что иное, как состояния или модусы атрибутов бога, в которых последние выражаются известным и определенным образом. (Доказательство ясно из т. 15 и опр. 5.)

Теорема 26. *Вещь, которая определена к какому-либо действию, необходимо определена таким образом богом, а не определенная богом сама себя определить к действию не может.* [...]

Теорема. 28. *Все единичное, иными словами, всякая конечная и ограниченная по своему существованию вещь может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию какой-либо другой причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию. Эта причина в свою очередь также может существовать и определяться к действию только в том*

случае, если она определяется к существованию и действию третьей причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию, и так до бесконечности. [...]

Схолия. [...] Бог есть абсолютно первая причина вещей, непосредственно производимых им, а не первая, как говорят, в пределах своего рода. [...] Про бога нельзя, собственно, сказать, что он составляет отдаленную причину отдельных вещей, за исключением, пожалуй, того случая, когда такое выражение употребляется для того, чтобы отличить эти вещи от тех, которые он производит непосредственно или, лучше сказать, которые вытекают из его абсолютной природы. Ибо под отдаленной причиной мы понимаем такую, которая никаким образом не связана со своим действием. [...]

Теорема 29. *В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы.* [...]

Схолия. Прежде чем идти далее, я хочу изложить здесь или, лучше сказать, напомнить, что мы должны понимать под natura naturans (природа порождающая) и natura naturata (природа порожденная). Из предыдущего, я полагаю, ясно уже, что под natura naturans нам должно понимать то, что существует само в себе и представляется само через себя, иными словами, такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность, т. е. (по кор. 1 т. 14 и кор. 2 т. 17) бога, поскольку он рассматривается как свободная причина. А под natura naturata я понимаю все то, что вытекает из необходимости природы бога, иными словами, каждого из его атрибутов, т. е. все модусы атрибутов бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые существуют в боге, и без бога не могут ни существовать, ни быть представляемы. [...]

Теорема 31. *Разум (intellectus), будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, равно как и воля, желание, любовь и т. д., должны относиться к natura naturata, а не к natura naturans.*

Доказательство. Под разумом (умом) — само собой ясно — мы понимаем не абсолютное мышление, но только

известный модус его, отличный от других таких же модусов, как, например, желания, любви и т. д. Следовательно, ум должен быть представляем через посредство абсолютного мышления (по опр. 5), т. е. (по т. 15 и опр. 6) через посредство некоторого атрибута бога, выражающего вечную и бесконечную сущность мышления таким образом, что без этого атрибута он не может ни существовать, ни быть представляем. [...]

Теорема 32. *Воля не может быть названа причиной свободной, но только необходимой.*

Доказательство. Воля составляет только известный модус мышления, точно так же как и ум: поэтому (по т. 28) каждое отдельное проявление воли может определяться к существованию и действию только другой причиной, эта — снова другой и так до бесконечности. [...]

Королларий 1. Отсюда следует 1), что бог не действует по свободе воли.

Королларий 2. Следует 2), что воля и ум относятся к природе бога точно так же, как движение и покой и вообще все естественное, что (по т. 29) к существованию и действию по известному образу должно определяться богом. [...]

Теорема 33. *Вещи не могли быть произведены богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены.* [...]

Схолия 1. Доказав яснее солнечного света, что в вещах нет решительно ничего, почему они могли бы быть названы случайными, я хочу объяснить вкратце, что мы должны понимать под *случайным* (contingens). Но сначала определим, что такое *необходимое и невозможное.* Какая-либо вещь называется *необходимой* или в отношении к своей сущности, или в отношении к своей причине, так как существование вещи необходимо следует или из сущности и определения ее, или из данной производящей причины. Далее, на тех же самых основаниях какая-либо вещь называется *невозможной;* именно или потому, что сущность или определение ее заключает в себе противоречие, или потому, что нет никакой определенной внешней причины для произведения такой вещи. *Случайной* же какая-либо вещь на-

зывается единственно по несовершенству нашего знания. В самом деле, вещь, относительно которой мы не знаем, заключает ли в себе ее сущность противоречие, или о которой хорошо знаем, что она не заключает в себе никакого противоречия, и, однако, не можем сказать ничего верного о ее существовании вследствие того, что для нас скрыт порядок причин, — такая вещь никогда не может иметь для нас значения ни необходимой, ни невозможной, и мы называем ее поэтому случайной или возможной. [...]

Схолия 2. [...] Многие [...] привыкли приписывать богу иную свободу, совершенно отличную от той, которая представлена нами (опр. 7), а именно абсолютную волю. [...] Так как в вечности нет никакого *когда,* ни *прежде,* ни *после,* то отсюда следует, именно из одного только совершенства бога, что иного чего-либо бог постановить никогда не может и никогда не мог; иными словами, бог раньше своих постановлений не существовал и без них существовать не может. [...]

ПРИБАВЛЕНИЕ

Я раскрыл, таким образом, природу бога и его свойства, а именно что он необходимо существует; что он един; что он существует и действует по одной только необходимости своей природы; что он составляет свободную причину всех вещей и каким образом; что все существует в боге и, таким образом, зависит от него; что без него не может ни существовать, ни быть представляемо; и наконец, что все предопределено богом, и именно не из свободы воли или абсолютного благоизволения, а из абсолютной природы бога, иными словами, бесконечного его могущества. [...]

Все предрассудки, на которые я хочу указать здесь, имеют один источник, именно тот, что люди предполагают вообще, что все естественные вещи действуют так же, как они сами, ради какой-либо цели. Мало того, они считают за известное, что и сам бог все направляет к какой-либо определенной цели (они говорят, что бог все сотворил для человека, человека же — для того, чтобы он чтил его).

[...] Все люди родятся не знающими причин вещей, и [...] все они имеют стремление искать полезного для себя, что они и сознают. Первым следствием этого является то, что люди считают себя свободными, так как свои желания и свое стремление они сознают, а о причинах, располагающих их к этому стремлению и желанию, даже и во сне не грезят, ибо не знают их. Второе следствие — то, что люди все делают ради цели, именно ради той пользы, к которой они стремятся. Отсюда выходит, что они всегда стремятся узнавать только конечные причины (causae finales) совершившегося и успокаиваются, когда им укажут их, не имея, конечно, никакого повода к дальнейшим сомнениям. Если же они не имеют возможности узнать их от другого, то им не остается ничего более, как обратиться к самим себе и посмотреть, какими целями сами они руководствуются обыкновенно в подобных случаях; таким образом, они необходимо по себе судят о другом. Далее, так как они находят в себе и вне себя немало средств, весьма способствующих осуществлению их пользы, как-то: глаза для зрения, зубы для жевания, растения и животные для питания, солнце для освещения, море для выкармливания рыб и т. д., то отсюда и произошло, что они смотрят на все естественные вещи как на средства для своей пользы. Они знают, что эти средства ими найдены, а не приготовлены ими самими, и это дает им повод верить, что есть кто-то другой, кто приготовил эти средства для их пользования. В самом деле, взглянув на вещи как на средства, они не могли уже думать, что эти вещи сами себя сделали таковыми. Но по аналогии с теми средствами, которые они сами обыкновенно приготовляют для себя, они должны были заключить, что есть какой-то или какие-то правители природы, одаренные человеческой свободой, которые обо всем озаботились для них и все создали для их пользования. О характере этих правителей, так как они никогда ничего не слыхали о нем, они должны были судить по своему собственному. Вследствие этого они и предположили, что боги все устраивают для пользы людей, дабы люди были к ним привязаны и воздавали им высочайшие почести. Следствием было то, что каждый по-

своему придумывал различные способы почитания бога, дабы бог любил его больше других и заставил всю природу служить удовлетворению его слепой страсти и ненасытной жадности. Таким-то образом предрассудок этот обратился в суеверие и пустил в умах людей глубокие корни. Это и было причиной, почему каждый всего более старался понять и объяснить конечные причины всех вещей. Но, стремясь доказать, что природа ничего не делает напрасно (т. е. что не служило бы в пользу людей), доказали, кажется, только то, что природа и боги сумасбродствуют не менее людей. Посмотрите, прошу вас, до чего, наконец, дошло! Среди стольких удобств природы должны были найти также немало и неудобств, каковы бури, землетрясения, болезни и т. д., и предположили, что это случилось потому, что боги были разгневаны нанесенными им от людей обидами или погрешностями, допущенными в их почитании. И хотя опыт ежедневно заявлял против этого и показывал в бесчисленных примерах, что польза и вред выпадают без разбора как на долю благочестивых, так и на долю нечестивых, однако же от укоренившегося предрассудка не отстали. [...] Приняли за истину, что решения богов далеко превосходят человеческую способность понимания, и это, конечно, было бы единственной причиной, почему истина навеки оставалась бы скрытой для человеческого рода, если бы только математика, имеющая дело не с целями, а лишь с сущностью и свойствами фигур, не показала людям иного мерила истины. Кроме математики можно указать также и другие причины (перечислять которые будет здесь излишним), которые могли заставить людей открыть глаза на эти общие предрассудки и привести их к истинному познанию вещей.

[...] Природа не предназначает для себя никаких целей, и [...] все конечные причины составляют только человеческие вымыслы. [...] Означенное учение о цели совершенно извращает природу. На то, что на самом деле составляет причину, оно смотрит как на действие, и наоборот; далее, то, что по природе предшествует, оно делает последующим и, наконец, то, что составляет высочайшее и совершеннейшее, оно делает самым

несовершенным. [...] Нельзя пройти здесь молчанием также и того, что сторонники этого учения, желавшие похвастаться своим умом в указании целей вещей, изобрели для оправдания означенного своего учения новый способ доказательства, именно приведение не к невозможному, а к незнанию; а это показывает, что для этого учения не оставалось никакого другого средства аргументации. Если бы, например, с какой-либо кровли упал камень на чью-нибудь голову и убил его, они будут доказывать по этому способу, что камень упал именно для того, чтобы убить человека; так как если бы он упал не с этой целью по воле бога, то каким же образом могло бы случайно соединиться столько обстоятельств (так как часто их соединяется весьма много)? Вы ответите, может быть, что это случилось потому, что подул ветер, а человек шел по этой дороге. Однако они будут стоять на своем: почему ветер подул в это время? почему человек шел по этой дороге именно в это же самое время? Если вы опять ответите, что ветер поднялся тогда потому, что море накануне начало волноваться при спокойной до тех пор погоде, а человек был приглашен другом, они опять будут настаивать, так как вопросам нет конца: почему же море волновалось? почему человек был приглашен в это время? И таким образом, не перестанут спрашивать о причинах причин до тех пор, пока вы не прибегнете к воле бога, т. е. к asylum ignorantiae (убежище незнания). Точно так же они приходят в изумление при виде строения человеческого тела и, не зная причин такого искусного произведения, заключают, что оно создано и устроено таким образом, что одна часть не причиняет вреда другой, не механическими силами, а божественным или сверхъестественным искусством. Отсюда и происходит, что, кто ищет истинных причин чудес и старается смотреть на естественные вещи как ученый, а не удивляться им, как глупец, того повсюду считают и провозглашают еретиком и нечестивцем те, перед кем толпа (vulgus) преклоняется как перед истолкователями природы и богов. Они ведь знают, что при уничтожении невежества уничтожается также и изумление, т. е.

единственное доступное для них средство для доказательства и охранения их авторитета. [...]

После того как люди убедили себя, что все, что происходит, происходит ради них, они должны были считать главным в каждой вещи то, что для них всего полезнее, и ставить выше всего другого то, что действует на них всего приятнее. Отсюда они должны были образовать понятия, которыми могли бы выражать природу вещей, как-то: *добро, зло, порядок, беспорядок, тепло, холод, красота, безобразие и т. д.* А так как люди считают себя свободными, то возникли понятия *о похвальном и постыдном, грехе и заслуге.* [...]

Все то, что способствует их благосостоянию или почитанию богов, люди назвали *добром,* противоположное ему — *злом.* А так как не понимающие природы вещей ничего не утверждают относительно самих вещей, а только воображают их и эти образные представления считают за познание, то, не зная ничего о природе вещей и своей собственной, они твердо уверены, что в вещах существует *порядок.* Именно если вещи расположены таким образом, что мы легко можем схватывать их образ в чувственном восприятии и, следовательно, легко припоминать их, то мы говорим, что они хорошо *упорядочены,* если же наоборот — что они находятся в дурном порядке или в *беспорядке.* А так как то, что мы легко можем вообразить, нам приятнее другого, то люди порядок ставят выше беспорядка, как будто бы порядок составлял в природе что-либо независимо от нашего представления, и говорят, что бог все сотворил в порядке, и таким образом, сами того не зная, приписывают богу воображение, если только не думают, что бог, заботясь о человеческом воображении, расположил все вещи таким образом, чтобы они как можно легче могли быть воображаемы. [...]

Остальные понятия также составляют не что иное, как различные способы воображения, что, однако, не препятствует незнающим смотреть на них как на самые важные атрибуты вещей; ибо, как мы уже сказали, они уверены, что все вещи созданы ради них, и называют природу какой-либо вещи хорошей или дурной, здоровой или гнилой и испорченной, смотря по

тому, как она на них действует. Так, например, если движение, воспринимаемое нервами от предметов, представляемых посредством глаз, способствует здоровью, то предметы, служащие причиной этого движения, называются *красивыми*. В противном случае они называются *безобразными*. Далее, то, что действует на чувство через ноздри, называют благовонным или вонючим, что действует через язык — сладким или горьким, вкусным или невкусным, через осязание — твердым или мягким, тяжелым или легким и т. д. Что, наконец, действует на ухо, про то говорят, что оно издает шум, звук или гармонию. Последняя так обезумила людей, что они стали верить, будто и сам бог также услаждается ею. Существуют также философы, убежденные, что и небесные движения образуют гармонию [1]. Все это достаточно показывает, что каждый судил о вещах сообразно с устройством своего собственного мозга или, лучше сказать, состояния своей способности воображения принимал за самые вещи. Поэтому (заметим мимоходом) не удивительно, что среди людей возникло столько споров, а из них, наконец, — скептицизм. [...]

Итак, мы видим, что все способы, какими обыкновенно объясняют природу, составляют только различные роды воображения и показывают не природу какой-либо вещи, а лишь состояние способности воображения. [...] О совершенстве вещей должно судить по одной только их природе и способности; вещи более или менее совершенны вовсе не потому, что они услаждают или оскорбляют человеческое чувство, что они полезны для человеческой природы или враждебны ей. На вопрос же, почему бог не создал всех людей таким образом, чтобы они руководствовались одним только рассудком (ratio), у меня нет другого ответа, кроме следующего: конечно, потому, что у него было достаточно материала для сотворения всего, от самой высшей степени совершенства до самой низшей; или, прямее говоря, потому, что законы его природы настолько обширны, что их было достаточно для произведения всего, что только может представить себе бесконечный разум, как я доказал это в т. 16 (стр. 384—401).

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

О ПРИРОДЕ И ПРОИСХОЖДЕНИИ ДУШИ

ОПРЕДЕЛЕНИЯ

2. *К сущности* какой-либо вещи относится, говорю я, то, через что вещь необходимо полагается, если оно дано, и необходимо уничтожается, если его нет; другими словами, то, без чего вещь и, наоборот, что без вещи не может ни существовать, ни быть представлено.

3. Под *идеей* я разумею понятие, образуемое душой в силу того, что она есть вещь мыслящая (res cogitans).

Объяснение. Я говорю *понятие* (conceptus), а не *восприятие* (perceptio), так как слово «восприятие» как будто указывает на пассивное отношение души к объекту. Напротив, слово «понятие», как кажется, выражает *действие* души.

4. Под *адекватной идеей* я разумею такую идею, которая, будучи рассматриваема сама в себе без отношения к объекту, имеет все свойства или внутренние признаки истинной идеи. [...]

5. *Длительность* есть неопределенная непрерывность существования. [...]

6. Под *реальностью и совершенством* я разумею одно и то же.

7. Под *отдельными вещами* я разумею вещи конечные и имеющие ограниченное существование. [...]

АКСИОМЫ

1. Сущность человека не заключает в себе необходимого существования, т. е. в порядке природы является возможным как то, чтобы тот или другой человек существовал, так и то, чтобы он не существовал. [...]

5. Мы не чувствуем и не воспринимаем никаких других отдельных вещей, кроме тел и модусов мышления. [...]

Теорема 1. *Мышление составляет атрибут бога, иными словами, бог есть вещь мыслящая.* [...]

Теорема 2. *Протяжение составляет атрибут бога, иными словами, бог есть вещь протяженная.* [...]

Теорема 3. *В боге необходимо существует идея как его сущности так и всего, что необходимо вытекает из его сущности.* [...]

Схолия. [...] Никто не будет в состоянии правильно понять, что я хочу, если не будет тщательно избегать смешения могущества бога с могуществом или правом человеческим, принадлежащим царям (стр. 402—405).

Теорема 7. *Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей.* [...]

Королларий. [...] Могущество бога в мышлении равно его актуальному могуществу в действовании. [...]

Схолия. [...] Субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом под другим. Точно так же модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами (стр. 407).

Теорема 9. *Идея отдельной вещи, существующей в действительности, имеет своей причиной бога, не поскольку он бесконечен, но поскольку рассматривается составляющим другую идею отдельной вещи, существующей в действительности, причина которой (идеи) также есть бог в силу того, что он составляет третью идею, и т. д. до бесконечности.* [...]

Теорема 10. [...] **Схолия 2.** [...] Не был соблюден порядок в ходе философской мысли. Божественную природу, которую должно было бы рассматривать прежде всего в силу того, что она в порядке познания предшествует как познанию, так и природе, поставили последней, вещи же, называемые объектами чувств, — самыми первыми. От этого и произошло то, что вещи естественные они рассмотрели, о божественной же природе думали менее, чем о чем-либо [...].

Теорема 11. [...] **Королларий.** [...] Человеческая душа есть часть бесконечного разума бога. Поэтому, когда мы говорим, что человеческая душа воспринимает то или другое, мы этим говорим только, что бог, не поскольку он бесконечен, а поскольку он выражается природой человеческой души, иными словами, посколь-

ку он составляет сущност
идею. [...]

Теорема 13. *Объекто*
веческую душу, служит те
ный модус протяжения, су
ности (актуально), и ничег

Схолия. Из сказанного
ным не только то, что чело
телом, но также и то, что
ством тела и души. Никто, о
адекватно и отчетливо поня
ред не приобретет адекватн
Все, что было нами изложе
общее значение и относитс
к другим индивидуумам, ко
степенях, однако же все
в боге необходимо существу
чину которой он составляет
человеческого тела, поэтом
идее человеческого тела нес
ложимо и к идее всякой д

нелишним тщательно изложить и доказать это, а для этого необходимо сказать прежде несколько слов *о природе тел.*

Аксиома 1. Все тела или движутся, или покоятся.

Аксиома 2. Всякое тело движется то медленнее, то скорее.

Лемма 1. *Тела различаются между собой по своему движению и покою, скорости и медленности, а не по субстанции.* [...]

Лемма 3. *Тело, движущееся или покоящееся, должно определяться к движению или покою другим телом, которое в свою очередь определено к движению или покою третьим телом, это — четвертым, и так до бесконечности.* [...]

Королларий. Отсюда следует, что тело движущееся движется до тех пор, пока не будет определено к покою другим телом; и что тело покоящееся также покоится до тех пор, пока не будет определено к движению другим телом. Это ясно само собой. [...]

Аксиома 2. [...] Все сказанное касается *тел простейших,* именно тел, различающихся между собой только движением и покоем, скоростью и медленностью. Теперь перейдем *к телам сложным* (стр. 409—417).

Лемма 7. [...] **Схолия.** Из сказанного мы видим, каким образом сложный индивидуум может претерпевать различные состояния, сохраняя тем не менее свою природу. Притом мы брали до сих пор индивидуум, слагающийся из тел, различающихся между собой лишь своим движением и покоем, скоростью и медленностью, т. е. индивидуум, слагающийся из тел простейших. Если мы возьмем теперь другой индивидуум, составленный из нескольких индивидуумов различной природы, то найдем, что он может претерпевать еще многие другие состояния и тем не менее сохранять свою форму, так как каждая часть его, будучи составлена из многих тел, может (по пред. лемме) без всякого изменения своей природы двигаться то скорее, то медленнее и, следовательно, сообщать свои движения другим частям то скорее, то медленнее. Далее, если мы представим себе третий род индивидуумов, составлен-

ный из означенных индивидуумов второго рода, то найдем, что он может изменяться еще многими другими способами без всякого изменения своей формы.

И если пойдем таким образом далее до бесконечности, то мы легко представим себе, что вся природа составляет один индивидуум, части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом. [...]

ПОСТУЛАТЫ

1. *Тело человеческое* слагается из очень многих индивидуумов (различной природы), из которых каждый весьма сложен.

2. Некоторые из индивидуумов, из которых слагается человеческое тело, *жидки,* другие *мягки,* третьи, наконец, *тверды.*

3. Индивидуумы, слагающие человеческое тело, а следовательно, и само оно подвергаются весьма многим действиям со стороны внешних тел.

4. Человеческое тело нуждается для своего сохранения в весьма многих других телах, через которые оно беспрерывно как бы возрождается.

Теорема 14. *Человеческая душа способна к восприятию весьма многого и тем способнее, чем в большее число различных состояний может приходить ее тело.* [...]

Теорема 16. *Идея всякого состояния, в которое тело человеческое приводится действием внешних тел, должна заключать в себе как природу человеческого тела, так и природу тела внешнего.* [...]

Королларий 1. Отсюда следует, во-первых, что душа человеческая воспринимает вместе с природой своего тела и природу многих других тел.

Королларий 2. Следует, во-вторых, что идеи, которые мы имеем о внешних телах, более относятся к состоянию нашего тела, чем к природе тел внешних, что я и объяснил многими примерами в прибавлении к первой части.

Теорема 17. [...] **Королларий.** Душа может смотреть на внешние тела, как бы на находящиеся налицо,

хотя бы они на самом деле и не существовали и налицо не находились, если только человеческое тело подверглось однажды действию со стороны их. [...]

Схолия. Итак, мы видим, каким образом может произойти то, что мы, как это часто бывает, смотрим на то, чего не существует, как на находящееся налицо. [...]

Я должен заметить здесь (чтобы приступить к объяснению того, что такое заблуждение), что *воображения* (imaginationes) *души,* рассматриваемые сами в себе, нисколько не заключают в себе заблуждения; иными словами, душа не ошибается в силу того только, что она воображает; ошибается она лишь постольку, поскольку рассматривается лишенной идеи, исключающей существование тех вещей, которые она воображает существующими налицо. Ведь если бы душа, воображая несуществующие вещи находящимися налицо, вместе с тем знала, что эти вещи на самом деле не существуют, то такую силу воображения она считала бы, конечно, совершенством своей природы, а не недостатком; в особенности если бы такая способность воображения зависела от одной только ее природы, т. е. (по опр. 7, ч. I) была бы свободной.

Теорема 18. *Если человеческое тело подверглось однажды действию одновременно со стороны двух или нескольких тел, то душа, воображая впоследствии одно из них, тотчас будет вспоминать и о других.* [...]

Схолия. Отсюда ясно, что такое *память.* Она есть не что иное, как некоторое сцепление идей, заключающих в себе природу вещей, находящихся вне человеческого тела, происходящее в душе сообразно с порядком и сцеплением состояний человеческого тела. Я говорю, во-первых, что память есть сцепление только идей, *заключающих* в себе природу вещей, находящихся вне человеческого тела, а не идей, *выражающих* природу этих вещей. Так как на самом деле эти идеи (по т. 16) суть идеи состояний человеческого тела, заключающих в себе как его природу, так и природу внешних тел. Во-вторых, я говорю, что это сцепление идей происходит сообразно с порядком и сцеплением состояний человеческого тела, дабы отличить его от сцепления идей, про-

исходящего сообразно с порядком разума, с помощью которого душа постигает вещи в их первых причинах и который один и тот же для всех людей.

Отсюда мы можем так же ясно понять, почему душа от мышления одной вещи тотчас же переходит к мышлению другой, не имеющей с первой никакого сходства. [...] Солдат, например, при виде следов коня на песке тотчас переходит от мысли о коне к мысли о всаднике, а отсюда — к мысли о войне и т. д. Крестьянин же от мысли о коне переходит к мысли о плуге, поле и т. д.; точно так же и всякий от одной мысли переходит к той или другой сообразно с тем, привык ли он соединять и связывать образы вещей таким или иным способом.

Теорема 19. *Человеческая душа сознает тело человеческое и знает о его существовании только через идеи о состояниях, испытываемых телом.* [...]

Теорема 21. [...] *Идея души соединена с душой точно так же, как сама душа соединена с телом.* [...]

Схолия. [...] Идея души и сама душа составляют одну и ту же вещь, представляемую под одним и тем же атрибутом, именно атрибутом мышления. Следовательно, говорю я, идея души и сама душа существуют в боге, вытекая с одной и той же необходимостью из одной и той же способности мышления, так как в действительности идея души, т. е. идея идеи, есть не что иное, как форма идеи, поскольку она рассматривается как модус мышления безотносительно к объекту. Ибо, раз кто-нибудь что-либо знает, он тем самым знает, что он это знает, и вместе с тем знает, что он знает, что он это знает, и так до бесконечности. Но об этом после.

Теорема 22. *Человеческая душа воспринимает не только состояния тела, но также и идеи этих состояний* (стр. 419—426).

Теорема 26. *Человеческая душа воспринимает всякое внешнее тело как действительно (актуально) существующее только посредством идеи о состояниях своего тела.* [...]

Королларий. Поскольку человеческая душа воображает внешнее тело, она не имеет адекватного познания его.

Доказательство. Когда человеческая душа созерцает внешние тела через посредство идей о состояниях своего собственного тела, то мы говорим, что она воображает (см. сх. т. 17) [...].

Теорема 28. *Идеи состояний человеческого тела, поскольку они относятся к одной только человеческой душе, не суть идеи ясные и отчетливые, но смутные.* [...]

Теорема 29. [...] **Схолия.** Я настаиваю на том, что душа имеет не адекватное познание о самой себе, о своем теле и о внешних телах, но только смутное и искаженное, всякий раз, когда она воспринимает вещи из обыкновенного порядка природы, т. е. во всех тех случаях, когда она определяется к рассмотрению того или другого *извне,* случайно встречаясь с вещами, но не тогда, когда она определяется к уразумению сходств, различий и противоположностей между вещами *изнутри,* именно вследствие того, что она рассматривает сразу много вещей. Так как во всех тех случаях, когда она определяется так или иначе изнутри, она созерцает вещи ясно и отчетливо, что я и покажу ниже. [...]

Теорема 31. *О продолжении отдельных вещей, находящихся вне нас, мы можем иметь только весьма неадекватное познание.* [...]

Королларий. Отсюда следует, что все единичные вещи случайны и разрушимы. В самом деле, мы не можем иметь об их длительности никакого адекватного познания (по пред. т.), а это и есть то, что должно разуметь под случайностью вещей и их способностью к разрушению (см. сх. 1, т. 33, ч. I), так как, кроме этого (по т. 29, ч. I), случайного нет ничего.

Теорема 32. *Все идеи, поскольку они относятся к богу, истинны.* [...]

Теорема 35. *Ложность состоит в недостатке познания, заключающемся в неадекватных, т. е. искаженных и смутных, идеях.* [...]

Схолия. В сх. т. 17 этой части я объяснил, в каком смысле ошибка состоит в недостатке познания. Для большего уяснения этого я дам такой пример. Люди заблуждаются, считая себя свободными. Это мнение ос-

новывается только на том, что свои действия они сознают, причин же, которыми они определяются, не знают. Следовательно, идея их свободы состоит в том, что они не знают никакой причины своих действий; что же касается того, что они говорят, будто человеческие действия зависят от свободы, то это слова, с которыми они не соединяют никакой идеи. В самом деле, что такое воля и каким образом двигает она тело, этого никто из них не знает. [...] Точно таким же образом, смотря на солнце, мы воображаем, что оно находится от нас на расстоянии около 200 шагов. Но заблуждение это состоит не в одном только таком воображении, но в том, что, воображая таким образом, мы не знаем истинного расстояния до солнца и причины этого воображения. Так как, хотя бы мы впоследствии и узнали, что солнце отстоит от нас более чем на 600 земных диаметров, тем не менее мы не перестанем воображать его вблизи; ибо мы воображаем солнце на таком близком расстоянии не потому, что не знаем его истинного расстояния, но потому, что состояние нашего тела обнимает собой сущность солнца лишь постольку, поскольку само тело подвергается действию со стороны его. [...]

Теорема 38. *То, что обще всем вещам и что одинаково находится как в части, так и в целом, может быть представляемо только адекватно.* [...]

Королларий. Отсюда следует, что существуют некоторые идеи или понятия, общие всем людям, так как (по лемме 2) все тела имеют между собой нечто общее, что (по пред. т.) должно быть всеми воспринимаемо адекватно, т. е. ясно и отчетливо.

Теорема 40. *Все идеи, которые вытекают в душе из находящихся в ней адекватных идей, также адекватны.* [...]

Схолия 1. Я показал, таким образом, причину тех понятий, которые называются *общими* (Notiones Communes) и составляют основание для наших умозаключений.

[...] Чтобы не упустить здесь чего-либо такого, что необходимо знать, я изложу вкратце те причины, от которых берут свое начало так называемые *трансцендентальные термины,* как-то: *сущее, вещь, нечто.*

Эти термины происходят вследствие того, что тело человеческое по своей ограниченности способно сразу образовать в себе отчетливо только известное число образов (что такое образ, я объяснил в сх. т. 17). Если это число переступается, то такие образы начинают сливаться, и если это число образов, к одновременному отчетливому образованию которых тело способно, далеко переступается, то все они совершенно сливаются между собой. В таком случае, как ясно из кор., т. 17 и т. 18, человеческая душа может сразу отчетливо воображать лишь столько тел, сколько образов может сразу образоваться в ее теле. Если же образы в теле совершенно сливаются, то и душа будет воображать все тела слитно, без всякой отчетливости, и понимать их как бы под одним атрибутом, именно под атрибутом сущего, вещи и т. д. Это можно вывести также и из того, что образы не всегда имеют одинаковую силу, а также и из других причин, аналогичных этим, излагать которые здесь нет нужды, так как для той цели, которую мы преследуем, достаточно рассмотреть только одну, ибо все они приводят к тому заключению, что эти термины обозначают идеи самые смутные.

Из подобных же причин возникли, далее, те понятия, которые называют *всеобщими* (универсальными, абстрактными), как-то: *человек, лошадь, собака* и т. д. А именно понятия эти возникают вследствие того, что в человеческом теле образуется столько образов, например, людей, что они если не совершенно превосходят силу воображения, то, однако, в такой степени, что незначительные особенности, отличающие каждого из них (а именно цвет, величину и т. д.), и их определенное число душа воображать не в силах и воображает отчетливо только то, в чем все они, поскольку тело подвергается действию со стороны их, сходны, ибо с этой стороны тело подвергается действию всего более, а именно от всякого отдельного человека. Это-то душа и выражает словом «человек» и утверждает о всех бесконечно многих отдельных людях, ибо воображать определенное число отдельных людей душа, как мы сказали, не в состоянии. Но должно заметить, что эти понятия образуются не всеми одинаково, но различны для каждого

соответственно с тем, со стороны чего его тело чаще подвергалось действию и что его душа легче воображает или вспоминает. Так, например, тот, кто чаще с удивлением созерцал телосложение человека, понимает под словом *человек* животное с прямым положением тела; а кто привык обращать внимание на что-либо другое, образует иной общий образ людей — что человек, например, есть животное, способное смеяться, животное двуногое, лишенное перьев, животное разумное. Точно так же и обо всем остальном каждый образует универсальные образы сообразно с особенностями своего тела. Поэтому неудивительно, что среди философов, желавших объяснять естественные вещи одними только образами вещей, возникло столько несогласий.

Схолия 2. Из всего вышесказанного становится ясно, что мы многое постигаем и образуем всеобщие понятия, во-первых, из отдельных вещей, искаженно, смутно и беспорядочно воспроизводимых перед нашим умом нашими чувствами (см. кор. т. 29); поэтому я обыкновенно называю такие понятия *познанием через беспорядочный опыт* (cognitio ab experientia vaga). Во-вторых, из знаков, например из того, что, слыша или читая известные слова, мы вспоминаем о вещах и образуем о них известные идеи, схожие с теми, посредством которых мы воображаем вещи (см. сх. т. 18). Оба этих способа рассмотрения вещей я буду называть впоследствии *познанием первого рода, мнением* или *воображением* (cognitio primi generis, opinio vel imaginatio). В-третьих, наконец, из того, что мы имеем общие понятия и адекватные идеи о свойствах вещей (см. кор. т. 38, т. 39 с ее кор. и т. 40). Этот способ познания я буду называть *рассудком и познанием второго рода* (ratio et secundi generis cognitio). Кроме этих двух родов познания существует, как я покажу впоследствии, еще третий, который будем называть *знанием интуитивным* (scientia intuitiva). Этот род познания ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов бога к адекватному познанию сущности вещей. Объясню все это одним примером. Даны три числа для определения четвертого, которое относится к тре-

тьему так же, как второе к первому. Купцы не затруднятся помножить второе число на третье и полученное произведение разделить на первое; потому, разумеется, что они еще не забыли то, что слышали без всякого доказательства от своего учителя, или потому, что многократно испытали это на простейших числах, или, наконец, в силу доказательства т. 197-й книги Евклида, именно из общего свойства пропорций. В случае же самых простых чисел во всем этом нет никакой нужды. Если даны, например, числа 1, 2, 3, то всякий видит, что четвертое пропорциональное число есть 6, и притом гораздо яснее, так как о четвертом числе мы заключаем из отношения между первым и вторым, которое видим с первого взгляда.

Теорема 41. *Познание первого рода есть единственная причина ложности, познание же второго и третьего рода необходимо истинно.* [...]

Теорема 43. *Тот, кто имеет истинную идею, вместе с тем знает, что имеет ее, и в истинности вещи сомневаться не может.* [...]

Схолия. [...] В самом деле, всякий, имеющий истинную идею, знает, что истинная идея заключает в себе величайшую достоверность, так как иметь истинную идею значит не что иное, как познавать известную вещь совершенным, т. е. наилучшим, образом, и никто, конечно, не может сомневаться в этом, если только он не думает, что идея есть что-то немое наподобие рисунка на доске, а не модус мышления, именно само разумение. Кто может знать, спрашиваю я, что он обладает разумением какой-либо вещи, если он ее уже не уразумел? Т. е. кто может знать, что ему известна какая-либо вещь, если она прежде уже не стала ему известна? И какое мерило истины может быть яснее и вернее, как не сама истинная идея? Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи.

[...] Душа наша, поскольку она правильно воспринимает вещи, составляет часть бесконечного разума бога (по кор. т. 11), и, следовательно, необходимо, чтобы ясные и отчетливые идеи нашей души были так же истинны, как идеи бога.

Теорема 44. *Природе разума свойственно рассматривать вещи не как случайные, но как необходимые.* [...]

Королларий 1. Отсюда следует, что от одного только воображения зависит то, что мы смотрим на вещи как на случайные как в отношении к прошедшему, так и в отношении к будущему. [...]

Королларий 2. Природе разума свойственно постигать вещи под некоторой формой вечности.

Доказательство. [...] Основы разума (Ratio) составляют понятия (по т. 38), выражающие то, что обще для всех вещей, а (по т. 37) не сущность какой-либо единичной вещи, и которые поэтому должны быть представляемы без всякого отношения ко времени, но под формой вечности; что и требовалось доказать (стр. 429—443).

Теорема 48. *В душе нет никакой абсолютной или свободной воли; но к тому или другому хотению душа определяется причиной, которая в свою очередь определена другой причиной, эта — третьей и так до бесконечности.* [...]

Теорема 49. *В душе не имеет места никакое волевое явление, иными словами, никакое утверждение или отрицание, кроме того, какое заключает в себе идея, поскольку она есть идея.*

Доказательство. В душе (по пред. т.) нет никакой абсолютной способности хотеть или не хотеть, но только отдельные волевые явления, именно то или другое утверждение, то или другое отрицание. [...]

Королларий. Воля и разум — одно и то же.

Доказательство. Воля и ум не составляют ничего помимо отдельных волевых явлений и идей (по т. 48 и ее сх.). Отдельное же волевое явление (volitio) и идея — одно и то же. Следовательно, воля и разум (intellectus) — одно и то же; что и требовалось доказать.

Схолия. [...] Мы показали, что ложность состоит лишь в недостатке знания, заключающемся в искаженных и смутных идеях. Поэтому ложная идея в силу того, что она ложна, не заключает в себе достоверности. Когда мы говорим, таким образом, что человек

успокаивается на ложном и не сомневается в нем, то это не значит, что он сознает это как достоверное, но только что он не сомневается или что он успокаивается на ложном вследствие того, что нет никаких причин, которые заставили бы колебаться его воображение. [...] Ибо под достоверностью мы понимаем нечто положительное (см. т. 43 с ее сх.), а не просто отсутствие сомнения. Под недостатком же достоверности мы разумеем ложность. [...]

Итак, я [...] напомню читателям, что следует делать тщательное различие между идеей или понятием души и образами воображаемых нами вещей. Затем необходимо делать различие между идеями и словами, которыми мы обозначаем вещи. Вследствие того что эти три вещи, т. е. образы, слова и идеи, многими или совершенно смешиваются, или различаются недостаточно тщательно, или, наконец, недостаточно осторожно, на это учение о воле, знать которое решительно необходимо как для умозрения, так и для разумного устроения жизни, не обращено совершенно никакого внимания. Те, которые думают, будто идеи состоят в образах, возникающих в нас вследствие столкновения с телами, убеждены, что идеи тех вещей, о которых мы не можем составить никакого им подобного образа, суть не идеи, а только фикции, измышляемые нами по свободному произволу воли. Таким образом, они смотрят на идеи как на немые фигуры на картине и, будучи одержимы этим предрассудком, не видят, что всякая идея, в силу того что она идея, заключает в себе утверждение или отрицание. Далее, те, которые смешивают слова с идеей или с утверждением, заключающимся в идее, думают, что их воля может идти наперекор тому, что они чувствуют, между тем как они утверждают или отрицают что-либо противное их чувству только на одних словах. Но от этих предрассудков может легко отделаться всякий, кто обратит внимание на природу мышления, которое никоим образом не заключает в себе понятия протяжения; он ясно поймет из этого, что идея (составляя модус мышления) не состоит ни в образе какой-либо вещи, ни в словах, ибо сущность слов и образов составляется из одних только

телесных движений, никоим образом не заключающих в себе понятия мышления.

[...] Я согласен, что воля простирается далее, чем разум (intellectus), если под разумом понимать одни только ясные и отчетливые идеи; но я отрицаю, чтобы воля простиралась далее, чем восприятия, или способность составлять понятия (представления — facultas concipiendi), и я совершенно не вижу, почему бесконечной должна быть названа способность воли преимущественно перед способностью чувствовать: как одной и той же способностью воли мы можем утверждать бесконечно многое (однако одно после другого, ибо мы не можем утверждать сразу бесконечно многое), точно так же одной и той же способностью чувствовать мы можем чувствовать или воспринимать бесконечное множество тел (конечно, одно после другого). [...] Воля есть универсальная сущность, иными словами, идея, которой мы выражаем все отдельные волевые явления, т. е. то, что обще всем им. Если же эту общую, или универсальную, идею всех волевых явлений считают, таким образом, за способность, то нет ничего удивительного, если говорят, что эта способность простирается в бесконечность за пределы разума: универсальное одинаково прилагается как к одному индивидууму, так и к нескольким, равно как и к бесконечному числу их (стр. 445—450).

[...] Здесь следует в особенности обратить внимание на то, как легко мы впадаем в ошибку, смешивая универсальное с единичным и вещи лишь мыслимые или сущности абстрактные — с реальными существами (стр. 452).

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ПРИРОДЕ АФФЕКТОВ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Большинство тех, которые писали *об аффектах* и *образе жизни людей,* говорят как будто не об естественных вещах, следующих общим законам природы, но о вещах, лежащих за пределами природы. Мало того,

они, по-видимому, представляют человека в природе как бы государством в государстве: они верят, что человек скорее нарушает порядок природы, чем ему следует, что он имеет абсолютную власть над своими действиями и определяется не иначе как самим собою. Далее, причину человеческого бессилия и непостоянства они приписывают не общему могуществу природы, а какому-то недостатку природы человеческой, которую они вследствие этого оплакивают, осмеивают, презирают или, как это всего чаще случается, ею гнушаются, того же, кто умеет красноречивее или остроумнее поносить бессилие человеческой души, считают как бы божественным.

Однако были и выдающиеся люди (труду и искусству которых мы, сознаемся, многим обязаны), написавшие много прекрасного о правильном образе жизни и преподавшие смертным советы, полные мудрости [2]; тем не менее природу и силы аффектов и то, насколько душа способна умерять их, никто, насколько я знаю, не определил. [...] Теперь же я хочу возвратиться к тем, которые предпочитают скорее гнушаться человеческими аффектами и действиями или их осмеивать, чем познавать их.

Им, без сомнения, покажется удивительным, что я собираюсь исследовать человеческие пороки и глупости геометрическим путем и хочу ввести строгие доказательства в область таких вещей, которые они провозглашают противоразумными, пустыми, нелепыми и ужасными. Но мой принцип таков: в природе нет ничего, что можно было бы приписать ее недостатку, ибо природа всегда и везде остается одной и той же; ее сила и могущество действия, т. е. законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно — это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы. Таким образом, аффекты ненависти, гнева, зависти и т. д., рассматриваемые сами в себе, вытекают из той же необходимости и могущества природы, как и все остальные единичные

вещи, и, следовательно, они имеют известные причины, через которые они могут быть понятны, и известные свойства, настолько же достойные нашего познания, как и свойства всякой другой вещи, в простом рассмотрении которой мы находим удовольствие. Итак, я буду трактовать *о природе и силах аффектов и могуществе над ними души* по тому же методу, следуя которому я трактовал в предыдущих частях *о боге и душе,* и буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах.

ОПРЕДЕЛЕНИЯ

3. Под *аффектами* я разумею состояния тела (corporis affectiones), которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний.

Если, таким образом, мы можем быть адекватной причиной какого-либо из этих состояний, то под аффектом я разумею состояние активное, в противном случае — пассивное. [...]

Теорема 1. *Душа наша в некоторых отношениях является активной, в других — пассивной, а именно: поскольку она имеет идеи адекватные, она необходимо активна, поскольку же имеет идеи неадекватные, она необходимо пассивна.* [...]

Теорема 2. *Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому (если только есть что-нибудь такое).* [...]

Схолия. Это яснее можно понять из сказанного в сх. т. 7, ч. II, именно из того, что душа и тело составляют одну и ту же вещь, в одном случае представляемую под атрибутом мышления, в другом — под атрибутом протяжения. [...] Того, к чему способно тело, до сих пор никто еще не определил, т. е. опыт никого еще до сих пор не научил, к каким действиям тело является способным в силу одних только законов природы, рассматриваемой исключительно в качестве телесной, и к чему оно не способно, если только не будет определяться душою.

До сих пор никто еще не изучил устройства тела настолько тщательно, чтобы мог объяснить все его отправления. Я не говорю уже здесь о том, что у лишенных разума животных замечается многое такое, что далеко превосходит человеческую проницательность, а также о том, что лунатики во время сна делают весьма многое, на что они не решились бы в бодрственном состоянии; а это достаточно ясно показывает, что само тело в силу одних только законов своей природы способно ко многому, от чего приходит в изумление его душа. Никто не знает, далее, каким образом и какими средствами душа двигает тело, какую степень движения может она сообщить телу и с какой скоростью способна его двигать. Отсюда следует, что, когда люди говорят, что то или другое действие тела берет свое начало от души, имеющей власть над телом, они не знают, что говорят, и лишь в красивых словах сознаются, что истинная причина этого действия им неизвестна, и они нисколько этому не удивляются. Но, скажут они, знают ли они, какими средствами душа двигает тело, или нет, опыт, однако, учит их, что, если бы душа не была способна к измышлению, тело оставалось бы инертно; опыт будто бы учит, далее, что единственно во власти души находится говорить или молчать и многое другое, что они считают поэтому зависящим от ее решения. Но что касается до первого, то я спрошу их: разве опыт не учит их также, что и наоборот, если тело недеятельно, то и душа не способна к мышлению? Когда тело покоится во сне, вместе с ним спит и душа и не имеет способности измышлять, как в бодрственном состоянии. Далее, все, я думаю, испытали, что душа не всегда одинаково способна к мышлению об одном и том же предмете; но, смотря по тому, насколько способно тело к тому, чтобы в нем возник образ того или другого предмета, и душа является более или менее способной к созерцанию того или другого предмета. Но, говорят, из одних лишь законов природы, поскольку она рассматривается исключительно как телесная, невозможно было бы вывести причины архитектурных зданий, произведений живописи и тому подобного, что производит одно только человеческое искусство, и тело человеческое не

могло бы построить какой-либо храм, если бы оно не определялось и не руководствовалось душою. Но я показал уже, что они не знают, к чему способно тело и что можно вывести из одного только рассмотрения его природы, а также что сами они знают из опыта, что по одним лишь законам природы происходит весьма многое, возможности происхождения чего иначе, как по руководству души, они никогда не поверили бы, каково, например, то, что делают во сне лунатики и от чего сами они в бодрственном состоянии приходят в изумление. Прибавим, что самое устройство человеческого тела по своей художественности далеко превосходит все, что только было создано человеческим искусством, не говоря уже о том, что из природы, как это было показано выше, под каким бы атрибутом она ни рассматривалась, вытекает бесконечно многое.

Что касается до второго, то, конечно, для людей было бы гораздо лучше, если бы во власти человека одинаково было как молчать, так и говорить. Но опыт более чем достаточно учит, что язык всего менее находится во власти людей и что они всего менее способны умерять свои страсти. Поэтому многие думают, что мы только то делаем свободно, к чему не сильно стремимся, так как стремление к этому легко может быть ограничено воспоминанием о другой вещи, часто приходящей нам на ум, и, наоборот, всего менее мы свободны в том, к чему стремимся с великой страстью, которая не может быть умерена воспоминанием о другой вещи. Конечно, говорящим так ничто не препятствовало бы верить, что мы и во всем поступаем свободно, если бы только они не испытали, что мы делаем много такого, в чем впоследствии раскаиваемся, и что часто, волнуясь противоположными страстями, мы видим лучшее, а следуем худшему. Точно так же ребенок убежден, что он свободно ищет молока, разгневанный мальчик — что он свободно желает мщения, трус — бегства. Пьяный убежден, что он по свободному определению души говорит то, что впоследствии трезвый желал бы взять назад. Точно так же помешанные, болтуны, дети и многие другие в том же роде убеждены, что они говорят по свободному определению души, между тем

как не в силах сдержать одолевающий их порыв говорливости. Таким образом, и самый опыт не менее ясно, чем разум (Ratio), учит, что люди только по той причине считают себя свободными, что свои действия они сознают, а причин, которыми они определяются, не знают и что определения души суть, далее, не что иное, как самые влечения, которые бывают различны сообразно с различными состояниями тела. В самом деле, всякий поступает во всем сообразно со своим аффектом, а кто волнуется противоположными аффектами, тот сам не знает, чего он хочет, кто же не подвержен никакому аффекту, того малейшая побудительная причина влечет куда угодно. Все это, конечно, ясно показывает, что как решение души, так и влечение и определение тела по природе своей совместны или, лучше сказать, одна и та же вещь, которую мы называем *решением* (decretum), когда она рассматривается и выражается под атрибутом мышления, и *определением* (determinatio), когда она рассматривается под атрибутом протяжения и выводится из законов движения и покоя. [...]

Теорема 6. *Всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится пребывать в своем существовании (бытии).* [...]

Теорема 9. *Душа, имеет ли она идеи ясные и отчетливые или смутные, стремится пребывать в своем существовании в продолжение неопределенного времени и сознает это свое стремление* (стр. 454—461).

Теорема 51. *Различные люди могут подвергаться со стороны одного и того же объекта различным аффектам, и один и тот же человек может в разные времена подвергаться от одного и того же объекта разным аффектам* (стр. 495).

Теорема 52. [...] **Схолия.** [...] Названия аффектов возникли скорее из обыкновенного словоупотребления, чем из точного их познания (стр. 497, 498).

Теорема 56. *Существует столько же видов удовольствия, неудовольствия и желания, а следовательно, и всех аффектов, слагающихся из них (каково душевное колебание) или от них производных (каковы любовь, надежда, страх и т. д.), сколько существует видов*

тех объектов, со стороны которых мы подвергаемся аффектам (стр. 501).

Теорема 59. *Между всеми аффектами, относящимися к душе, поскольку она активна, нет никаких, кроме относящихся к удовольствию и желанию.* [...]

Схолия. [...] Думаю, что я изъяснил, таким образом, главнейшие аффекты и душевные колебания, происходящие из сложения трех первоначальных аффектов, именно желания, удовольствия (радости) и неудовольствия (печали), и показал их первые причины. Из сказанного ясно, что мы различным образом возбуждаемся внешними причинами и волнуемся, как волны моря, гонимые противоположными ветрами, не зная о нашем исходе и судьбе.

[...] Аффекты могут слагаться друг с другом столькими способами и отсюда может возникнуть столько новых видоизменений, что их невозможно определить никаким числом. [...]

ОПРЕДЕЛЕНИЕ АФФЕКТОВ

1. *Желание* есть самая сущность человека, поскольку она представляется определенной к какому-либо действию каким-либо данным ее состоянием. [...]

2. *Удовольствие* есть переход человека от меньшего совершенства к большему.

3. *Неудовольствие* есть переход человека от большего совершенства к меньшему (стр. 505—508).

6. *Любовь* есть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины. [...]

7. *Ненависть* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины (стр. 510).

44. *Честолюбие* есть чрезмерное желание славы. [...]

45. *Чревоугодие* есть неумеренное желание или любовь к пиршествам.

46. *Пьянство* есть неумеренное желание и любовь к вину.

47. *Скупость* есть неумеренное желание и любовь к богатствам.

48. *Разврат* есть также желание и любовь к половым сношениям. [...]

Аффект, называемый *страстью души,* есть смутная идея, в которой душа утверждает бо́льшую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим (стр. 518, 519).

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАБСТВЕ ИЛИ О СИЛАХ АФФЕКТОВ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Человеческое бессилие в укрощении и ограничении аффектов я называю *рабством.* Ибо человек, подверженный аффектам, уже не владеет сам собой, но находится в руках фортуны, и притом в такой степени, что он хотя и видит перед собой лучшее, однако принужден следовать худшему (стр. 521).

Итак, *совершенство и несовершенство* в действительности составляют только модусы мышления, именно понятия, обыкновенно образуемые нами путем сравнения друг с другом индивидуумов одного и того же вида или рода. По этой-то причине я и сказал выше (опр. 6, ч. II), что под реальностью и совершенством я разумею одно и то же. В самом деле, все индивидуумы природы мы относим обыкновенно к одному роду, называемому самым общим, именно к понятию сущего, которое обнимает собой абсолютно все индивидуумы природы. [...]

Что касается до *добра и зла,* то они [...] не показывают ничего положительного в вещах, если их рассматривать самих в себе, и составляют только модусы мышления, или понятия, образуемые нами путем сравнения вещей друг с другом. Ибо одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей и дурной, равно как и безразличной. Музыка, например, хороша для меланхолика, дурна для носящего траур, а для глухого она ни хороша, ни дурна. [...]

1. Под *добром* я понимаю то, что, как мы наверное знаем, для нас полезно.

2. Под *злом* же — то, что, как мы наверное знаем, препятствует нам обладать каким-либо добром. [...]

3. Я называю единичные вещи *случайными,* поскольку мы, обращая внимание на одну только их сущность, не находим ничего, что необходимо полагало бы их существование или необходимо исключало бы его.

4. Те же самые единичные вещи я называю *возможными,* поскольку мы, обращая внимание на причины, которыми они должны быть производимы, не знаем, определены ли последние к произведению этих вещей. [...]

АКСИОМА. В природе вещей нет ни одной отдельной вещи, могущественнее и сильнее которой не было бы никакой другой. Но для всякой данной вещи существует другая, более могущественная, которой первая может быть разрушена. [...]

Теорема 3. *Сила, с которой человек пребывает в своем существовании, ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин.* [...]

Корольлярий. Отсюда следует, что человек необходимо подвержен всегда пассивным состояниям, следует общему порядку природы, повинуется ему и приспособляется к нему, насколько того требует природа вещей.

Теорема 5. *Сила и возрастание всякого пассивного состояния и пребывание его в существовании определяются не способностью, в силу которой мы стремимся пребывать в своем существовании, но соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью.* [...]

Теорема 7. *Аффект может быть ограничен или уничтожен только противоположным и более сильным аффектом, чем аффект, подлежащий укрощению* (стр. 523—530).

Теорема 18. [...] **Схолия.** [...] Так как разум не требует ничего противного природе, то он требует, следовательно, чтобы каждый любил самого себя, искал для себя полезного, что действительно полезно, и стремился ко всему тому, что действительно ведет человека к боль-

шему совершенству, и вообще чтобы каждый, насколько это для него возможно, стремился сохранять свое существование. Это так же необходимо истинно, как то, что целое больше своей части (см. т. 4, ч. III). Далее, так как добродетель (по опр. 8) состоит не в чем ином, как в действовании по законам собственной природы, и так как всякий (по т. 7, ч. III) стремится сохранять свое существование лишь по законам своей собственной природы, то отсюда следует, во-первых, что основание добродетели составляет самое стремление сохранить собственное существование и что счастье состоит в том, что человек может сохранять его. Во-вторых, следует, что добродетели должно искать ради нее самой и что нет ничего лучше нее или полезнее для нас, ради чего должно было бы к ней стремиться. Наконец, в-третьих, следует, что самоубийцы бессильны духом и совершенно побеждаются внешними причинами, противными их природе.

[...] Вне нас существует многое, что для нас полезно и к чему вследствие этого должно стремиться. Из числа этого ничего нельзя придумать лучше того, что совершенно согласно с нашей природой. В самом деле, если, например, два индивидуума совершенно одной и той же природы соединяются друг с другом, то они составляют индивидуум вдвое сильнейший, чем каждый из них в отдельности. Поэтому для человека нет ничего полезнее человека; люди, говорю я, не могут желать для сохранения своего существования ничего лучшего, как того, чтобы все, таким образом, во всем согласовались друг с другом, чтобы души и тела всех составляли как бы одну душу и одно тело, чтобы все вместе, насколько возможно, стремились сохранять свое существование и все вместе искали бы общеполезного для всех. Отсюда следует, что люди, управляемые разумом, т. е. люди, ищущие собственной пользы по руководству разума, не чувствуют влечения ни к чему, чего не желали бы другим людям, а потому они справедливы, верны и честны (стр. 537—538).

Теорема 26. *Все, к чему мы стремимся вследствие разума* (Ratio), *есть не что иное, как познание; и душа, поскольку она руководствуется разумом, считает*

полезным для себя только то, что ведет к познанию (стр. 542).

Теорема 33. *Люди могут быть различны по своей природе постольку, поскольку они волнуются аффектами, составляющими пассивные состояния; в этом отношении даже один и тот же человек бывает изменчив и непостоянен* (стр. 546).

Теорема 35. *Люди лишь постольку всегда необходимо сходны между собой по своей природе, поскольку они живут по руководству разума* (Ratio). [...]

Корольларий 1. В природе вещей нет ничего единичного, что было бы для человека полезнее человека, живущего по руководству разума. [...]

Схолия. И самый опыт ежедневно свидетельствует истинность только что показанного нами столькими прекрасными примерами, что почти у всех сложилась пословица: человек человеку бог. Однако редко бывает, чтобы люди жили по руководству разума; напротив, все у них сложилось таким образом, что они большей частью бывают ненавистны и тягостны друг для друга. И тем не менее они едва ли могут вести одинокую жизнь, так что многим весьма нравится известное определение человека как животного общественного; и в действительности дело обстоит таким образом, что из общего сожития людей возникает гораздо более удобств, чем вреда. Поэтому пускай сатирики сколько хотят осмеивают дела человеческие, пускай проклинают их теологи, пускай меланхолики превозносят, елико возможно, жизнь первобытную и дикую, презирают людей и приходят в восторг от животных, — опыт все-таки будет говорить людям, что при взаимной помощи они гораздо легче могут удовлетворять свои нужды и только соединенными силами могут избегать опасностей, отовсюду им грозящих [...].

Теорема 37. *Всякий, следующий добродетели, желает другим того же блага, к которому сам стремится, и тем больше, чем большего познания бога достиг он.* [...]

Схолия 1. Кто вследствие одного только аффекта стремится к тому, чтобы другие любили то же, что и он любит, и жили по его желанию, тот действует лишь под влиянием страсти и поэтому будет ненавистен в особен-

ности тем, которым нравится другое и которые вследствие этого под влиянием такой же страсти стараются и стремятся, чтобы другие, наоборот, жили по-ихнему.

[...] Всякое желание и действие, причину которого мы составляем, поскольку мы имеем идею бога, иными словами, поскольку познаем его, я отношу *к благочестию* (religio). Желание же делать добро, зарождающееся в нас вследствие того, что мы живем по руководству разума, я называю *уважением к общему благу* (pietas). Далее, желание человека, живущего по руководству разума, соединить с собой узами дружбы других людей я называю *честностью, а честным* — то, что одобряют люди, живущие по руководству разума, и, наоборот, *постыдным* — что препятствует дружественным связям. [...]

Схолия 2. [...] Каждый существует по высшему праву природы, и, следовательно, каждый по высшему праву природы делает то, что вытекает из необходимости его природы. А потому каждый по высшему праву природы судит о том, что хорошо и что дурно, по-своему заботится о собственной пользе (см. т. 19 и 20), мстит за себя (см. кор. 2 т. 40, ч. III) и стремится сохранить то, что любит, и уничтожить, что ненавидит (см. т. 28, ч. III). Если бы люди жили по руководству разума, то каждый (по кор. 1. т. 35) обладал бы этим своим правом без всякого ущерба для других.

Но так как люди (по кор. т. 4) подвержены аффектам, далеко превосходящим способность или добродетель человека (по т. 6), то часто они влекутся в разные стороны (по т. 33) и бывают противны друг другу (по т. 34), нуждаясь между тем во взаимной помощи (по т. 35). Поэтому, для того чтобы люди могли жить согласно и служить друг другу на помощь, необходимо, чтобы они поступились своим естественным правом и обязались друг другу не делать ничего, что может служить во вред другому. Каким образом может произойти это, а именно чтобы люди, необходимо подверженные аффектам (по кор. т. 4), и притом непостоянные и изменчивые (по т. 33), могли заключить между собой обязательство и иметь друг к другу доверие, это ясно из т. 7 этой части и т. 39, ч. III, а именно из того, что

всякий аффект может быть ограничен только аффектом более сильным и противоположным ему и что каждый удерживается от нанесения вреда другому боязнью большего вреда для себя. При таком условии общество может утвердиться только в том случае, если оно присвоит себе право каждого мстить за себя и судить о том, что хорошо и что дурно. А потому оно должно иметь власть предписывать общий образ жизни и установлять законы, делая их твердыми не посредством разума, который (по сх. т. 17) ограничить аффекты не в состоянии, но путем угроз. Такое общество, зиждущееся на законах и власти самосохранения, называется *государством,* а люди, находящиеся под защитой его права, — *гражданами.*

Отсюда легко понять, что в естественном состоянии нет ничего, что было бы добром или злом по общему признанию, так как каждый, находящийся в естественном состоянии, заботится единственно о своей собственной пользе и по собственному усмотрению определяет, что добро и что зло, руководствуясь только своей пользой, и никакой закон не принуждает его повиноваться кому-либо другому, кроме самого себя. А потому в естественном состоянии нельзя представить себе *преступления*; оно возможно только в состоянии гражданском, где по общему согласию определяется, что хорошо и что дурно, и где каждый должен повиноваться государству. Таким образом, *преступление* есть не что иное, как неповиновение, наказываемое вследствие этого только по праву государственному; наоборот, повиновение ставится гражданину в *заслугу,* так как тем самым он признается достойным пользоваться удобствами государственной жизни. Далее, в естественном состоянии никто не является господином какой-либо вещи по общему признанию, и в природе нет ничего, про что можно было бы сказать, что оно есть собственность такого-то человека, а не другого; но все принадлежит всем, и вследствие этого в естественном состоянии нельзя представить никакого желания отдавать каждому ему принадлежащее или брать чужое, т. е. в естественном состоянии нет ничего, что можно было бы

назвать *справедливым или несправедливым* (стр. 548—554).

Теорема 40. *Что ведет людей к жизни общественной, иными словами, что заставляет людей жить согласно, то полезно и, наоборот, дурно то, что вносит в государство несогласие* (стр. 556).

Теорема 45. *Ненависть никогда не может быть хороша.* [...]

Схолия 2. [...] Конечно, только мрачное и печальное суеверие может препятствовать нам наслаждаться. В самом деле, почему более подобает утолять голод и жажду, чем прогонять меланхолию? [...] Чем большему удовольствию мы подвергаемся, тем к большему совершенству мы переходим, т. е. тем более мы становимся необходимым образом причастными божественной природе. Таким образом, дело мудреца пользоваться вещами и, насколько возможно, наслаждаться ими (но не до отвращения, ибо это уже не есть наслаждение). Мудрецу следует, говорю я, поддерживать и восстановлять себя умеренной и приятной пищей и питьем, а также благовониями, красотой зеленеющих растений, красивой одеждой, музыкой, играми и упражнениями, театром и другими подобными вещами, которыми каждый может пользоваться без всякого вреда другому. Ведь тело человеческое слагается из весьма многих частей различной природы, которые беспрестанно нуждаются в новом и разнообразном питании, для того чтобы все тело было одинаково способно ко всему, что может вытекать из его природы, и, следовательно, чтобы душа также была способна к совокупному постижению многих вещей. [...]

Теорема 46. *Живущий по руководству разума стремится, насколько возможно, воздавать другому за его ненависть, гнев, презрение к себе и т. д., напротив, любовью или великодушием* (стр. 558—560).

Теорема 57. [...] **Схолия.** [...] Законы природы обнимают собой общий естественный порядок, часть которого составляет человек. [...] Человеческие аффекты показывает если не человеческое могущество и искусство, то могущество и искусство природы не менее, чем многое другое, что привлекает наше внимание и в

созерцании чего мы находим удовольствие (стр. 566—568).

Теорема 66. [...] **Схолия.** [...] Человек, руководствующийся только аффектом или мнением, отличается от человека, руководствующегося разумом. Первый помимо своей воли делает то, чего совершенно не знает; второй следует только самому себе и делает только то, что он признает главнейшим в жизни и чего вследствие этого он всего более желает; поэтому первого я называю *рабом*, второго — *свободным* [...].

Теорема 67. *Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни* (стр. 575, 576).

Теорема 72. *Человек свободный никогда не действует лживо, но всегда честно.* [...]

Теорема 73. *Человек, руководствующийся разумом, является более свободным в государстве, где он живет сообразно с общими постановлениями, чем в одиночестве, где он повинуется только самому себе* (стр. 579).

ПРИБАВЛЕНИЕ

Сказанное мною в этой части о правильном образе жизни расположено не в таком порядке, чтобы все можно было обнять с одного взгляда; оно доказано мною разбросанно, сообразно с тем, как легче можно было вывести одно из другого. Поэтому я предположил здесь все это снова собрать и свести к главным пунктам. [...]

[...] **Гл. IV.** [...] Самое полезное в жизни — совершенствовать свое познание или разум, и в этом одном состоит высшее счастье или блаженство человека; ибо *блаженство* есть не что иное, как душевное удовлетворение, возникающее вследствие созерцательного (интуитивного) познания бога. Совершенствовать же свое познание — значит не что иное, как познавать бога, его атрибуты и действия, вытекающие из необходимости его природы. [...]

Гл. V. Поэтому нет *разумной жизни* без познания, и вещи хороши лишь постольку, поскольку они способствуют человеку наслаждаться духовной жизнью, состоящей *в познании*. И наоборот, только то, что препят-

ствует человеку совершенствовать свой разум и наслаждаться разумной жизнью, мы называем злом. [...]

Гл. XII. Всего полезнее для людей — соединиться друг с другом в своем *образе жизни* и вступить в такие связи, которые удобнее всего могли бы сделать из всех одного, и вообще людям всего полезнее делать то, что способствует укреплению дружбы. [...]

Гл. XIV. Вследствие этого хотя люди во всем поступают большей частью под влиянием страсти, однако из их *сообщества* вытекает гораздо более удобств, чем вреда. Поэтому лучше равнодушно переносить их обиды и прилагать свое старание к тому, что ведет к заключению согласия и дружбы. [...]

Гл. XX. Что касается *супружества,* то оно, конечно, согласно с разумом, если только стремление к половому совокуплению порождается не одним только внешним видом, но также и любовью к рождению детей и мудрому воспитанию их и, кроме того, если обоюдная любовь мужа и жены имеет своей причиной не одну только внешность, но в особенности свободу духа. [...]

Гл. XXVIII. [...] Для добывания [...] питательных средств едва ли было бы достаточно сил каждого отдельного человека, если бы люди не помогали друг другу. В сокращенном виде деньги представляют все вещи. Отсюда и произошло, что их образ обыкновенно всего более занимает душу черни, так как они едва ли могут вообразить себе какой-либо вид удовольствия без сопровождения идеи о деньгах как причины его. [...]

Гл. XXXII. [...] Человеческая способность весьма ограниченна, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин; а потому мы не имеем абсолютной возможности приспособлять внешние нам вещи к нашей пользе. Однако мы будем равнодушно переносить все, что выпадает на нашу долю, вопреки требованиям нашей пользы, если сознаем, что мы исполнили свой долг, что наша способность не простирается до того, чтобы мы могли избегнуть этого, и что мы составляем часть целой природы, порядку которой и следуем. Если мы ясно и отчетливо познаем это, то та наша часть, которая определяется как *познавательная способность,* т. е. лучшая наша часть, найдет в этом полное удовлетворе-

ние и будет стремиться пребывать в нем. Ибо, поскольку мы познаем, мы можем стремиться только к тому, что необходимо, и находить успокоение только в том, что истинно. А потому, поскольку мы познаем это правильно, такое стремление лучшей части нашей согласуется с порядком всей природы (стр. 581—587).

ЧАСТЬ ПЯТАЯ

О МОГУЩЕСТВЕ РАЗУМА ИЛИ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Перехожу, наконец, к другой части этики, предмет которой составляет *способ или путь, ведущий к свободе.* Таким образом, я буду говорить в ней *о могуществе разума* (Ratio) и покажу, какова его сила над аффектами и затем в чем состоит *свобода* или *блаженство души;* мы увидим из этого, насколько мудрый могущественнее невежды. До того же, каким образом и каким путем должен быть разум (Intellectus) совершенствуем и затем какие заботы должно прилагать к телу, дабы оно могло правильно совершать свои отправления, здесь нет дела, ибо первое составляет предмет *логики,* второе — *медицины.*

Итак, я буду говорить здесь, как уже сказал, единственно о могуществе души или разума, и прежде всего покажу, какова и сколь велика его власть в ограничении и обуздании аффектов. Мы показали уже, что эта власть не безусловна. Хотя стоики и думали, что аффекты абсолютно зависят от нашей воли и что мы можем безгранично управлять ими, однако опыт, вопиющий против этого, заставил их сознаться вопреки своим принципам, что для ограничения и обуздания аффектов требуется немалый навык и старание (стр. 588).

Итак, так как могущество души, как я выше показал, определяется одной только ее познавательной способностью, то только в одном познании найдем мы средства против аффектов, которые, как я думаю, все знают по опыту, но не делают над ними тщательных наблю-

дений и не видят их отчетливо, и из этого познания мы выведем все, что относится к блаженству души. [...]

Теорема 1. *Телесные состояния или образы вещей располагаются в теле точно в таком же порядке и связи, в каком в душе располагаются представления и идеи вещей.* [...]

Теорема 3. *Аффект, составляющий пассивное состояние, перестает быть им, как скоро мы образуем ясную и отчетливую идею его.* [...]

Теорема 4. *Нет ни одного телесного состояния, о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления.* [...]

Схолия. [...] Всякий обладает способностью ясно и отчетливо познавать себя и свои аффекты если не абсолютно, то по крайней мере отчасти, а следовательно, и достигать меньшего страдания от них. [...] Должно заботиться о том, чтобы самый аффект был отделен от представления внешней причины и соединен с представлениями истинными. [...] Влечения или желания, обыкновенно возникающие из подобных аффектов, не будут чрезмерными. Ибо прежде всего должно заметить, что одно и то же влечение делает человека и активным и пассивным. [...]

Теорема 6. *Поскольку душа познает вещи как необходимые, она имеет тем бо́льшую власть над аффектами, иными словами, тем менее страдает от них.* [...]

Схолия. Чем больше это познание (именно, что все вещи необходимы) простирается на единичные вещи, которые мы воображаем отчетливее и живее, тем больше бывает эта власть души над аффектами, что свидетельствует также и опыт. В самом деле, мы видим, что неудовольствие вследствие потери какого-либо блага утихает, как скоро человек, потерявший его, видит, что это благо никоим образом не могло быть сохранено (стр. 591—595).

Теорема 10. *Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума* (intellectus) (стр. 597).

Теорема 19. *Кто любит бога, тот не может не стремиться, чтобы и бог в свою очередь любил его.* [...]

Теорема 20. [...] **Схолия.** [...] Эта любовь к богу есть из всех аффектов самый постоянный и, поскольку он относится к телу, может уничтожиться только вместе с самим телом. [...]

Таким образом, из сказанного мы легко можем себе представить, какую силу имеет над аффектами ясное и отчетливое познание, и в особенности тот третий род его (о котором см. сх. т. 47, ч. II), основание которого составляет самое познание бога. Это понятие если и не совершенно уничтожает аффекты, составляющие пассивные состояния (см. т. 3 со сх. т. 4), то по крайней мере достигает того, что они составляют наименьшую часть души (см. т. 14). Далее, оно рождает любовь к вещи неизменной и вечной (см. т. 15), которой мы в действительности обладаем (см. т. 45, ч. II), вследствие чего эта любовь не может быть запятнана никакими пороками, присущими обыкновенной любви; но, наоборот, может (по т. 15) возрастать все более и более, занять наибольшую часть души (по т. 16) и оказать на нее широкое воздействие. [...]

Теорема 21. *Душа может воображать и вспоминать о вещах прошедших, только пока продолжает существовать ее тело.* [...]

Теорема 23. *Человеческая душа не может совершенно уничтожиться вместе с телом, но от нее остается нечто вечное.* [...]

Теорема 24. *Чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем бога.* [...]

Теорема 25. *Высшее стремление души и высшая ее добродетель состоят в познании вещей по третьему роду познания.* [...]

Теорема 28. *Стремление или желание познавать вещи по третьему способу не может возникать из первого рода познания, из второго же рода возникнуть может.*

Доказательство. [...] Ясные и отчетливые идеи наши, или такие идеи, которые относятся к третьему роду познания (см. сх. 2 т. 40, ч. II), не могут вытекать из идей искаженных и смутных, относящихся (по той же

сх.) к первому роду познания, но только из идеи адекватных, иными словами (по той же сх.), из второго и третьего рода познания. [...]

Теорема 29. [...] **Схолия.** Мы представляем вещи как действительные (актуальные) двумя способами: или представляя их существование с отношением к известному времени и месту, или представляя их содержащимися в боге и вытекающими из необходимости божественной природы. Вещи, которые мы представляем истинными или реальными по этому второму способу, мы представляем под формой вечности, и их идеи обнимают вечную и бесконечную сущность бога, как мы показали это в т. 45, ч. II (см. также ее схолию).

Теорема 30. *Душа наша, поскольку она познает себя и свое тело под формой вечности, необходимо обладает познанием бога и знает, что она существует в боге и через бога представляется.* [...]

Теорема 32. *Все, что мы познаем по третьему роду познания, доставляет нам удовольствие, и притом сопровождаемое идеей о боге как его причиной.* [...]

Королларий. Из третьего рода познания возникает необходимо *познавательная любовь к богу* (amor Dei intellectualis). [...]

Теорема 34. *Душа подвержена аффектам, относящимся к пассивным состояниям, только пока продолжает существовать тело.* [...]

Королларий. Отсюда следует, что, кроме познавательной любви, никакая другая любовь не вечна.

Схолия. Если мы обратим внимание на обычное мнение людей, то найдем, что хотя они и сознают вечность своей души, однако смешивают ее с временным продолжением и приписывают ее воображению или памяти, которые, как они думают, остаются и после смерти. [...]

Теорема 36. *Познавательная любовь души к богу есть самая любовь бога, которой бог любит самого себя не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой под формой вечности, т. е. познавательная любовь души к богу составляет часть бесконечной любви, которой бог любит самого себя.* [...]

Теорема 38. *Чем больше вещей познает душа по второму и третьему роду познания, тем менее она страдает от дурных аффектов и тем менее боится смерти.* [...]

Теорема 39. *Имеющий тело, способное к весьма многим действиям, имеет душу, наибольшая часть которой вечна.* [...]

Теорема 40. [...] **Королларий.** [...] *Та часть души, которая остается, какова бы ни была она по своей величине,* совершеннее другой части. Ибо вечная часть души (по т. 23 и т. 29) есть разум, в силу одного которого мы называемся действующими (по т. 3, ч. III); та же часть, которая, как мы показали, погибает, есть воображение (по т. 21), благодаря которому мы называемся страдательными (по т. 3, ч. III, и общ. опр. аффектов). [...]

Теорема 41. *Хотя бы мы и не знали, что душа наша вечна, однако уважение к общему благу, благочестие и вообще все, относящееся, как мы показали в четвертой части, к мужеству и великодушию, мы все-таки считали бы за главное.* [...]

Схолия. Обыкновенно, по-видимому, существует иное убеждение. Большей частью люди думают, кажется, что они свободны лишь постольку, поскольку им позволено повиноваться своим страстям, а будучи принуждены жить по предписанию божественного закона, они думают, что поступаются своим правом. Таким образом, уважение к общему благу, благочестие и вообще все, что относится к твердости духа, они считают бременем, от которого после смерти они надеются избавиться и получить награду за свое рабство, именно — за свое уважение к общему благу и благочестие. Впрочем, жить по предписанию божественного закона, поскольку это позволяют им их немощь и душевное бессилие, их заставляет не одна только эта надежда, но также и главным образом страх подвергнуться после смерти тяжким наказаниям. И если бы в людях не жили эта надежда и страх, если бы, наоборот, они верили, что души погибают вместе с телом и что для несчастных, сокрушенных бременем уважения к общему благу, нет другой жизни, они стали бы жить по своему нраву и предпочли действовать во всем под

влиянием страсти и повиноваться скорее счастью, чем самим себе. [...]

Теорема 42. *Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель; и мы наслаждаемся им не потому, что обуздываем свои страсти, но, наоборот, вследствие того что мы наслаждаемся им, мы в состоянии обуздывать свои страсти.* [...]

Схолия. [...] Из сказанного становится ясно, насколько мудрый сильнее и могущественнее невежды, действующего единственно под влиянием страсти. [...] Мудрый, как таковой, едва ли подвергается какому-либо душевному волнению; познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, бога и вещи, он никогда не прекращает своего существования, но всегда обладает истинным душевным удовлетворением. Если же путь, который, как я показал, ведет к этому, и кажется весьма трудным, однако все же его можно найти. Да он и должен быть трудным, ибо его так редко находят. В самом деле, если бы спасение было у всех под руками и могло бы быть найдено без особенного труда, то как же могли бы почти все пренебрегать им? Но все прекрасное так же трудно, как и редко (стр. 602—618).

БОГОСЛОВСКО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ

ПРЕДИСЛОВИЕ

[...] Страх есть причина, благодаря которой суеверие возникает, сохраняется и поддерживается. [...] Люди порабощаются суевериям, только пока продолжается страх, [...] все то, что когда-либо почиталось из ложного благочестия, ничего, кроме фантазий и бреда подавленной и робкой души, не представляло [...].

[...] Высшая тайна монархического правления и величайший его интерес заключаются в том, чтобы держать людей в обмане, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии, дабы люди сражались за свое порабощение, как за свое благополучие, и считали не постыдным, но в высшей степени почетным не щадить живота и крови ради тщеславия одного какого-нибудь человека. [...] Нам выпало на долю это редкое счастье — жить в государстве, где каждому предоставлена полная свобода суждения и каждому разрешается поклоняться богу по своему разумению, где милее и драгоценнее свободы ничего не признают, [...] я думаю, сделаю приятное и небесполезное дело, если покажу, что эта свобода

не только может быть допущена без вреда для благочестия и спокойствия государства, но что скорее ее уничтожение означало бы уничтожение самого спокойствия государства и благочестия. И это самое главное, что я решил доказать в этом трактате.

[...] От прежней религии ничего не осталось, кроме внешнего культа (да и он, кажется, воздается толпой богу более из раболепства, чем из благоговения), и вера теперь стала не чем иным, как легковерием и предрассудками. И какими предрассудками! Такими, которые превращают людей из разумных существ в скотов, так как совершенно препятствуют пользоваться каждому своим свободным суждением и распознавать истину от лжи, и которые будто нарочно, по-видимому, придуманы для окончательного погашения света разума.

[...] Я вполне убедился, что Писание оставляет разум совершенно свободным и что оно с философией ничего общего не имеет, но что как одно, так и другая опираются на свою собственную пяту. [...] Предмет откровенного познания есть не что иное, как повиновение, [...] оно совершенно отличается от естественного познания как предметом, так и основаниями и средствами и ничего с ним общего не имеет, [...] как то, так и другое владеет своею областью, не предъявляя никакого возражения друг другу, и ни одно из них не должно быть в подчинении у другого. [...] Так как никто не в состоянии отказаться от своей власти на самозащиту настолько, чтобы перестать быть человеком, то я заключаю отсюда, что никто не может быть совершенно лишен своего естественного права, но что подданные как бы по праву природы удерживают нечто, чего от них нельзя отнять без большой опасности для государства, и оно поэтому либо молча им предоставляется, либо об этом ясно договариваются с теми, в чьих руках находится власть. [...] Показываю, что обладатели верховной власти суть защитники и толкователи не только права гражданского, но и церковного и что только они имеют право решать, что справедливо, что несправедливо, что благочестиво, что нечестиво; и наконец, заключаю, что они наилучшим образом могут удерживать это право и сохранять господство, не подвергаясь опасности, если только каждому дозволяется думать то, что он хочет, и говорить то, что он думает.

Вот все, читатель-философ, что я предлагаю тебе здесь на рассмотрение [...]. Остальным же я не хочу рекомендовать этот трактат, ибо у меня нет никаких оснований надеяться, что он может понравиться им в каком-либо отношении; я ведь знаю, как упорно держатся в душе те предрассудки, которым дух предался под видом благочестия; знаю также, что избавить толпу от суеверия так же невозможно, как и от страха; наконец, знаю, что постоянство толпы заключается в упорстве и что она в выражении похвалы или порицания не руководится разумом, но увлекается страстью. Поэтому толпу и всех тех, кто подвержен таким же аффектам, как она, я не приглашаю к чтению этого труда; я даже предпочел бы, чтобы они совсем

не обратили внимания на эту книгу, нежели были бы огорчены ею, толкуя ее превратно, как это они обыкновенно делают. Ибо пользы они себе нисколько не принесут, а между тем повредят другим, которые философствовали бы свободнее, если бы им не мешала единственная мысль, что разум должен быть служанкой богословия; последним, я надеюсь, это сочинение будет весьма полезно (стр. 7—16).

[*Из гл. III*]. Под управлением бога я понимаю известный незыблемый и неизменный порядок природы, или сцепление естественных вещей. [...] Всеобщие законы природы, по которым все совершается и определяется, суть только вечные решения бога, заключающие в себе всегда вечную истину и необходимость. Следовательно, говорим ли мы, что все происходит по законам природы или что все устраивается по решению и управлению божьему, мы говорим одно и то же (стр. 49).

[*Из гл. IV*]. Слово «закон», взятое в абсолютном смысле, означает то, что заставляет каждого индивидуума — всех или нескольких, принадлежащих к одному и тому же виду, — действовать одним и тем же известным и определенным образом; а это зависит или от естественной необходимости, или от людского соизволения. Закон, зависящий от естественной необходимости, есть тот, который необходимо следует из самой природы или определения вещи; закон же, зависящий от людского соизволения и называемый удачнее правом, есть тот, который люди предписывают себе и другим, чтобы безопаснее и удобнее жить или по другим причинам. Например, то, что все тела, сталкиваясь с другими, меньшими [телами], теряют в своем движении столько, сколько сообщают его другим, есть всеобщий закон всех тел, вытекающий из необходимости природы. Точно так же и то, что человек, когда вспоминает о какой-нибудь вещи, тотчас вспоминает и другую, которая похожа на нее или от которой он получил восприятие в одно время с первой, есть закон, необходимо вытекающий из человеческой природы. [...] Так как истинная цель законов обыкновенно ясна только для немногих и большинство людей почти не способно понять ее и живет, менее всего согласуясь с разумом, то поэтому законодатели, чтобы одинаково сдерживать всех, мудро поставили другую цель, весьма отличную от той, которая необходимо следует из природы законов, именно: они пообещали поборникам законов то, что толпа больше всего любит, и, наоборот, пригрозили нарушителям их тем, чего она больше всего боится; этим они старались сдержать толпу, точно лошадь уздой, насколько это возможно (стр. 62, 63).

[*Из гл. V*]. Общество весьма полезно и в высшей степени необходимо не только для того, чтобы обезопасить жизнь от врагов, но и для сбережения многих вещей. В самом деле, если бы люди не желали оказывать взаимопомощь друг другу, то им не хватило бы ни умения, ни времени поддерживать и сохранять себя, насколько это возможно. Ведь не все одинаково ко всему способны и не каждый был бы в состоянии приготовить себе то, в чем он один больше всего нуждается. Сил и времени,

говорю, ни у кого не хватило бы, если бы он один должен был пахать, сеять, жать, молоть, варить, ткать, шить и делать многое другое для поддержания жизни. Не говорю уже об искусствах и науках, которые также в высшей степени необходимы для совершенства человеческой природы и для ее блаженства. Ведь мы видим, что люди, живущие варварами без гражданственности, ведут жалкую и почти скотскую жизнь, однако они и то немногое, жалкое и грубое, что есть у них, не приготовляют себе без взаимной помощи, какова бы она ни была. Теперь, если бы люди от природы так были созданы, что они ничего не желали бы, кроме того, на что им указывает истинный разум, то общество, конечно, не нуждалось бы ни в каких законах, но, безусловно, довольствовалось бы обучением людей истинным правилам морали, дабы люди совершенно добровольно и от всей души делали то, что истинно полезно. Но человеческая природа устроена совсем иначе. Все, конечно, отыскивают свою пользу, но домогаются вещей и считают их полезными отнюдь не вследствие голоса здравого рассудка, но большей частью по увлечению, вследствие только страсти и душевных аффектов (которые нисколько не считаются ни с будущим, ни с другими вещами). Поэтому ни одно общество не может существовать без власти и силы, а следовательно, и без законов, умеряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы людей (стр. 78, 79).

[...] Так как для вывода положений из одних рассудочных понятий весьма часто требуется длинная цепь понятий и, кроме того, еще величайшая осторожность, острота ума и весьма большое самообладание, — а все это редко встречается у людей, — то поэтому люди предпочитают учиться из опыта, нежели выводить все свои понятия из немногих аксиом и связывать их одно с другим. Отсюда следует, что если кто-нибудь желает научить целую нацию, не говоря уже про весь род человеческий, какому-нибудь учению и во всем быть понятым всеми, то он обязан свое положение подкреплять только опытом, а свои основания и определения вещей, подлежащих изучению, приспособлять главным образом к пониманию простонародья, составляющего самую большую часть человеческого рода, а не нанизывать их и не давать определений сообразно тому, как они служат для лучшей связи оснований. Иначе он напишет только для ученых, т. е. его можно будет понять весьма немногим людям. Стало быть, так как все Священное писание было открыто сперва на пользу целого народа, а потом всего человеческого рода, то содержание Писания необходимо должно было как можно более приспособляться к пониманию простого народа и подкрепляться только опытом. Изложим дело яснее. То, что составляет предмет только умозрения и чему Писание хочет научить, заключается главным образом в следующем, именно: есть бог, или существо, которое все сделало, всем в высшей степени мудро управляет и все поддерживает, которое весьма много заботится о людях, именно о тех, которые живут благочестиво и честно, остальных же подвергает многим

наказаниям и отделяет от добрых. И Писание доказывает это только опытом, т. е. теми историями, которые оно рассказывает; и оно не дает никаких определений этих вещей, но все слова и рассуждения приспособляет к пониманию простого народа. [...] Из только что показанного весьма ясно следует, что знание исторических рассказов и вера в них весьма необходимы толпе, способность которой к ясному и отчетливому пониманию вещей незначительна (стр. 83, 84).

[*Из гл. VI*]. Необыкновенные дела природы толпа называет чудесами, или делами бога, и она отчасти из набожности, отчасти из желания противоречия тем, кто разрабатывает естественные науки, не желает знать о естественных причинах вещей и жаждет слышать только о том, в чем она больше всего несведуща и чему вследствие этого больше всего удивляется; а это происходит оттого, что она может почитать бога и относить все к его господству и воле не на ином каком основании, как только устраняя естественные причины и представляя себе вещи вне порядка природы, и потому, что она удивляется более мощи божьей, только пока представляет себе мощь природы, как бы покоренной богом. [...] Чего только не припишет себе глупость толпы, не имеющей никакого здравого понятия ни о природе, ни о боге, смешивающей решения бога с решениями людей и, наконец, воображающей природу до того ограниченной, что думает, будто человек составляет самую главную ее часть!

[...] Я покажу: 1) что ничто не совершается вопреки природе, но что она сохраняет вечный, прочный и неизменный порядок и заодно что́ должно разуметь под чудом; 2) что мы из чудес не можем познать ни сущности, ни существования, а следовательно, ни промысла божьего, но что все это гораздо лучше понимается из прочного и неизменного порядка природы; 3) на нескольких примерах ,из Писания покажу, что Писание под решениями и велениями бога, а следовательно, и под промыслом разумеет не что иное, как самый порядок природы, необходимо вытекающий из ее вечных законов. [...] (Здесь я разумею под природой не одну материю и ее состояния, но кроме материи и иное бесконечное) (стр. 88, 89).

[...] Чудо, будет ли оно противо- или сверхъестественно, есть чистый абсурд (стр. 94).

[*Из гл. XI*]. Оттого, что апостолы создавали религию на разных основаниях, произошли многие споры и ереси, которые уже со времен апостольских непрестанно терзали церковь и, конечно, будут вечно терзать, пока наконец религия когда-нибудь не отделится от философских умозрений и не сведется к очень немногим и самым простым догматам, каким Христос научил своих учеников (стр. 169).

[*Из гл. XIV*]. Между верой, или богословием, и философией нет никакой связи или никакого родства; этого никто не может не увидеть, кто узнал и цель, и основания этих двух сил, различающихся, конечно, во всех смыслах. Ведь цель философии есть только истина, вера же, как мы обстоятельно показали,

только повиновение и благочестие. Затем, основания философии суть общие понятия, и сама она должна заимствоваться только из природы; основания же веры суть история и язык, а заимствовать ее должно только из Писания и откровения (стр. 192).

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ

ГЛАВА I

ВВЕДЕНИЕ

§ 4. Итак, мысленно обращаясь к политике, я не имел в виду высказать что-либо новое или неслыханное, но лишь доказать верными и неоспоримыми доводами или вывести из самого строя человеческой природы то, что наилучшим образом согласуется с практикой. И для того чтобы относящееся к этой науке исследовать с тою же свободой духа, с какой мы относимся обыкновенно к предметам математики, я постоянно старался не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать. И потому я рассматривал человеческие аффекты, как-то: любовь, ненависть, гнев, зависть, честолюбие, сострадание и прочие движения души — не как пороки человеческой природы, а как свойства, присущие ей так же, как природе воздуха свойственны тепло, холод, непогода, гром и все прочее в том же роде [...].

§ 7. И наконец, так как все люди — как варвары, так и цивилизованные — повсюду находятся в общении и образуют некоторое гражданское состояние, то ясно, что причин и естественных основ государства следует искать не в указаниях разума, но выводить из общей природы или строя людей. Это я и решил сделать в следующей главе.

ГЛАВА II

О ЕСТЕСТВЕННОМ ПРАВЕ

§ 4. Итак, под *правом природы* я понимаю законы или правила, согласно которым все совершается, т. е. самую мощь природы. И потому естественное право всей природы и, следовательно, каждого индивидуума простирается столь далеко, сколь далеко простирается их мощь. Значит, все то, что каждый человек совершает по законам своей природы, он совершает по высшему праву природы и имеет в отношении природы столько права, какой мощью обладает.

§ 5. Если бы с человеческой природой дело обстояло таким образом, что люди жили бы по предписанию разума и не уклонялись бы в сторону, то право природы, поскольку оно рассматривается как свойственное человеческому роду, определялось бы одной мощью разума. Но люди скорее следуют руко-

водству слепого желания, чем разума; и потому *естественная мощь, или право людей*, должна определяться не разумом, но тем влечением, которое определяет их к действию и которым они стремятся сохранить себя. Я признаю, конечно, что те желания, которые возникают не из разума, суть не столько деятельные состояния человека, сколько страдательные. Но так как мы говорим здесь о совокупной мощи природы, или праве, то с этой точки зрения мы не можем признать никакой разницы между желаниями, возникающими из разума, и желаниями, возникающими из других причин; ибо как те, так и другие суть действия природы и выражают ту естественную силу, которой человек стремится утвердиться в своем бытии. Ведь человек — мудр ли он или невежествен — есть часть природы, и все то, чем каждый определяется к действию, должно быть отнесено к мощи природы, поскольку именно она может быть определена природой того или другого человека. Ибо человек — все равно, руководствуется ли он разумом или одним только желанием, — действует исключительно лишь по законам и правилам природы, т. е. (согласно § 4 наст. гл.) по естественному праву.

§ 6. Большинство же убеждено в том, что невежды скорее нарушают порядок природы, чем ему следуют, и что люди в природе являются как бы государством в государстве. Ибо, по их мнению, дух не создается какими-либо естественными причинами, но творится непосредственно богом и настолько независим от остальных вещей, что имеет абсолютную власть самоопределения и надлежащего пользования разумом. Но опыт с полной убедительностью учит нас тому, что не более в нашей власти иметь здоровый дух, чем здоровое тело. [...]

§ 8. Итак, мы заключаем, что не во власти каждого человека всегда пользоваться своим разумом и быть на самой вершине человеческой свободы; и однако же, каждый стремится, поскольку это зависит от него, сохранить свое бытие, и чего бы каждый — все равно мудрец ли он или невежда — ни добивался и ни делал, он добивается и делает по высшему праву природы (ибо каждый человек имеет столько права, сколько мощи). Отсюда следует, что право, или строй природы, под которым все люди рождаются и большею частью живут, не запрещает ничего, кроме того, чего никто не хочет и никто не может: ни распрей, ни ненависти, ни гнева, ни хитростей, и ни одно влечение не идет вразрез с ним. И не удивительно. Ведь природа подчинена не законам человеческого разума, которые имеют в виду лишь сохранение и истинную пользу людей, но бесконечному числу других, сообразующихся с вечным порядком всей природы (человек есть ее частица), одной необходимостью которого все индивидуумы определяются известным образом к существованию и действованию. Поэтому если нам что-либо в природе представляется смешным, нелепым или дурным, то это происходит оттого, что мы знаем вещи лишь отчасти и остаемся по большей части в неведении относительно порядка и связи всей природы, и оттого, что нам хочется, что-

бы все направлялось по предписанию нашего разума; в то время как то, что разум объявляет злом, есть зло не в отношении порядка и законов всеобщей природы, но лишь в отношении законов одной нашей природы (стр. 285—294).

ГЛАВА III
О ПРАВЕ ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ

§ 7. Здесь, во-первых, нужно принять во внимание, что как в естественном состоянии [...] наиболее мощным и наиболее своеправным будет тот человек, который руководится разумом, так и то государство будет наиболее мощным и наиболее своеправным, которое зиждется на разуме и направляется им. Ибо право государства определяется мощью народа, руководимого как бы единым духом. Но такое единение душ может быть мыслимо только в том случае, если государство будет более всего стремиться к тому, что здравый разум признает полезным для всех людей (стр. 299, 302).

ГЛАВА V
О НАИЛУЧШЕМ СОСТОЯНИИ ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ

§ 2. Каково же наилучшее состояние каждой формы верховной власти, легко познается из цели *гражданского состояния*: она есть не что иное, как мир и безопасность жизни. И потому та верховная власть является наилучшей, при которой люди проводят жизнь в согласии и когда ее права блюдутся нерушимо. Ибо несомненно, что восстания, войны, презрение или нарушение законов следует приписывать не столько злобности подданных, сколько дурному состоянию верховной власти. Ибо люди не рождаются гражданами, но становятся. [...]

§ 5. [...] Когда мы говорим, что та верховная власть является наилучшей, при которой люди проводят жизнь согласно, то разумеем жизнь человеческую, которая определяется не только кровообращением и другими функциями, свойственными всем животным, но преимущественно разумом, истинной добродетелью и жизнью духа.

ГЛАВА VI
О МОНАРХИИ

§ 1. Люди, как мы сказали, более руководствуются аффектом, нежели разумом. Отсюда следует, что по естественному ходу вещей люди приходят к согласию и желают быть руководимыми как бы единым духом вследствие руководства не разума, но какого-нибудь общего аффекта, будет ли это [...] общая надежда, или страх, или желание отомстить за общую обиду. Но так как страх одиночества присущ всем людям, ибо в одиночестве никто не обладает силами, достаточными для

самозащиты и для снискания всего необходимого к жизни, то люди, следовательно, по природе стремятся к гражданскому состоянию и не может случиться, чтобы люди когда-нибудь совершенно из него вышли (стр. 311—314).

ВИШОВАТЫЙ

Анджей Вишоватый (1608—1678) — польский философ и теолог, один из главных представителей поздней формации так называемых «польских братьев» (одна из разновидностей неоариан) — религиозно-философской группировки, возникшей в 70-х годах XVI в. среди польских кальвинистов. В 1658 г. постановлением сейма «польские братья» были изгнаны из Польши и сконцентрировались главным образом в Нидерландах, где в ту эпоху существовала наибольшая веротерпимость. Вишоватый, обосновавшийся в Амстердаме, хорошо знакомый с учениями Гассенди и Галилея, написал здесь ряд полемических сочинений. Важнейшее из них — «О религии, согласной с разумом, или Об использовании суда разума в спорах, как теологических, так равно и религиозных» (на латинском языке) — опубликовано после смерти автора в Амстердаме в 1685 г. В настоящем томе отрывки из этого произведения в переводе И. С. Нарского (с польского перевода, сверенного с латинским оригиналом) перепечатываются с издания: «Польские мыслители эпохи Возрождения». М., 1960.

О РЕЛИГИИ, СОГЛАСНОЙ С РАЗУМОМ, ИЛИ ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ СУДА РАЗУМА В СПОРАХ, КАК ТЕОЛОГИЧЕСКИХ, ТАК РАВНО И РЕЛИГИОЗНЫХ

[...] Знание истины божьей, а особливо служащей спасению в соединении с набожностью составляет великое благо рода человеческого, и потому надлежит стремиться к ней с великим усердием, дабы мы, как слепцы, блуждающие в потемках, начав с ошибок умственных, не были ввергнуты затем в ошибки моральные, а так могло бы получиться очень легко. И кроме того, опыт учит, что люди, которые способствуют ложным мнениям в делах религии, осуждают без колебаний как еретиков тех, кто иного, чем они сами, мнения, терзают их и мучают, а когда уже привыкнут верить вопреки разуму, тогда и в иных делах привыкают поступать вопреки оному.

Но когда речь заходит о познании истины в спорах, касающихся веры божеской и религии, то сразу же разгорается великий спор о том, кто и каким способом может разрешить эти споры. Воистину Бог, наилучший и величайший, есть, без сомнения, наивысший судья, возражать которому невозможно; однако ныне он своею особою, как и сын его единородный, по-

ставленный им судьею над живыми и мертвыми, не вещает о своем особенном решении спорящим сторонам. Слово же божье, оставленное в Писании, не есть судья в собственном значении, ибо оно есть норма, согласно которой кто-то должен судить. Также и закон не судит сам, строго говоря, но согласно закону кто-то о чем-либо вершит суд.

И потому, видно, иначе и невозможно познать истину и истинное значение слова божьего, или Св. писания, в вопросах веры или религии, как только при помощи одного из следующих трех способов, а именно: либо при помощи авторитета церкви и ее видимой главы земной, т. е. папы римского или собора, как хотят паписты, которые зовут себя римскими католиками; либо на основе того, что укажет дух святый сердцам избранных, как считает большинство протестантов, которые желают, чтобы их называли евангелистами или же реформатами, а им подобны те, которых зовут восторженными и квакерами; или же, наконец, при помощи суда здравого разума, который в каждом человеке толкует слово божье надлежащим образом, как считают еще другие христиане [1]. [...]

Если бы речь шла об определении веры, о которой здесь говорим, то она не что иное, как полное признание божественного свидетельства. Как бы то ни было, ученые часто определяют веру попросту как признание или убеждение. Если, однако, это признание должно быть полным, то нужно, чтобы кто-либо не только признал и с убеждением утверждал, что те слова, которые провозглашают и признания которых ищут, суть поистине божеские, но также чтобы кроме звучания слов, проникающих в его ухо, он познал бы также, хотя бы частично, значение и смысл выражений и понял бы заключенное в словах содержание, с которым он должен согласиться. Поскольку не желают того, чего не знают, то также, собственно, невозможно признавать вещи, которые не полностью познаны, не осмыслены или не поняты внутренним чувством. Прежде всего, если дело касается выражений, надлежит познать либо понять умом, каковы они и что они значат, а потом только признать, что они суть истинны (слепое признание не есть настоящее и в подлинном смысле слова признание). [...] Разум, далее, нужен вере, ибо без разума не может наступить признание или собственно вера. Ведь никто не может верить никому и ничему и ни во что без убеждения; и вообще нельзя никому ничего объяснить без помощи разума и интеллекта (принуждение его к согласию при помощи аргументов и есть убеждение). Кто утверждает, что верит во что-либо, чего совсем не понимает, тот не знает, что значит верить, и сам не отдает себе отчета, во что верит, и вследствие того не верит собственно, но только лишь воображает. [...]

Каждому созданию дал бог свои прирожденные органы, выполняющие определенные действия и функции. Как око есть орудие, служащее для созерцания вещей телесных, залитых светом и окрашенных, ухо — для восприятия звуков, нос — для

познания запахов, нёбо — для ощущения вкуса, а руки — для хватания, так и разум есть орудие, данное от бога разумному животному — человеку, дабы, словно внутреннее око, зрил истину или свет разума, распознавал ее и отличал от лжи, так чтобы некоторым образом схватывал бы ее, словно рукой духовной, которая хватает оружие, умело и точно метает снаряды духовные, которые в изобилии доставляются словом божьим для обороны теологической истины и одоления лжи. Желать, стало быть, без помощи разума понять истину и защищать ее — такая же самая нелепица, как и желать без очей или зажмуривши их видеть и различать цвета, без ушей или заткнувши их слышать, без руки хватать или же метать снаряды. И если кто-либо, который сказал бы, что очи должны читать только человеческие сочинения, светские, но не святые, а уши должны слушать слова только мирские, а не божеские, также справедливо был бы признан лишенным разума, так точно же лишен разума тот, кто полагает, что ум человеческий, или разум, надлежит употреблять лишь для познания вещей естественных или человеческих, а не также в делах теологических и к религии относящихся. Воистину дивно, что люди, которые суть творения разумные и которые в чем-либо ином наслаждаются разумом как великолепным даром бога и пользуются им в вещах менее потребных, в этих, более необходимых, вещах не желают его использовать и по своей воле замыкают очи ума, как только им приходится взирать на вещи божественные. [...]

Усвоенные разумом всеобщие очевидные истины и общие понятия истинны повсюду.

Такими очевидными истинами являются: не может быть, чтобы одно и то же одновременно было и не было или чтобы противоречащие друг другу суждения были вместе истинны. Или же: то, что содержит в себе противоречие, безусловно, невозможно ни для какой силы.

Единство — это то, что в себе неделимо. Отсюда то, о чем высказываются, что оно едино, но которое существует в одно и то же время способом не единообразным, но в себе различным, есть не единство, но множество.

Одному бытию принадлежит в одно и то же время одно только цельное существование, а одной субстанции — одно только бытие. [...]

Целое больше какой-либо своей части.

Одна часть не есть целое. [...]

Все, что случается, имеет действующую причину.

Ничто не случается само по себе.

Причина есть начало, силой которого существует вещь или которое дает ей бытие.

Действующая причина есть та, через которую вещь становится. Каждый отец есть действующая причина своего сына.

Личность, происходящая от другой, не есть бог наивысший [2].

Все, что имеет некое свое начало или происхождение, само не есть первоначало или первопричина, но вызвано и произведено. [...]

Что существует и сохраняется уже в полноте и совершенстве, то уже не возникает наново и не порождается.

Вечное, которое от века всегда было и неизменно продолжается, не родится. Поэтому тот, кто есть бог наивысший, не родится с точки зрения своей божественности.

Всякое рождение имеет какое-либо начало своего существования.

Каждая личность, которая есть ближайшая порождающая действующая причина другой личности, является отцом ее.

Противоречащие признаки не могут принадлежать одному и тому же, соответственно одному и тому же, с той же самой точки зрения и в одно и то же время.

Противоположных признаков нельзя одновременно соответствующим образом приписывать одному и тому же, тем более друг другу.

Бог наивысший и человек суть противоположности. [...]

Опровержение некоторых возражений.

На то, что говорится об употреблении разума в делах теологических, некоторые имеют обыкновение выдвигать определенные возражения. Чтобы не стали они ни для кого препятствием, надлежит их, а особливо самые важные среди них, опровергнуть [...].

Итак, те, кто при помощи рассуждения пытаются доказать, что не надлежит рассуждать умом, противореча этим сами себе, указывают, между прочим, на то, что ум человеческий легко ошибается и заблуждается, как на то указывает опыт примером многих людей и многих дел. А потому разум или его суждения нельзя считать верным критерием и как бы нормой при разрешении споров.

На это ответ: если бы возражение это имело общую силу, отсюда вытекало бы, что ничто ни в физических или естественных науках, ни в математике, ни в науке о морали, ни в области механических и изящных искусств нельзя считать за истину либо за ложь, но что всегда во всем нужно сомневаться по обычаю скептиков или учеников Пиррона. И хотя многие люди во многих делах ошибаются, однако ошибаются все же не все во всем и всегда. Есть некоторые утверждения, столь очевидно истинные, что легко согласятся с ними все люди, если только они не лишены разума, не безумны и не одержимы упрямством. Ясно, что это те утверждения, которые носят название всеобщих истин. [...]

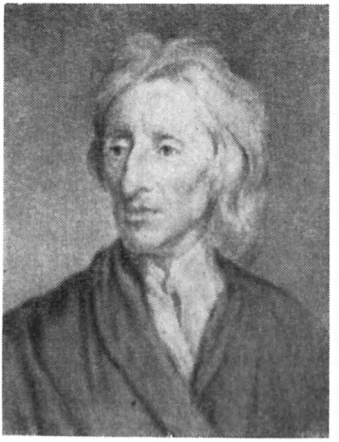
Многие из тех, что добиваются того, чтобы поверили в нелепые мнения, привыкли заявлять, что вера (fides) основана на веровании (credere) в то, чего не видишь. И приводят такие слова: «Блаженны те, которые, не видя, уверовали» (от Иоанна, XX, 29). Воистину признаю, что если кто-либо хотя и не видит чего-нибудь очами телесными, однако верит в то, что это истинно, а именно, когда он об истинности этого

приобретает уверенность через неколебимый авторитет, как, например, в делах божеских — через бесспорное свидетельство бога, то вера будет сильнее. Так, через веру мы понимаем, что мир сотворен словом божьим; так, мы верим, что некоторые чудеса вызваны силой божьей; так, мы верим в повествование об Иисусе Христе, хотя сами всего этого не видели. Но вере должно сопутствовать видение духовное или понимание, иначе это будет не вера, но слепое легковерие. И далее, хотя бы такая вера, когда веришь в то, чего не видел, и была хорошей, однако не хороша та вера, по которой не веришь в видимое тобой как существующее. А такую как раз веру силятся навязать нам те, которые велят нам верить, будто совершенно истинно то, что, как мы показали, очевидно противоречиво, а потому противно истине, а противоположность чему, как мы видели, истинна. Например, хотя люди не только при помощи зрения, но также и обоняния и вкуса удостоверяются на основе собственных восприятий в том, что в святой евхаристии есть хлеб и вино, те, однако, пытаются убедить этих людей в необходимости уверовать в то, что нет там ни хлеба, ни вина[3] (стр. 185—189).

ЛОКК

Джон Локк (1632—1704) — великий английский философ и политический деятель. Родился в семье судейского чиновника. Учился в Оксфордском университете и по окончании его некоторое время преподавал там. В 1667 г. поступил на службу к лорду Эшли (графу Шефтсбери), видному политическому деятелю Англии той эпохи, виднейшему лидеру противников режима реставрации. Локк стал непосредственным участником политической жизни и борьбы против феодального абсолютизма в Англии, занимал некоторое время административные должности. В процессе этой борьбы неоднократно был вынужден покидать Англию, эмигрируя на континент (во Францию и Нидерланды). Не прекращая все это время научной деятельности в качестве естествоиспытателя и философа, Локк становится наиболее видным политическим идеологом партии вигов. Вскоре после «славной революции» 1688 г., когда английским королем стал нидерландский штатгальтер Вильгельм Оранский, Локк возвращается в Англию и выпускает здесь один за другим свои философские и политические труды, разработанные им ранее (все они написаны по-английски). Важнейший из них — знаменитый и обширный «Опыт о человеческом разуме», появившийся в Лондоне в 1690 г. (автор работал над ним в общей сложности около 20 лет). Примерно одновременно были опубликованы «Письма о веротерпимости», «Трактаты о государственном правлении», а затем и ряд других произведений. Большое философское значение для этой эпохи имела полемика Локка с епископом Стиллингфлитом,

а также с видным французским идеалистом той эпохи Мальбраншем. Настоящая подборка философских текстов Локка содержит прежде всего отрывки из его «Опыта». Они печатаются по I тому «Избранных философских произведений» Д. Локка (М., 1960). Затем даны отрывки из полемики Локка с одним из сторонников Мальбранша, а также с епископом Стиллингфлитом. Они публикуются по II тому тех же произведений. Вступительный текст и примечания принадлежат Г. А. Заиченко. Подбор фрагментов сделан И. С. Нарским.



ОПЫТ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕ

КНИГА ПЕРВАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ВВЕДЕНИЕ

1. [...] Разум, подобно глазу, дает нам возможность видеть и воспринимать все остальные вещи, не воспринимая сам себя: необходимо искусство и труд, чтобы поставить его на некотором отдалении и сделать его своим собственным объектом. [...]

3. *Метод.* [...] Во-первых, я исследую происхождение тех идей, или понятий (или как вам будет угодно назвать их), которые человек замечает и сознает наличествующими в своей душе, а затем те пути, через которые разум получает их.

Во-вторых, я постараюсь показать, к какому познанию приходит разум через эти идеи, а также показать достоверность, очевидность и объем этого познания.

В-третьих, я исследую природу и основания веры или мнения. Под этим я разумею наше согласие с каким-нибудь предложением, как с истинным, хотя относительно его истинности мы не имеем достоверного

знания; здесь же мы будем иметь случай исследовать основания и степени согласия (I, стр. 71—72).

8. *Что означает слово «идея»* [1]. [...] Так как этот термин, на мой взгляд, лучше других обозначает все, что является объектом мышления человека, то я употреблял его для выражения того, что подразумевают под словами «воображаемое», «понятие», «вид», или того, чем может быть занята душа во время мышления. [...]

ГЛАВА ВТОРАЯ
В ДУШЕ НЕТ ВРОЖДЕННЫХ ПРИНЦИПОВ

1. *Указать путь, каким мы приходим ко всякому знанию, достаточно для доказательства того, что оно не врождено.* — Некоторые считают установленным взгляд, будто в разуме есть некоторые врожденные принципы, некоторые первичные понятия, coinai ennoiai, так сказать запечатленные в сознании знаки, которые душа получает при самом начале своего бытия и приносит с собою на свет. Чтобы убедить непредубежденных читателей в ложности этого предположения, достаточно лишь показать, как люди исключительно при помощи своих природных способностей, без всякого содействия со стороны врожденных запечатлений могут достигнуть всего своего знания и прийти к достоверности без таких первоначальных понятий или принципов. Ибо, я думаю, все согласятся охотно, что дерзко предполагать врожденными идеи цветов в существе, которому бог дал зрение и способность воспринимать цвета при помощи глаз от внешних вещей. Не менее безрассудно считать некоторые истины природными отпечатками и врожденными знаками, ибо ведь мы видим в себе способность прийти к такому же легкому и достоверному познанию их и без того, чтобы они были первоначально запечатлены в душе (что я и надеюсь показать в последующих разделах этого сочинения). [...]

2. *Общее согласие как главный довод.* — Ничто не пользуется таким общим признанием, как то, что есть некоторые принципы, как умозрительные, так и практические (ибо речь ведут и о тех, и о других), с которыми согласны все люди. Отсюда защитники приведенного взгляда заключают, что эти принципы необходимо

должны быть постоянными отпечатками, которые души людей получают при начале своего бытия и приносят с собой на свет столь же необходимо и реально, как и все свои другие присущие им способности.

3. *Общее согласие вовсе не доказывает врожденности.* — Довод со ссылкой на всеобщее согласие заключает в себе тот изъян, что, будь даже в самом деле верно, что существует несколько признаваемых всем человечеством истин, он все-таки не доказывал бы врожденности этих истин, если бы удалось показать, что имеется другой путь, каким люди приходят ко всеобщему согласию относительно вещей, о которых они сходятся во взглядах, а я предполагаю, что это показать возможно.

4. *Положения «Что есть, то есть» и «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была»* [2] *не пользуются всеобщим признанием.* — Но, что гораздо хуже, довод со ссылкой на всеобщее согласие, которым пользуются для доказательства существования врожденных принципов, мне кажется, скорее доказывает, что их нет: ибо нет принципов, которые бы пользовались признанием всего человечества. [...]

5. *Эти положения не запечатлены в душе от природы, ибо они неизвестны детям, идиотам и другим людям.* — Ибо, во-первых, очевидно, что дети и идиоты не имеют ни малейшего понятия или помышления о них. А этого пробела достаточно, чтобы расстроить всеобщее согласие, которое должно непременно сопутствовать всем врожденным истинам; мне кажется чуть ли не противоречием утверждение, будто есть запечатленные в душе истины, которых душа не осознает или не понимает, так как запечатлевать, если это что-нибудь значит, есть не что иное, как способствовать тому, чтобы некоторые истины были осознаны [3]. [...]

11. Кто даст себе труд хоть сколько-нибудь внимательно вдуматься в деятельность сил разума, найдет, что быстрое согласие разума с некоторыми истинами зависит не от прирожденного запечатления и не от рассуждения, а от способности разума, совершенно отличной от того и другого, как мы увидим позже. Следовательно, рассуждение не имеет никакого отношения

к нашему согласию с этими принципами. И если словами: «Люди знают и признают эти истины, когда начинают рассуждать» — хотят сказать, что рассуждение помогает нам в познании этих положений, то это совершенно ложно; да и будь оно даже верно, оно не доказывало бы врожденности этих положений (I, стр. 75—80).

15. *Шаги, которыми разум доходит до различных истин.* — Ощущения сперва вводят единичные идеи и заполняют ими еще пустое место; и по мере того, как разум постепенно осваивается с некоторыми из них, они помещаются в памяти вместе с данными им именами. Затем, подвигаясь вперед, разум абстрагирует их и постепенно научается употреблению общих имен. Так разум наделяется идеями и словами, материалом для упражнения своей способности рассуждения. С увеличением материала, дающего разуму работу, применение его с каждым днем становится все более и более заметным. Но, хотя запас общих идей и растет обыкновенно вместе с употреблением общих имен и рассуждающей деятельностью, все-таки я не вижу, как это может доказать их врожденность (I, стр. 82).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ДАЛЬНЕЙШИЕ СООБРАЖЕНИЯ О ВРОЖДЕННЫХ ПРИНЦИПАХ, КАК УМОЗРИТЕЛЬНЫХ, ТАК И ПРАКТИЧЕСКИХ

8. *Идея бога не врождена.* — Если какую-нибудь идею можно представить себе врожденной, то идея бога более всего, по многим причинам, может считаться такой. Ибо трудно понять, как могут быть врожденными нравственные принципы без врожденной идеи божества: без понятия о законодателе нельзя иметь понятия о законе и об обязательности его соблюдения. [...]

9. Но если бы даже все человечество повсюду имело понятие о боге (хотя история говорит нам о противном), отсюда не следовало бы, что идея его врождена. Ибо, если бы даже нельзя было найти народа без имени бога и скудных, смутных представлений о нем, это так же мало доказывало бы, что они природные запечатления в душе, как мало доказывают врожденность идей обозначающие их слова «огонь» или «солнце», «жар»

или «число» на том основании, что имена этих вещей и их идеи являются в человечестве столь общепринятыми и общеизвестными. С другой стороны, недостаток такого имени или отсутствие в человеческой душе такого понятия так же мало является доводом против бытия божьего, как мало может служить доказательством того, что в мире нет магнита, то обстоятельство, что большая часть человечества не имеет ни понятия о подобной вещи, ни имени для нее (I, стр. 113—115).

25. *Откуда мнение о врожденных принципах.* — Когда люди нашли несколько общих предложений, в которых не могли сомневаться сразу, как только их поняли, это, на мой взгляд, прямо и легко вело к заключению, что они врождены. Будучи однажды принято, это избавило ленивого от труда искать и остановило сомневающегося в его исследованиях, касающихся всего, что было однажды названо врожденным. А для домогавшихся роли ученых и учителей было немалой выгодой установить в качестве принципа принципов то положение, что нельзя подвергать сомнению принципы, ибо, установив раз принцип, что есть врожденные принципы, они поставили своих последователей в необходимость принять некоторые учения как такие принципы, освобождая их от пользования собственным разумом и способностью суждения и заставляя их принимать все на веру и на слово, без дальнейшего исследования. При такой слепой доверчивости легче было ими управлять и сделать их полезными для тех, у кого было умение и кто имел задачу наставлять их и руководить ими. Обладать авторитетом диктатора принципов и наставника неоспоримых истин и заставлять других на веру принимать за врожденный принцип все, что может служить целям учителя, — это немалая власть человека над человеком (I, стр. 126).

КНИГА ВТОРАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ОБ ИДЕЯХ ВООБЩЕ И ИХ ПРОИСХОЖДЕНИИ

1. *Идея есть объект мышления.* — Так как каждый человек сознает то, что он мыслит, и так как находящиеся в уме идеи есть то, чем занят ум во время мышления, то несом-

ненно, что люди имеют в своем уме различные идеи, как, например, выражаемые словами «белизна», «твердость», «сладость», «мышление», «движение», «человек», «слон», «войско», «опьянение» и др. Прежде всего, стало быть, нужно исследовать, как человек приходит к идеям. [...]

2. *Все идеи приходят от ощущения или рефлексии.* — Предположим, что душа есть, так сказать, белая бумага без всяких знаков и идей. Но каким же образом она получает их? Откуда она приобретает тот обширный запас, который деятельное и беспредельное человеческое воображение разрисовало с почти бесконечным разнообразием? Откуда получает она весь материал рассуждения и знания? На это я отвечаю одним словом: из опыта. На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит. Наше наблюдение, направленное или на внешние ощущаемые предметы, или на внутренние действия нашей души, воспринимаемые и рефлектируемые нами самими, доставляет нашему разуму весь материал мышления. Вот два источника знания, откуда происходят все идеи, которые мы имеем или естественным образом можем иметь.

3. *Объект ощущения есть один источник идей.* — Во-первых, наши чувства, будучи обращены к отдельным чувственно воспринимаемым предметам, доставляют уму разные отличные друг от друга восприятия вещей в соответствии с разнообразными путями, которыми эти предметы действуют на них. Таким образом мы получаем идеи желтого, белого, горячего, холодного, мягкого, твердого, горького, сладкого и все те идеи, которые мы называем чувственными качествами. Когда я говорю, что чувства доставляют их уму, я хочу сказать, что от внешних предметов они доставляют уму то, что вызывает в нем эти восприятия. Этот богатый источник большинства наших идей, зависящих всецело от наших чувств и через них входящих в разум, я и называю «ощущением».

4. *Деятельность нашего ума — другой их источник.* — Во-вторых, другой источник, из которого опыт снабжает разум идеями, есть внутреннее восприятие деятельности нашего ума, когда он занимается приобретенными им идеями. Когда ум начинает размышлять и рассматривать эту деятельность, они доставляют нашему разуму идеи другого рода, которые мы не могли бы получить от внешних вещей. Таковы восприятие, мышление, сомнение, вера, рассуждение, познание, желание и вся многообразная деятельность нашего ума. Когда мы сознаем и замечаем их в себе, то получаем от них в своем разуме такие же отличные друг от друга идеи, как и те, которые мы приобретаем от тел, действующих на наши чувства. Этот источник идей каждый человек целиком имеет внутри себя, и хотя этот источник не есть чувство, поскольку не имеет никакого дела с внешними предметами, тем не менее он очень сходен с ним и может быть довольно точно назван «внутренним чувством». Но, называя первый источник «ощу-

щением», я называю второй «рефлексией», потому что он доставляет только такие идеи, которые приобретаются умом при помощи рефлексии о своей собственной деятельности внутри себя [4] (I, стр. 128—129).

23. Если спросят, когда же человек начинает иметь идеи, то верный ответ, на мой взгляд, будет: «Когда он впервые получает ощущение». Так как в душе не бывает признака идей до доставления их чувствами, то я понимаю, что идеи в разуме одновременны с ощущением, т. е. с таким впечатлением или движением в какой-нибудь части нашего тела, которое производит в разуме некоторое восприятие. Этими-то впечатлениями, произведенными на наши чувства внешними объектами, впервые, кажется, занимается душа в деятельности, называемой нами «восприятием, воспоминанием, размышлением, рассуждением» и т. д.

ГЛАВА ВТОРАЯ
О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ

1. *Несложные представления.* — Чтобы лучше понять природу, характер и какова область нашего знания, нужно обратить серьезное внимание на одно обстоятельство, касающееся наших идей, — на то, что в их числе одни — простые, а другие — сложные [5]. [...]

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 человека ничто не может быть очевиднее ясного и отличного 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 (I, стр. 140—142).

ГЛАВА ШЕСТАЯ
О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ РЕФЛЕКСИИ

1. *Простые идеи рефлексии — это действия ума в отношении его других идей.* — Получая извне упомянутые в предыдущих главах идеи, душа, обращая свой взор вовнутрь, на себя, и наблюдая свои действия в отношении своих идей, получает отсюда другие идеи, которые так же способны быть объектами ее созерцания, как и идеи, воспринимаемые от внешних вещей.

2. *Идею восприятия и идею воли мы получаем от рефлексии.* — Два главных вида деятельности души, которые чаще всего исследуются и настолько часто встречаются, что каждый, кто желает, может заметить их в себе самом, — это восприятие или мышление и желание или хотение. Сила мышления называется «разумом», а сила желания называется

«волею»; обе эти силы ума именуются «способностями». О некоторых модусах (видах) этих простых идей рефлексии, каковы вспоминание, различение, рассуждение, суждение, познавание, вера и т. д., я буду иметь случай говорить позже (I, стр. 149).

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

ДАЛЬНЕЙШИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О НАШИХ ПРОСТЫХ ИДЕЯХ

8. Все, что ум замечает в себе и что есть непосредственный объект восприятия, мышления или понимания, я называю «идеею»; способность, вызывающую в нашем уме какую-нибудь идею, я называю «качеством» предмета, в котором эта способность находится. Так, снежный ком способен порождать в нас идеи белого, холодного и круглого. Поэтому силы, вызывающие эти идеи в нас, поскольку они находятся в снежном коме, я называю «качествами», а поскольку они суть ощущения или восприятия в нашем разуме, я называю их «идеями». Если я говорю иногда об идеях, как бы находящихся в самих вещах, я понимаю под ними те качества в предметах, которые вызывают в нас идеи.

9. *Первичные качества.* — Среди рассматриваемых таким образом качеств в телах есть, во-первых, такие, которые совершенно неотделимы от тела, в каком бы оно ни было состоянии, такие, которые никак не удается отделить от тела при всех его изменениях, какую бы силу ни применить к нему, такие, которые чувства постоянно находят в каждой частице материи достаточного для восприятия объема, а ум находит, что они неотделимы ни от какой частицы материи, хотя бы она была меньше той, которая может быть воспринята нашими чувствами [...]. Эти качества тела я называю *первоначальными* или *первичными.* Мне кажется, мы можем заметить, что они порождают в нас простые идеи, т. е. плотность, протяженность, форму, движение или покой и число.

10. *Вторичные качества.* Во-вторых. Такие качества, как цвета, звуки, вкусы и т. д., которые на деле не находятся в самих вещах, но представляют собой силы, вызывающие в нас различные ощущения своими первичными качествами, т. е. объемом, формой, сцеплением и движением своих незаметных частиц, я называю *вторичными* качествами. К ним можно бы присоединить третий вид, признаваемый лишь за силы, хотя это реальные качества в предмете в такой же степени, как и те, которые я, приноравливаясь к обычному способу выражения, называю качествами, но для различения — *вторичными* качествами. Ибо сила огня производить новую окраску или густоту в воске или глине через свои первичные качества — такое же качество огня, как и его сила порождать во мне новую идею или ощущение теплоты или горения, которого я раньше не испытывал, через те же самые свои первичные качества, т. е. объем, сцепление и движение своих незаметных частиц.

11. *Как первичные качества производят свои идеи?* — Ближайший вопрос, который мы должны рассмотреть, сводится к тому, как тела вызывают в нас идеи. Очевидно, посредством толчка, единственно возможного для нас способа представить себе воздействия тел (I, стр 155—156).

23. *Три вида качеств в телах.* — По-настоящему, стало быть, в телах имеется три вида качеств:

Во-первых, объем, форма, число, расположение и движение или покой их плотных частиц. Эти качества находятся в телах, воспринимаем ли мы их или нет. Если они в таком положении, что мы можем обнаружить их, мы получаем через них идею вещи, как она есть сама по себе, что очевидно для искусственно сделанных вещей. Эти качества я называю *первичными.*

Во-вторых, сила, содержащаяся во всяком теле способность воздействовать особым образом на какое-либо из наших чувств, благодаря незаметным первичным качествам тела, и в силу этого вызывать в нас различные идеи разных цветов, звуков, запахов, вкусов и т. д. Эти качества называются обыкновенно чувственными.

В-третьих, содержащаяся во всяком теле способность благодаря особому строению первичных его качеств производить такое изменение в объеме, форме, сцеплении частиц и движении другого тела, чтоб оно действовало на наши чувства не так, как прежде. Так, солнце способно делать воск белым, а огонь способен делать свинец жидким. Эти качества называются обыкновенно способностями, или «силами» (I, стр. 160).

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

О СЛОЖНЫХ ИДЕЯХ

1. *Их образует ум из простых идей.*— До сих пор мы рассматривали идеи, при восприятии которых ум бывает чисто пассивным. Это — простые идеи, получаемые от вышеуказанных ощущения или рефлексии. Ум не может создать себе ни одной из таких идей и не может иметь ни одной идеи, которая бы не состояла всецело из них. Но ум, будучи совершенно пассивным при восприятии всех своих простых идей, совершает некоторые собственные действия, при помощи которых из простых идей, как материала и основания для остального, строятся другие. Действия, в которых ум проявляет свои способности в отношении своих простых идей, суть главным образом следующие три: 1) соединение нескольких простых идей в одну сложную; так образовались все сложные идеи; 2) сведение вместе двух идей, все равно, простых или сложных, и сопоставление их друг с другом так, чтобы обозревать их сразу, но не соединять в одну; так ум приобретает все свои идеи отношений; 3) обособление идей от всех других идей, сопутствующих им в их реальной действительности; это

действие называется «абстрагированием», и при его помощи образованы все общие идеи в уме. [...]

3. *Они есть или модусы, или субстанции, или отношения.* — Сколько бы ни складывали и разъединяли сложные идеи, как бы ни было бесконечно их число и беспредельно то разнообразие, с которым они заполняют и занимают человеческую мысль, я все-таки считаю возможным свести их к следующим трем разрядам: 1) модусы, 2) субстанции, 3) отношения.

4. *Модусы.* — Во-первых. «Модусами» я называю такие сложные идеи, которые, как бы они ни были соединены, не имеют в себе предпосылки самостоятельности их существования, а считаются либо зависимыми от субстанций, либо свойствами последних. Таковы идеи, обозначаемые словами «треугольник, благодарность, убийство» и др. [...]

5. *Простые и смешанные модусы.*— Два вида этих модусов заслуживают особого рассмотрения. Во-первых, некоторые модусы суть только разновидности или различные сочетания одной и той же простой идеи, без примеси другой какой-нибудь идеи, например дюжина или двадцатка, которые представляют собой не что иное, как идеи стольких-то отдельных единиц, соединенных вместе; я называю их «простыми модусами», потому что они содержатся в границах одной только простой идеи. Во-вторых, другие составлены из простых идей разных видов, соединенных для образования одной сложной идеи; например, красота, которая состоит в известном сочетании окраски и формы, вызывающем восхищение у зрителя [...].

6. *Субстанции единичные и собирательные.* — Во-вторых. Идеи субстанций есть такие сочетания простых идей, о которых считают, что они представляют различные отдельные вещи, существующие самостоятельно, и в которых всегда первой и главной бывает предполагаемая или неясная идея субстанции, как таковой. Таким образом, если к идее субстанции присоединится простая идея беловатого цвета, а также определенного веса, твердости, ковкости и плавкости, мы получаем идею свинца; присоединенное к [идее] субстанции сочетание идей определенной формы вместе со способностью движения, мышления и рассуждения образует обычную идею человека. А идей субстанции также бывает два вида: идеи простых субстанций, существующих отдельно, например идеи человека или овцы, и идеи нескольких таких субстанций, соединенных вместе, например армия людей или стадо овец; при соединении таких собирательных идей нескольких субстанций каждая из них такая же единичная идея, как идея человека или единицы.

7. *Отношение.* — В-третьих. Последний разряд сложных идей составляет то, что мы называем «отношением», которое состоит в рассмотрении и сопоставлении одной идеи с другой (I, стр. 180—183).

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ
О НАШИХ СЛОЖНЫХ ИДЕЯХ СУБСТАНЦИЙ

1. *Как образуются идеи субстанций?* — Получая, как я говорил, в большом числе простые идеи от чувств, так как они находятся во внешних вещах, или от рефлексии над своими собственными действиями, ум замечает также, что некоторое число этих простых идей находится постоянно вместе. Так как мы предполагаем, что они относятся к одной вещи, и так как слова годны для обозначения общих понятий и употребляются для вящей быстроты, то мы называем объединенные таким образом в одном субъекте идеи одним именем, а впоследствии по невнимательности склонны говорить и думать о том, что на деле есть лишь сочетание многих идей, как об одной простой идее. Ибо, как я уже сказал, не представляя себе, как эти простые идеи могут существовать самостоятельно, мы привыкаем предполагать некоторый субстрат, в котором они существуют и от которого проистекают, а потому мы этот субстрат называем «субстанцией» (стр. 200—301).

3. *О видах субстанций.* — Составив, таким образом, неясную и относительную идею субстанции вообще, мы получаем идеи отдельных видов субстанций, собирая такие сочетания простых идей, которые по опыту и наблюдению чувств людей были восприняты существующими вместе и которые поэтому считаются проистекающими от особого внутреннего строения или неизвестной сущности данной субстанции. [...]

4. *Нет ясной идеи субстанции вообще.*— Поэтому когда мы говорим или мыслим о каком-нибудь отдельном виде телесных субстанций, как лошади, камне и т. д., то хотя наша идея его есть только сочетание или соединение различных простых идей тех чувственных качеств, которые мы обыкновенно находили объединенными в предмете, называемом «лошадью» или «камнем», но, не будучи в состоянии постигнуть, как эти качества могут существовать одни или друг в друге, мы предполагаем, что они существуют на некоторой общей основе, носителе, и поддерживаются ею. Этот носитель мы обозначаем именем «субстанция», хотя мы, наверное, не имеем ясной и отличной от других идеи того, что предполагаем носителем.

5. *Идея духовной субстанции столь же ясна, как идея телесной субстанции.* — То же самое относится к разного рода деятельности души, т. е. мышлению, рассуждению, страху и т. д. Не считая их самостоятельными и не понимая, как могут они принадлежать телу или вызываться им, мы склонны признавать их действиями некоторой другой субстанции, которую мы называем «духом» (1, стр. 301—302).

9. *Три вида идей образуют наши сложные идеи субстанций.* — Идеи, образующие наши сложные идеи телесных субстанций, бывают следующих трех видов: во-первых, идеи первичных качеств вещей, которые выявляются нашими чувствами и находятся в вещах даже тогда, когда мы их не воспринимаем; таковы величина, форма, число, расположение и

движение частиц тел, причем эти качества действительно находятся в вещах, обращаем ли мы на них внимание или нет. Во-вторых, вторичные чувственные качества, зависящие от первичных; они не что иное, как силы этих субстанций, вызывающие в нас различные идеи через наши чувства; эти идеи не находятся в самих вещах; разве что они находятся в них лишь постольку, поскольку что-либо может находиться в том, что является его причиной. В-третьих, способность, рассматриваемая нами в каждой субстанции, вызывать или претерпевать такие изменения первичных качеств, чтобы измененная таким образом субстанция вызывала в нас идеи, отличные от прежних; эти способности называются «активными и пассивными силами», и все такие силы, насколько мы имеем о них какое-нибудь знание или понятие, проявляются исключительно в простых чувственных идеях (I, стр. 305).

ГЛАВА ТРИДЦАТАЯ

ОБ ИДЕЯХ РЕАЛЬНЫХ И ФАНТАСТИЧЕСКИХ

1. *Реальные идеи сообразуются со своими прообразами.* — Кроме того, что мы уже сказали об идеях, имеются еще соображения об их отношении к вещам, от которых они взяты или которые, как предполагают, представляются ими. Таким образом, на мой взгляд, идеи могут быть разделены на три разряда. Они бывают:

во-первых, реальные или фантастические,

во-вторых, адекватные или неадекватные,

в-третьих, истинные или ложные.

Во-первых, под «реальными идеями» я разумею такие идеи, которые имеют основание в природе, такие, которые имеют сообразность с реальным бытием и существованием вещей или со своими прообразами. «Фантастическими» или «химеричными» я называю такие идеи, которые не имеют ни основания в природе, ни сообразности с тою реальностью бытия, к которой их молчаливо относят, как к их прообразу. Если мы исследуем различные вышеупомянутые виды идей, то найдем, что

2. *Простые идеи все реальны.* — Во-вторых, наши простые идеи все реальны, все соответствуют реальности вещей. Не то, чтобы все они были образами или тем, что представляет своим явлением то, что действительно существует,— противоположное этому я уже показал для всех качеств тел, кроме первичных. Но хотя белизна и холод имеются в снегу не более чем боль, однако эти идеи белизны и холода, боли и т. п., будучи в нас результатами воздействия сил в вещах вне нас, предназначенных нашим творцом вызывать в нас такие ощущения, есть в нас реальные идеи, по которым мы отличаем качества, реально существующие в самих вещах.

Так как эти различные идеи, представляющие нам что-либо, предназначены быть знаками, по которым мы должны узнавать и различать вещи, с которыми имеем дело, то наши идеи одинаково хорошо служат нам для этой цели и есть

одинаково реальные отличительные черты, являются ли они только постоянными результатами воздействия или же точными подобиями чего-то в самих вещах. Ибо эта реальность заключается в постоянном соответствии идей с определенным устройством реальных предметов. Но отвечают ли идеи этому устройству как причине или как прообразу, это неважно; достаточно, что идеи постоянно вызываются им. [...]

3. *Сложные идеи суть произвольные сочетания.*— Хотя ум совершенно пассивен в отношении своих простых идей, однако, мне кажется, мы можем сказать, что он не пассивен в отношении своих сложных идей. Так как последние есть сочетания простых идей, соединенных вместе под одним общим названием, то ясно, что при образовании этих сложных идей человеческий ум пользуется некоторого рода свободой. Как же иначе может произойти то, что идея одного человека о золоте или справедливости отлична от идеи другого, если не потому, что один включает в нее или исключает из нее какую-то простую идею, которую другой не включает и не исключает? Вопрос, стало быть, в том, какие из этих сочетаний реальны и какие только воображаемы, какие совокупности соответствуют реальности вещей и какие нет. На это я отвечаю, что

4. *Смешанные модусы, образованные из сообразных друг с другом идей, реальны.* — Во-вторых, так как смешанные модусы и отношения не имеют другой реальности, кроме реальности в человеческом уме, то, для того чтобы сделать этого рода идеи реальными, требуется лишь, чтобы они были составлены так, чтобы была возможность сообразного с ним существования. Будучи сами прообразами, эти идеи не могут отличаться от своих прообразов и потому не могут быть химерическими, если только кто-нибудь не примешает к ним идеи несообразные. Действительно, поскольку некоторым из этих идей присвоены названия на известном языке, посредством которых имеющий в уме своем эти идеи сообщает их другим, постольку для них недостаточно простой возможности существования: они должны обладать еще сообразностью с обычным значением данного им названия, чтобы их нельзя было считать фантастическими, например если кто-нибудь даст название «справедливости» той идее, которую обычно называют «щедростью». Но такая фантастичность больше касается точности речи, чем реальности идей. [...]

5. *Идеи субстанций реальны, когда они соответствуют существованию вещей.* — В-третьих, наши сложные идеи субстанций, будучи созданы все в отношении к существующим вне нас вещам и предназначены быть представлениями субстанций, как они есть в действительности, реальны лишь постольку, поскольку они являются такими сочетаниями простых идей, которые реально соединены и существуют совместно в вещах вне нас. Наоборот, фантастическими будут те, которые образованы из таких совокупностей простых идей, что никогда не бывали соединены в действительности, никогда не находились вместе в какой-нибудь субстанции (I, стр. 372—374).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ОБ ОБЩИХ ТЕРМИНАХ

1. *Слова в большинстве своем носят общий характер.* — Так как все существующие вещи единичны, то могло бы казаться разумным, что такими должны также быть и слова (я имею в виду их значение), которые должны быть сообразны вещам; однако мы видим совершенно противоположное. Наибольшая часть слов, составляющих все языки, — общие термины; и это результат не небрежности или случая, а здравого смысла и необходимости.

4. [...] Особое название для каждой отдельной вещи не принесло бы большей пользы совершенствованию знания, которое хотя и основано на единичных вещах, но расширяется благодаря общим воззрениям и надлежащим образом содействует сведению вещей в виды под общими названиями. Такие виды вместе с относящимися к ним названиями держатся в известных границах и не увеличиваются каждое мгновение, [переходя] за пределы того, что может охватить ум или чего требует практика. Поэтому люди по большей части останавливаются на этом, однако не настолько, чтобы мешать себе различать особыми именами отдельные вещи, где этого требует удобство. [...]

6. *Как образовались общие термины?* — Затем следует рассмотреть вопрос, как образовались общие термины. Ведь все вещи существуют только в отдельности, как же мы приходим к общим терминам или где находим те общие сущности вещей, которые, как полагают, обозначаются ими? Слова приобретают общий характер оттого, что их делают знаками общих идей. А идеи становятся общими оттого, что от них отделяют обстоятельства времени и места и все другие идеи, которые могут быть отнесены лишь к тому или другому отдельному предмету. Посредством такого абстрагирования идеи становятся способными представлять более одного индивида, и каждый индивид, «имея» в себе сообразность с такой отвлеченной идеей, принадлежит (как мы говорим) к этому виду. [...]

8. Таким же путем, каким они приходят к общему имени и идее — «человек», люди легко приобретают более общие названия и понятия. Замечая разные идеи, которые отличаются от их идеи «человек» и потому не подходят под это имя, тем не менее имеют некоторые сходные с человеком качества, они удерживают только эти качества, соединяют их в одну идею и снова, таким образом, получают другую и более общую идею; а дав ей название, они получают термин с более широким объемом. Эта новая идея образуется не от прибавления чего-то нового, но, как и прежде, только посредством исключения внешнего облика некоторых других свойств, обозначаемых словом «человек», причем удерживаются только

тело с жизнью, чувствами и самопроизвольным движением; все это охватывается словом «животные» (I, стр 408—411).

11. *Общее и универсальное — это создания разума.* — Вернемся к общим словам. Из сказанного выше ясно, что общее и универсальное не относятся к действительному существованию вещей, а изобретены и созданы разумом для собственного употребления и касаются только знаков — слов или идей. Слова бывают общими, как было сказано, когда употребляются в качестве знаков общих идей и потому применимы одинаково ко многим отдельным вещам; идеи же бывают общими, когда выступают как представители многих отдельных вещей. Но всеобщность не относится к самим вещам, которые по своему существованию все единичны, не исключая тех слов и идей, которые являются общими по своему значению. Поэтому, когда мы оставляем единичное, то общее, которое остается, есть лишь то, что мы сами создали, ибо его общая природа есть не что иное, как данная им разумом способность обозначать или представлять много отдельных предметов; значение его есть лишь прибавленное к нему человеческим разумом отношение (I, стр. 413).

15. *Реальные и номинальные сущности.* — Но так как некоторые (и не без основания) считают сущности вещей совершенно неизвестными, то не лишним будет рассмотреть различные значения слова «сущность».

Во-первых, сущностью можно считать бытие какой-либо вещи, благодаря чему она есть то, что она есть. Так, сущностью вещей можно называть их реальное внутреннее строение (обычно неизвестное в субстанциях), от которого зависят их обнаруживаемые качества. Это и есть собственное первоначальное значение слова, как видно из его образования: essentia в своем первичном смысле обозначает собственно бытие. В этом смысле оно употребляется еще тогда, когда мы говорим о сущности отдельных вещей, не давая им никакого названия.

Во-вторых, вследствие того что в школьных науках и диспутах много толковали о родах и видах, слово «сущность» почти потеряло свое первичное значение и вместо реального строения вещей почти целиком употреблялось для искусственного строения рода и вида. Правда, обычно предполагают, что оно — реальное строение разрядов вещей, и нет сомнения, что должно быть некоторое реальное строение, от которого должна зависеть всякая совокупность совместно существующих простых идей. Но так как вещи явно причисляются под определенными названиями к разрядам или видам лишь постольку, поскольку они соответствуют определенным отвлеченным идеям, которым мы дали эти названия, сущностью каждого рода или разряда есть, оказывается, не что иное, как отвлеченная идея, которая обозначается родовым или разрядным (если можно сказать так от слова «разряд», как говорят «родовой» от слова «род») названием. И мы найдем, что в этом

значении «сущность» употребляется всего чаще. Эти два разряда сущностей, на мой взгляд, можно, кстати, назвать: один — «реальною», другой — «номинальною» сущностью.

18. *В простых идеях и модусах реальная сущность и номинальная сущность тождественны, в субстанциях — различны.* — Разделив, таким образом, сущности на номинальные и реальные, мы можем, далее, заметить, что в простых идеях и модусах разных видов те и другие тождественны, в субстанциях же всегда совершенно различны. Так, фигура, в которой пространство ограничено тремя линиями, есть и реальная и номинальная сущность треугольника; это не только отвлеченная идея, с которой связано общее название, но также истинная essentia, или «бытие» самой вещи, основа, из которой вытекают все ее свойства и с которой все они неразрывно связаны. Совсем не то с кусочком материи, составляющим кольцо на моем пальце, у которого эти две сущности, очевидно, различны. От реального строения его незаметных частиц зависят все свойства: цвет, вес, плавкость, огнеупорность и т. д., оно делает кольцо золотым или дает ему право так называться, в чем и состоит его номинальная сущность; ибо «золотом» может быть названо только то, что по своим качествам сообразно с отвлеченной сложной идеей, с которой связано это название (I, стр. 415—418).

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

О ПОЗНАНИИ ВООБЩЕ

1. *Наше познание касается наших идей.* — Так как у ума во всех его мыслях и рассуждениях нет непосредственного объекта, кроме тех его собственных идей, одни лишь которые он рассматривает или может рассматривать, то ясно, что наше познание касается только их.

2. *Познание есть восприятие соответствия или несоответствия двух идей.* — На мой взгляд, познание есть лишь восприятие связи и соответствия либо несоответствия и несовместимости наших отдельных идей. В этом только оно и состоит. Где есть это восприятие, есть и познание. [...]

3. *Это соответствие бывает четырех видов.* — Чтобы яснее представить себе, в чем состоит это соответствие или несоответствие, мы можем, на мой взгляд, свести его к следующим четырем видам: 1) тождество или различие, 2) отношение, 3) совместное существование

или необходимая связь, 4) реальное существование. [...]

7. [...] В пределах этих четырех видов соответствия и несоответствия заключается, на мой взгляд, все наше познание, которое мы имеем или же в состоянии иметь. Ибо всякое возможное для нас исследование о какой-либо из наших идей, все, что мы знаем или можем утверждать о них, состоит в том, что одна идея одинакова или неодинакова с другой, что она всегда существует или не существует совместно с другой идеей в одном и том же предмете, что она имеет то или иное отношение к другой идее или что она имеет реальное существование вне ума (I, стр. 514—516).

ГЛАВА ВТОРАЯ
О СТЕПЕНЯХ НАШЕГО ПОЗНАНИЯ

1. *Интуитивное познание*[6]. — Так как все наше познание, как я сказал, состоит в созерцании умом своих собственных идей, — в созерцании, представляющем собою самую большую ясность и величайшую достоверность, какая только возможна для нас при наших способностях и при нашем способе познания, то будет неплохо кратко рассмотреть степени его очевидности. Различия в ясности нашего познания, на мой взгляд, зависят от различных способов восприятия умом соответствия или несоответствия своих идей. Если мы станем размышлять о своих способах мышления, то найдем, что иногда ум воспринимает соответствие или несоответствие двух идей непосредственно через них самих, без вмешательства каких-нибудь других идей; это, я думаю, можно назвать «интуитивным познанием». Ибо уму не нужно при этом доказывать либо изучать, он воспринимает истину, как глаз воспринимает свет: только благодаря тому, что он на него направлен. Таким образом, ум воспринимает, что белое не есть черное, что круг не есть треугольник, что три больше двух и равно одному плюс два. Такого рода истины ум воспринимает при первом взгляде на обе идеи вместе одной лишь интуицией, без содействия других идей; и такого рода знание — самое ясное и

наиболее достоверное, какое только доступно слабым человеческим способностям. Эту часть познания нельзя не принять: подобно яркому солнечному свету она заставляет воспринимать себя немедленно, как только ум устремит свой взор в этом направлении. Она не оставляет места колебанию, сомнению или изучению: ум сейчас же заполняется ее ясным светом. От такой интуиции зависят всецело достоверность и очевидность всего нашего познания; такую достоверность каждый признает столь значительной, что не может представить себе большей и потому не требует ее, ибо человек не может представить себе, что он способен к более достоверному знанию, чем знание того, что данная идея в его уме такова, как он ее воспринимает, и что две идеи, в которых он замечает различие, различны и не вполне тождественны. [...]

2. *Демонстративное познание.* — Следующей степенью познания является та, где ум воспринимает соответствие или несоответствие идей, но не непосредственно. Хотя всюду, где ум воспринимает соответствие или несоответствие своих идей, там имеется достоверное познание, однако ум не всегда замечает соответствие или несоответствие идей друг с другом даже там, где оно может быть обнаружено; в этом случае ум остается в незнании и по большей части не идет дальше вероятных предположений. Соответствие или несоответствие двух идей не всегда может быть тотчас же воспринято умом по той причине, что те идеи, о соответствии или несоответствии которых идет речь, не могут быть соединены так, чтобы это обнаружилось. В том случае когда ум не может соединить свои идеи так, чтобы воспринять их соответствие или несоответствие через их непосредственное сравнение и, так сказать, помещение [их] бок о бок или приложение друг к другу, он старается обнаружить искомое соответствие или несоответствие через посредство других идей (одной или нескольких, как придется); именно это мы и называем «рассуждением». Так, если ум хочет знать, соответствуют ли или не соответствуют друг другу по величине три угла треугольника и два прямых, он не может сделать это непосредственным созерцанием и

сравнением их, потому что нельзя взять сразу три угла треугольника и сравнить их с каким-нибудь одним или двумя углами; таким образом, в этом случае ум не имеет непосредственного, интуитивного знания. В этом случае ум стремится найти какие-нибудь другие углы, которым были бы равны три угла треугольника; и, найдя, что эти углы равны двум прямым, он приходит к знанию того, что углы треугольника равны двум прямым.

3. *Оно зависит от доказательств.* — Такие посредствующие идеи, служащие для выявления соответствия двух других идей, называются «доводами». И когда соответствие или несоответствие ясно и очевидно воспринимаются этим путем, они называются «доказательством», потому что соответствие показано разуму и ум заставляет его увидеть (I, стр. 519—520).

14. *Чувственное познание существования отдельных вещей.* — Интуиция и доказательства суть две ступени (degrees) нашего познания. То, что не достигается тем или другим, с какою бы ни принималось уверенностью, есть лишь вера или мнение, а не знание, по крайней мере для всех общих истин. Есть, правда, и другое восприятие в уме, касающееся единичного существования конечных предметов вне нас; простираясь дальше простой вероятности, но не достигая вполне указанных степеней достоверности, оно слывет за «познание». Ничего нет достовернее того, что идея, получаемая нами от внешнего объекта, находится в нашем уме; это — интуитивное познание. Но некоторые считают, что можно сомневаться, существует ли что-нибудь, кроме данной идеи в нашем уме, и можем ли мы отсюда заключить с достоверностью о существовании какого-нибудь предмета вне нас, соответствующего данной идее, ибо в уме можно иметь такие идеи и тогда, когда таких предметов нет и никакой объект не воздействует на наши чувства. Но я думаю, что здесь у нас есть чувство очевидности, устраняющее всякое сомнение. Я спрашиваю любого, разве нет у него непоколебимой уверенности в том, что он по-разному воспринимает, когда смотрит на солнце днем и думает о нем ночью, когда действительно пробует полынь и нюхает розу и

когда только думает об этом вкусе или запахе? Разницу между идеей, восстановленной в нашем уме нашей собственной памятью, и между идеей, в данный момент приходящей в наш ум через наши чувства, мы сознаем так же ясно, как разницу между любыми двумя отличными друг от друга идеями. Если кто-нибудь скажет: «Сон может сделать то же самое, и все эти идеи могут быть вызваны у нас без всяких внешних объектов», тому, быть может, будет угодно услышать во сне, что я отвечаю ему: 1) неважно, устраню ли я его недоумения или нет: где все лишь сон, там рассуждения и доказательства не нужны, истина и познание — ничто; 2) я думаю, что он признает очень большую разницу, снится ли ему, что он находится в огне, или он находится в огне наяву. Но если бы кто решился быть таким скептиком, чтобы утверждать, что то, что я называю «находится в огне наяву», есть лишь сон и что мы не можем тем самым узнать с достоверностью о существовании вне нас такой вещи, как огонь, я отвечаю следующее: если мы знаем достоверно, что удовольствие или страдание происходит от прикосновения к нам определенных предметов, существование которых мы воспринимаем своими чувствами или видим во сне, что воспринимаем, то эта достоверность так же велика, как наше благополучие или несчастье, и сверх этого нам безразлично, идет ли речь о знании или существовании. Так что, мне думается, к двум прежним видам познания можно прибавить и этот — познание существования отдельных внешних предметов через наше восприятие и осознание того, что мы действительно получаем от них идеи, и таким образом допустить следующие три ступени познания: интуитивное, демонстративное и чувственное, причем для каждого из них существуют особые степени и виды очевидности и достоверности.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ
О СФЕРЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

1. Так как познание, согласно сказанному выше, заключается в восприятии соответствия или несоответствия наших идей, то отсюда следует, что:

Во-первых [*его*] *не больше, чем мы имеем идей.* — Во-первых, мы можем иметь знания не больше, чем мы имеем идей.

2. *Во-вторых, не больше чем мы можем воспринять их соответствие или несоответствие.* — Во-вторых, мы можем иметь знания не больше, чем имеем восприятие их соответствия или несоответствия. Это восприятие бывает: 1) через интуицию или непосредственное сравнение каких-либо двух идей; 2) через рассуждение, исследующее соответствие или несоответствие двух идей при посредстве некоторых других идей; 3) через ощущение, которое воспринимает существование отдельных вещей. Отсюда также следует, что:

3. *В-третьих, интуитивное познание простирается не на все отношения всех наших идей.* — В-третьих, наше интуитивное познание не может простираться на все наши идеи и на все, что мы хотели бы знать о них; потому мы не можем исследовать и воспринять все их взаимные отношения при помощи их сопоставления или непосредственного сравнения друг с другом. Так, имея идеи тупоугольного и остроугольного треугольников, имеющих равные основания и заключенных между параллельными линиями, я могу воспринять посредством интуитивного познания, что один треугольник не есть другой. Но я не могу узнать таким путем, равны ли они или нет; потому что их соответствие или несоответствие с точки зрения равенства никак не может быть воспринято через их непосредственное сравнение, ибо различие формы исключает для их сторон возможность точного непосредственного наложения. Поэтому для их измерения необходимы некоторые промежуточные свойства, а это и есть доказательство или рациональное познание.

4. *В-четвертых, то же относится и к демонстративному познанию.* — В-четвертых, из сказанного выше следует также, что наше рациональное познание не может простираться на всю область наших идей; ибо между двумя различными идеями, которые мы исследуем, мы не всегда можем найти такие промежуточные идеи, которые можно было бы связать друг с другом интуитивным познанием во всех частях дедуктив-

ного рассуждения. А где этого нет, у нас нет познания и доказательства.

5. *В-пятых, чувственное познание более ограничено, чем другие виды познания.* — В-пятых, так как чувственное познание не простирается дальше существования вещей, представляющихся нашим чувствам в каждый данный момент, то оно еще намного ограниченнее предыдущих.

6. *В-шестых, наше познание поэтому более ограничено, чем наши идеи.* — Из всего этого очевидно, что объем нашего познания не охватывает не только всех реально существующих вещей, но даже и области наших собственных идей. [...] У нас есть идеи материи и мышления; но возможно, что мы никогда не будем в состоянии узнать, мыслит ли какой-нибудь чисто материальный предмет или нет. Без откровения, путем созерцания своих собственных идей мы не можем обнаружить, дал ли всемогущий бог некоторым системам материи, соответственно устроенным, способность воспринимать и мыслить, или же он присоединил и прикрепил к материи, таким образом устроенной, мыслящую нематериальную субстанцию. Представить себе, что бог при желании может присоединить к материи способность мышления, по нашим понятиям, нисколько не труднее для нашего разумения, чем представить себе, что он может присоединить к материи другую субстанцию со способностью мышления, ибо мы не знаем, в чем состоит мышление и какого рода субстанциям всемогущий соизволил дать эту способность, которая может быть у сотворенных существ только благодаря доброй воле и благости творца (I, стр. 524—528).

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ
О ВЕРОЯТНОСТИ

1. *Вероятность есть видимость соответствия на основании не вполне достоверных доводов.* — Доказательство есть раскрытие соответствия или несоответствия двух идей через посредство одного или нескольких доводов, находящихся между собою в постоянной, неизменной и видимой связи. Вероятность есть лишь види-

мость подобного соответствия или несоответствия через посредство доводов, связь которых не является постоянной и неизменной или по крайней мере не осознается такой, но бывает или кажется такой в большинстве случаев и достаточна для того, чтобы побудить ум судить о том, что предложение истинно или ложно скорее, нежели наоборот. [...]

2. *Вероятность восполняет недостаток познания.* — Как было показано, наше познание очень ограничено, и мы не настолько счастливы, чтобы находить достоверную истину во всякой вещи, которую нам приходится рассмотреть. Бóльшая часть предположений, о которых мы думаем, рассуждаем, беседуем и на которые мы даже воздействуем, такова, что мы не можем приобрести несомненного знания их истинности. Тем не менее некоторые из них так близко граничат с достоверностью, что мы нисколько не сомневаемся в них и соглашаемся с ними так твердо и действуем в результате этого согласия так решительно, как если бы они были неопровержимо доказаны, а наше познание их было совершенным и достоверным. Но здесь существуют различные степени, начиная от чрезвычайной близости к достоверности и доказательству, кончая невероятностью и неправдоподобием вплоть до невозможности, а также различные степени согласия, начиная от полной уверенности и убежденности и кончая предположением, сомнением и недоверием (I, стр. 633—634).

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ
О ВЕРЕ И РАЗУМЕ И ИХ РАЗЛИЧНЫХ ОБЛАСТЯХ

5. *Нельзя допускать откровения против ясной очевидности разума.* — Таким образом, в [случае] предложений, достоверность которых основана на ясном восприятии соответствия или несоответствия наших идей, полученном либо путем непосредственной интуиции, как это бывает в предложениях самоочевидных, либо путем очевидных дедукций разума в доказательствах, мы не нуждаемся в содержании откровения, чтобы вызвать наше согласие и представить эти предложения нашему уму; ибо их могут установить или уже

установили там естественные пути познания, что составляет наивысшую доступную нам уверенность в какой-нибудь вещи, за исключением непосредственного божьего откровения, да и тогда наша уверенность тоже не может быть больше нашего знания, что это откровение от бога. Но и на этом последнем основании ничто, по моему мнению, не может поколебать или опровергнуть ясное знание или же разумным образом заставить человека признать что-нибудь за истину в прямом противоречии с ясной очевидностью его собственного разума. Никакая очевидность наших способностей, с помощью которых мы получаем такие откровения, не может превзойти (если можно приравнивать) достоверность нашего интуитивного познания, и мы никогда не можем принять за истину что-нибудь прямо противоположное нашему ясному и точному знанию (I, стр. 668—669).

9. *К откровению нужно прислушиваться в вопросах, где разум не может судить или составляет только вероятное суждение.*

[...] Где принципы разума не выяснили с достоверностью истинность или ложность предложения, там это может быть решено ясным откровением, как другим принципом истинности и основанием согласия; и, таким образом, предложение может быть предметом веры, а также быть выше разума, потому что в данном отдельном случае разум не смог подняться выше вероятности, и вера дала решение там, где разум оказался недостаточным, а откровение обнаружило, на какой стороне истина.

10. *К разуму следует прислушиваться там, где он может дать достоверное познание.* [...] То, что открыл бог, есть достоверная истина, по отношению к которой не может быть места никаким сомнениям. Это есть собственный предмет веры. Но разум должен судить о том, есть ли это божественное откровение или нет: разум никогда не позволит отбросить большую очевидность в пользу меньшей или поддержать вероятность против знания и достоверности. Очевидность божественного происхождения какого-либо передающегося по традиции откровения в тех словах, как мы его полу-

чаем, и в том смысле, как мы его понимаем, никогда не может быть так ясна и так достоверна, как очевидность принципов разума. Поэтому ничто противное ясным и самоочевидным предписаниям разума и ничто несовместимое с ним не имеет права быть предложенным или быть признанным в качестве предмета веры (a matter of faith), с которым разум не имеет никакого дела. Все, что есть божественное откровение, должно быть сильнее всех наших мнений, предрассудков и интересов и имеет право на полное наше согласие. Такое подчинение нашего разума не снимает границ знания, не потрясает основ разума, но оставляет нам такое применение наших способностей, для которого они были нам даны (I, стр. 672—673).

ЗАМЕЧАНИЯ К НЕКОТОРЫМ КНИГАМ г. НОРРИСА, В КОТОРЫХ ОН ОТСТАИВАЕТ МНЕНИЕ ОТЦА МАЛЬБРАНША О НАШЕМ ВИ́ДЕНИИ ВСЕХ ВЕЩЕЙ В БОГЕ[7]

3. Отец Мальбранш говорит: «Бог творит все вещи самыми простыми и легкими способами». В своем труде «Разум и религия» г. Норрис поясняет это следующим образом: «Бог никогда не творит чего-либо напрасно». Можно легко согласиться как с тем, так и с другим, но каким образом могут они примирить этот свой принцип, на котором построена вся их система, с искусным строением глаза и уха, не говоря уже о других частях тела? Если бы восприятие звуков и цветов зависело исключительно от присутствия объекта, дающего всемогущему случайный повод явить душе идеи фигур, цветов и звуков, тогда тонкое и искусное строение этих органов оказалось бы ненужным, поскольку и солнце днем, и звезды ночью, и видимые предметы, окружающие нас, и бой барабана, и человеческий говор, и изменения, производимые в воздухе громом, равно являлись бы как слепому и глухому, так и человеку с совершенным зрением и слухом. Всякий, кто хотя бы немного разбирается в оптике, не может не восхищаться замечательным строением глаза, причем не только разнообразием и тонкостью частей глаза, но и его приспособленностью к природе рефракции, позволяющей рисовать образ предмета на сетчатке. Если же глаз не принимает никакого участия в производстве этого изображения в душе согласно обычному способу причинно-следственной связи, то люди будут вынуждены признать, что его работа излишня. [...]

7. «Бог сотворил все вещи для себя» (for himself), поэтому «мы видим все вещи в нем». Это называется доказательством.

Как будто все вещи не были бы сотворены для бога и человечество не имело бы такого же основания восхвалять его, если бы оно воспринимало вещи каким-либо иным путем, а не виденьем их в нем, которое говорит о боге не больше, чем другой способ, и посредством которого и один из миллиона не постигает его больше, чем те, кто думают, что они воспринимают существующие вещи посредством своих чувств (II, стр. 304—306).

[ОТРЫВКИ ИЗ ТРЕХ «ПИСЕМ» Д. ЛОККА К ЭД. СТИЛЛИНГФЛИТУ, ЕПИСКОПУ ВУСТЕРСКОМУ][8]

ПИСЬМО

ЕГО ВЫСОКОПРЕПОДОБИЮ ЭДУАРДУ, ЛОРДУ ЕПИСКОПУ ВУСТЕРСКОМУ, ПО ПОВОДУ НЕКОТОРЫХ МЕСТ В НЕДАВНЕМ ТРАКТАТЕ ЕГО МИЛОСТИ «В ЗАЩИТУ УЧЕНИЯ О ТРОИЦЕ», ОТНОСЯЩИХСЯ К «ОПЫТУ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕ» г. ЛОККА

[Об идее духовной субстанции]

[...] Однако вернемся к самим словам. В них ваша милость утверждает, что, согласно моим принципам, «нельзя доказать, что в нас существует духовная субстанция». На это позвольте мне почтительно заметить: я полагаю, что это можно доказать на основе моих принципов, и мне думается, я это сделал. Доказательство в моей книге сводится к следующему: во-первых, в нас самих мы испытываем процесс мышления. Идея этого действия или модуса мышления несовместима с идеей самосуществования, и поэтому она необходимо связана с подпоркой или субъектом присущности. Идея этой подпорки есть то, что мы называем субстанцией. И таким образом, в процессе мышления, совершающемся в нас, мы имеем доказательство наличия в нас мыслящей субстанции, которая в моем понимании является духовной. Против этого ваша милость возразит, что, исходя из моего утверждения о том, что господь, если пожелает, может сообщить материи способность мышления, нельзя доказать наличие в нас духовной субстанции, ибо на основе этого предположения можно сделать вывод, что в нас, возможно, мыслит материальная субстанция. Я согласен с этим, однако добавлю: так как общая идея субстанции везде одинакова, то если ей сообщить модификацию мышления, или способность мышления, она превращается в духовную субстанцию. При этом мы не принимаем во внимание других, присущих ей модификаций, будь то модификация плотности или нет. С другой стороны, субстанция, которой присуща модификация плотности, есть материя, все равно, обладает ли она модификацией мышления или нет. И поэтому,

если ваша милость под духовной субстанцией понимает нематериальную субстанцию, я согласен с вами, что я не доказал и на основе моих принципов нельзя доказать (т. е. убедительно доказать, как, мне кажется, вы имеете в виду, милорд), что в нас заключена нематериальная субстанция, которая мыслит, хотя я и полагаю, что высказанное мною предположение о системе мыслящей материи (которое там используется для доказательства нематериальности бога) доказывает высшую степень вероятности того, что мыслящая субстанция в нас нематериальна. Однако ваша милость не считает, что здесь достаточно одной вероятности (II, стр. 338—339).

Мне не пришло бы в голову сказать, что дух никогда не обозначает чисто нематериальную субстанцию. В этом смысле, мне думается, сказано в Священном писании: «Бог есть дух». И в этом смысле я употребил это слово. В этом же смысле я доказал на основе моих принципов, что существует духовная субстанция; и я уверен в том, что существует духовная нематериальная субстанция. И это, как я осмелюсь думать, милорд, прямой ответ на ваш вопрос, упомянутый в начале рассуждения: «Как приходим мы к достоверному знанию о том, что существуют духовные субстанции, если предположить справедливым тот принцип, что простые идеи, полученные через ощущения и рефлексию, — это единственное содержание и основа всех наших рассуждений?» Однако это не противоречит тому, что, если бог, этот бесконечный, всемогущий и совершенно нематериальный дух, пожелал бы дать нам систему, состоящую из очень тонкой материи, чувства, и движения, ее можно было бы с полным основанием назвать духом, хотя материальность не была бы исключена из ее сложной идеи (II, стр. 341).

ОТВЕТ

г. ЛОККА НА ВОЗРАЖЕНИЯ ЕГО ВЫСОКОПРЕПОДОБИЯ ЛОРДА ЕПИСКОПА ВУСТЕРСКОГО НА ЕГО ПИСЬМО ПО ПОВОДУ НЕКОТОРЫХ МЕСТ В НЕДАВНЕМ ТРАКТАТЕ ЕГО МИЛОСТИ «В ЗАЩИТУ УЧЕНИЯ О ТРОИЦЕ», ОТНОСЯЩИХСЯ К «ОПЫТУ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕ» г. ЛОККА

[О рассуждении посредством идей]

[...] Ваша милость думает, что следует отвергнуть как ложную ту мысль, что основа достоверности заключается в восприятии соответствия или несоответствия идей, потому что вы опасаетесь, что эта мысль может иметь вредные последствия для истины веры. Напротив, возможно, что другие вместе со мною полагают, что эта мысль может послужить защитой против заблуждения и в силу этой благой пользы надо ее принять и ей следовать (II, стр. 381).

[О противоположности веры и знания]

[...] Вера стоит сама по себе и на своих собственных основаниях. Она не может быть снята с этих оснований и помещена на основание познания. Их основания так далеки от того, чтобы быть одним и тем же, или от того, чтобы иметь что-нибудь общее, что, когда вера доведена до достоверности, она разрушается. Тогда это уже более не вера, а знание. [...]

Ошибаюсь я или нет, считая основой достоверности восприятие соответствия или несоответствия идей; истинно или ложно мое определение познания, расширяет ли оно или суживает его границы более, чем следует, — вера все же покоится на собственном основании, которое совершенно неизменно (II, стр. 386.)

ОТВЕТ

г. ЛОККА НА ВОЗРАЖЕНИЯ ЕГО ВЫСОКОПРЕПОДОБИЯ ЛОРДА ЕПИСКОПА ВУСТЕРСКОГО НА ЕГО ВТОРОЕ ПИСЬМО, ГДЕ РАССМОТРЕНЫ, ПОМИМО СЛУЧАЙНЫХ ВОПРОСОВ, МНЕНИЯ ЕГО МИЛОСТИ О ДОСТОВЕРНОСТИ, ДОСТИГАЕМОЙ ПОСРЕДСТВОМ РАЗУМА, О ДОСТОВЕРНОСТИ ПОСРЕДСТВОМ ИДЕЙ И О ДОСТОВЕРНОСТИ ПОСРЕДСТВОМ ВЕРЫ; О ВОСКРЕСЕНИИ ТЕЛА; О НЕМАТЕРИАЛЬНОСТИ ДУШИ; О НЕСОВМЕСТИМОСТИ ВЗГЛЯДОВ г. ЛОККА С ЧЛЕНАМИ ХРИСТИАНСКОЙ ВЕРЫ И ТЕНДЕНЦИИ ЭТИХ ВЗГЛЯДОВ К СКЕПТИЦИЗМУ

[Против обвинения в скептицизме]

Обвинение в скептицизме, содержащееся в вашем предшествующем письме, состоит в нижеследующем.

Первый довод вашей милости заключается в следующих положениях, а именно:

1. Что я утверждаю в книге IV, гл. 1, что познание есть восприятие соответствия или несоответствия идей.

2. Что я предпринимаю попытку доказать, что существует значительно больше существ, о которых мы не имеем никаких идей, чем таких, о которых мы имеем идеи, из чего ваша милость делает вывод, «что нам отказано в познании преобладающей части Вселенной»; с каковым выводом я также согласен. Но, насколько я понимаю в своем смирении, это не положение, которое следует доказать; доказать же следует то, что мой способ идей или мой способ достижения достоверности посредством идей — ибо к этому ваша милость сводит его, т. е. к тому, что я полагаю достоверность в восприятии соответствия или несоответствия идей, — ведет к скептицизму (II, стр. 404—405).

Ограниченное познание — это все-таки познание, а не скептицизм. Но допустим, что я действительно утверждал, что наше познание сранительно очень ограниченно; таким образом, взываю я к вашей милости, это доказывает, что положение «познание заключается в восприятии соответствия или несоответствия наших идей» ведет к скептицизму? Ибо именно это следовало доказать. [...]

Наконец, ваша милость утверждает, что поскольку я говорю, что идея в душе не доказывает существования той вещи, идеей которой она является, то, следовательно, мы не можем познать при помощи наших чувств действительного существования какой-либо вещи, ибо мы познаем не иначе как посредством воспринимаемого соответствия идей. Но если бы вы соблаговолили рассмотреть ответ, который я там же даю скептикам, дело которых вы, кажется, здесь ведете с немалым рвением, то осмелюсь полагать, вы обнаружили бы, что ошибочно принимаете одну вещь за другую, а именно идею, которая в результате предшествующего ощущения уже находится в душе, за фактически воспринимаемую в данное время идею, т. е. за действительное ощущение; и я полагаю, что после тех цитат, которые мы привели здесь из моей книги, мне нет необходимости доказывать, что это две разные вещи. Те две идеи, соответствие которых в данный момент воспринимается и которые, таким образом, производят познание, суть идея действительного ощущения (что является действием, о котором я имею ясную и отчетливую идею) и идея действительного существования чего-то вне меня, что вызывает это ощущение. [...]

Мне хотелось бы, чтобы кто-нибудь прочел ваш пятый довод, а затем рассудил, кто из нас больше способствует скептицизму: я, который попытался и, как я полагаю, доказал достоверность, [достигаемую] посредством наших чувств, или вы, ваша милость, который (по крайней мере по вашему мнению) разрушил эти доказательства, не представив нам вместо них никаких других (II, стр. 407—408).

[О способности материи к мышлению]

[...] Настаивают далее на том, что мы не в состоянии постигнуть, как материя может мыслить. Я допускаю это. Но заключать отсюда, что поэтому бог не мог дать материи способность мышления, — значит утверждать, что всемогущество бога ограничено узкими пределами, потому что таков человеческий разум, и низводить бесконечную силу бога до размеров наших способностей (II, стр. 451).

Ибо если не выходить за пределы рассматриваемого здесь вопроса о силе мышления и самодвижения, дарованной всемогущей силой некоторым частям материи, то возражением против этого является то, что я не могу постигнуть, каким образом материя может мыслить. Каково же следствие? — ergo,

бог не может дать ей силу мышления. Допустим, что это хорошее основание, и станем поступать в соответствии с ним в других случаях. Вы не можете постигнуть, каким образом материя может притягивать материю на каком-либо расстоянии, и тем более на расстоянии 1 000 000 миль; ergo, бог не может дать ей такую силу. Вы не можете постигнуть, каким образом материя может ощущать, двигаться, воздействовать на нематериальное существо или приводиться им в движение; ergo бог не может дать ей такие силы. Но это в действительности значит отрицать силу притяжения и обращение планет вокруг солнца; превращать животных в простые машины без чувства и спонтанного движения и не признавать в человеке ни чувства, ни произвольного движения (II, стр. 453).

МАЛЬБРАНШ

Николя Мальбранш (1638—1715) — французский религиозный философ-идеалист, крупнейший представитель окказионализма. Изучал философию в коллеже де ля Флеш и теологию в Сорбонне. В 1660 г. стал членом Оратории Иисуса, занимавшейся изучением теологических проблем; в 1664 г. принял сан священника. Б своей философской системе стремился сочетать некоторые положения картезианства с христианским вероучением в его августинианском толковании. Положения Мальбранша о том, что все существующее имеет свое бытие в боге и что всякое познание есть видение в боге, приводили вопреки сознательному намерению их автора к религиозному пантеизму. Это явилось причиной внесения сочинений Мальбранша в «Индекс запрещенных книг», что, однако, не помешало широкому распространению его идей в религиозных кругах. Главными философскими произведениями Мальбранша (они написаны по-французски) являются: «О разыскании истины» (1674—1675), «Христианские размышления» (1683), «Беседы о метафизике» (1688). Приводимые ниже отрывки подобраны и переведены с французского на русский язык В. Н. Кузнецовым по изданию: «Oeuvres de Malebranche». Paris, 1871, t. 1—4.

О РАЗЫСКАНИИ ИСТИНЫ

[...] Предмет этого сочинения — весь человеческий дух в целом: он рассматривается в нем самом, в отношении к телам и в отношении к богу; исследуется природа всех его способностей и указывается, как ими следует пользоваться, чтобы избежать заблуждений; наконец, объяснено многое, что считали полезным для того, чтобы продвинуться вперед в познании человека (III, стр. XIII).



Душа может воспринимать вещи тремя способами: посредством *чистого рассудка,* посредством *воображения,* посредством *чувств.*

Она воспринимает *чистым рассудком* духовные предметы, универсалии, общие понятия, идею совершенства, идею бесконечно совершенного существа и вообще все свои мысли, когда она познает их при помощи рефлексип, обращенной на себя самое. Она воспринимает также чистым рассудком материальные предметы, протяженность с ее свойствами, ибо ведь только чистым рассудком можно познать совершенный круг или квадрат, фигуру с тысячью сторон и тому подобные предметы. Такого рода перцепции называются *чистыми постижениями,* или *чистыми перцепциями,* так как, чтобы представить себе все эти предметы, духу нет необходимости вызывать в мозгу их телесные образы. [...]

На нас действуют еще очень сильно наши *наклонности* и наши *страсти;* они ослепляют наш ум ложным блеском, покрывают и наполняют его мраком. Таким образом, наши наклонности и страсти вовлекают нас в бесчисленные заблуждения, если мы следуем за тем ложным светом и обманчивым знанием, которое они производят в нас. Следовательно, их нужно рассматривать вместе с тремя способностями разума как источники наших заблуждений и ошибок, прибавив к обманам чувств, воображения и чистого рассудка те заблуждения, которые можно приписать страстям или природным наклонностям (III, стр. 29—31).

Мы должны точно соблюдать правило *судить по чувствам не о том, что такое вещи сами в себе, но только о том, какое отношение они имеют к нашему телу,* так как на самом деле они, [чувства], даны нам не ради познания истины вещей самих в себе, а лишь для сохранения тела (III, стр. 41).

Несомненно, что до того, как был сотворен мир, существовал только бог и он не мог создать мира без знания и идеи; что, следовательно, эти идеи, которые были у бога о мире, не отличаются от него самого; и что, таким образом, все творения, даже самые материальные и самые земные, суть в боге, хотя совершенно духовным и нам непонятным образом. Итак, бог созерцает в самом себе все существа, рассматривая свои собственные совершенства, которые ему их представляют. Он

совершенным образом знает и их бытие, потому что, имея все в зависимости от своей воли к существованию, он не может не знать своих собственных желаний, следовательно, он не может не знать их бытия; а следовательно, бог созерцает в самом себе не только сущность вещей, но и их существование.

Не то с сотворенными духами; они не могут созерцать в самих себе ни сущности вещей, ни их бытия. [...]

Абсолютно необходимо, чтобы бог имел в самом себе идеи всех сотворенных им существ, потому что иначе он не мог бы создать их; поэтому он созерцает все эти существа, рассматривая совершенства, которые он заключает в себе и к которым они имеют отношение. Следует также знать, что своим присутствием бог теснейшим образом связан с нашими душами, так что можно сказать, что он есть место ду́хов, подобно тому как пространство в известном смысле есть место тел. Если мы сделаем эти два предположения, станет несомненным, что дух может созерцать то, что есть в боге, который представляет сотворенные существа, потому что это в высшей степени духовно, сверхчувственно и наличио в духе. Таким образом, дух может созерцать в боге творения бога, если предположить, что бог соблаговолит открыть ему то, что в нем есть и что представляет их (III, стр. 396—398).

Бог есть все-бытие, потому что он бесконечен и содержит все; но он не есть какое-либо бытие в частности. Между тем то, что мы видим, есть лишь одно или несколько отдельных существ, и мы не понимаем этой совершенной простоты бога, содержащего в себе все существа.

[...] Сам бог просвещает философов теми знаниями, которые неблагодарные люди называют естественными, хотя они приходят к ним лишь свыше. [...] Это он, собственно, свет разума и отец светов [...]. Это он дает знание людям [...]. Словом, это истинный свет, просвещающий всякого человека, приходящего в мир (III, стр. 400).

Останемся же при том мнении, что бог есть сверхчувственный мир, или место ду́хов, так же как мир материальный есть место тел; что от его могущества получают они все свои модификации; в его мудрости находят все свои идеи; его любовью волнуются они во всех своих праведных движениях; и так как его могущество и любовь — это лишь он сам, то будем верить вместе со св. Павлом, что он не далек от каждого из нас и что в нем мы живем, движемся и существуем (III, стр. 409).

Бог более превосходит сотворенных ду́хов, чем эти духи тела, и бога следует назвать духом не столько для того, чтобы показать положительно, что он есть, как для того, чтобы обозначить, что он нематериален. Это существо бесконечно совершенное; в этом нельзя сомневаться. Но не следует воображать вместе с антропоморфистами, что у него должна быть человеческая фигура (так как она кажется самой совершенной), если

бы даже мы считали его телесным, — точно так же не следует думать, что божественный разум имеет человеческие мысли и его дух подобен нашему в силу того, что нам не известно ничего совершеннее нашего духа. [...] Его истинное имя — тот, кто есть, т. е. бытие без ограничения, все-бытие, бытие бесконечное и универсальное (III, стр. 436).

Люди не только не бывают действительными причинами движений, которые они вызывают в своем теле, — представляется даже противоречивым, что они могут быть такими причинами. Как я понимаю, истинная причина есть причина, между которой и ее действием разум усматривает необходимую связь. Но только в бесконечно совершенном существе разум усматривает необходимую связь между его волей и ее действиями. Следовательно, только один бог есть истинная причина и действительно обладает силой двигать тела. Я скажу больше, а именно: нельзя даже представить, чтобы бог мог передать людям или ангелам свою способность двигать тела; допуская, что возможность двигать рукою будет действительной силой в нас, мы должны будем также признать, что бог может дать ду́хам силу творить, уничтожать, делать все, что угодно; словом, что он может сделать их всемогущими (IV, стр. 330).

Итак, есть только один истинный бог и только одна причина, которая поистине есть причина, и не следует воображать, что то, что предшествует явлению, есть его истинная причина. Бог не может даже передать своего могущества творениям, если следовать свету разума; он не может сделать из них истинные причины; он не может сделать из них богов. [...]

Новая философия [...] уничтожает все доводы вольнодумцев, установив свой самый высший принцип, совершенно согласный с первым принципом христианской религии, а именно: что следует любить и бояться только одного бога, потому что только бог может сделать нас счастливыми.

Ведь если религия учит нас, что есть только один истинный бог, то эта философия заставляет нас познать, что есть только одна действительная причина. Если религия говорит нам, что все языческие божества — это лишь безжизненные камни и металлы, лишенные движения, то эта философия также открывает нам, что все вторичные причины или все божества философии суть только не способные к действию материя и воля. Наконец, если религия учит нас, что не следует преклонять колен перед богами, которые вовсе не являются богами, то эта философия учит нас, что наше воображение и наш разум не должны преклоняться перед величием и мнимой силой причин, которые вовсе не являются причинами; их не следует ни любить, ни бояться; не следует вовсе заниматься ими, — нужно думать только о боге, видеть бога во всем, поклоняться богу во всем, бояться и любить бога во всем (IV, стр. 332—333).

Размышление V. 14. [...] Только бог движет тела тем же самым действием, которым он их производит или последовательно сохраняет в различных местах; и ты начинаешь верить, что изменения в материальном мире происходят только через движение составляющих его частей: таким образом, ты хорошо видишь, что бог создает все, как истинная и общая причина. Но помимо общей причины имеется и бесконечное множество частных причин; помимо истинной причины имеются естественные причины, которые ты должен называть окказиональными, чтобы избежать опасной двусмысленности, которая рождается из ложной идеи философов о природе. [...]

15. Бог, чтобы создать или сохранить мир, установил определенные законы передачи движений. [...]

Когда тело находится в движении, оно, конечно, имеет тем самым силу приводить в движение другое тело в соответствии с законами передачи движений, которым постоянно следует бог. Можно сказать, что это тело является физической или *естественной* причиной сообщаемого движения, потому что оно действует в соответствии с *естественными* законами. Но от этого оно нисколько не становится истинной причиной в смысле языческих философов: это лишь абсолютно окказиональная причина, которая через столкновение определяет действие общего закона, согласно которому должна действовать общая причина, неизменная природа, бесконечная мудрость, которая предвидит все следствия всех возможных законов и которая умеет строить свои планы на основе самого мудрого, простого и плодотворного отношения, открываемого ею между законами и тем, что они должны произвести. [...]

17. Можно, наконец, сказать, что солнце есть общая причина бесконечного множества благ, которые нам оказывает бог, так как посредством его теплоты бог сообщает плодородие земле и всем животным, а посредством его света он приводит нас в состояние, когда мы оказываемся способными пользоваться тысячью различных способов окружающими нас предметами. Но оно в самом себе не имеет никакой силы. Это лишь материя, обладающая силой только через оживляющее ее движение, и один бог есть истинная причина этого движения. Солнце является причиной тысяч и тысяч восхитительных следствий, но причиной окказиональной, или причиной естественной, *в соответствии с естественными законами передачи движения*. Запомни же хорошенько, сын мой: *БОГ СООБЩАЕТ СВОЕ МОГУЩЕСТВО ТВОРЕНИЯМ, ЛИШЬ ВВОДЯ В НИХ ОККАЗИОНАЛЬНЫЕ ПРИЧИНЫ, ЧТОБЫ ПРОИЗВОДИТЬ ОПРЕДЕЛЕННЫЕ СЛЕДСТВИЯ В СООТВЕТСТВИИ С ЗАКОНАМИ, КОТОРЫЕ ОН СОЗДАЕТ ДЛЯ ИСПОЛНЕНИЯ СВОИХ ПЛАНОВ ЕДИНООБРАЗНЫМ И ПОСТОЯННЫМ ОБРАЗОМ, ПУТЯМИ САМЫМИ ПРОСТЫМИ, САМЫМИ ДОСТОЙНЫМИ ЕГО МУДРОСТИ И ДРУГИХ ЕГО АТРИБУТОВ* (II, стр. 58—60).

Размышление VII. 17. Итак, провидение бога проявляется двояко Во-первых, в том, что, определив вначале движения таким образом, что их результатом является множество неправильностей и чудовищ, он начал, создавая мир и все в нем заключенное, приводить материю в движение так, чтобы, например, было как можно меньше беспорядка в природе и в сочетании природы с благодатью. Во-вторых, в том, что бог чудесами исцеляет беспорядки, которые происходят в соответствии с простотой естественных законов, лишенных тем не менее требуемого им порядка, так как на взгляд бога порядок есть закон, из которого нет никаких исключений.

18. Таким образом, бог имеет два вида законов, регулирующих его поведение. Один — вечный и необходимый, это — порядок; другие — произвольные, и это суть законы природы и благодати. Но бог установил последние только потому, что порядок требует, чтобы он действовал именно так (II, стр. 85).

БЕСЕДЫ О МЕТАФИЗИКЕ

БЕСЕДА ВОСЬМАЯ

Теодор[1]. [...] Когда я говорю, что бог всегда следует предписанным им самим общим законам, то я говорю лишь об общем и обычном провидении. Я вовсе не исключаю чудес или следствий, которые совершенно не вытекают из его общих законов. Но [...] когда бог творит чудо и когда он не действует в соответствии с общими законами, которые нам известны, я утверждаю, что бог действует или в соответствии с другими общими законами, которые нам неизвестны, или совершаемое им тогда предопределено некоторыми обстоятельствами, которые он предвидел извечно, производя этот простой, вечный, неизменный акт, который включает в себя и общие законы его обычного провидения, и исключения из этих самых законов. Но эти обстоятельства не следует называть окказиональными причинами в том же самом смысле, в каком столкновение тел есть окказиональная причина передачи движений, потому что бог создал общие законы совсем не для того, чтобы единообразно упорядочивать действие своей воли при встрече с этими обстоятельствами, так как в исключениях из общих законов бог действует то так, то иначе, хотя всегда согласно тому, что требует тот из его атрибутов, который является для него, так сказать, самым драгоценным в данный момент (I, стр. 177—179).

Аристт. Я думаю, Теодор, что бог находится в мире таким же образом, каким, по вашему мнению, душа находится в вашем теле, так как я хорошо знаю, что вы считаете, что ваша душа распространена во всех частях тела. Она находится в голове, потому что там она мыслит; она находится в руках и ногах, потому что движет ими. Таким же образом бог находится в мире, потому что он его сохраняет и управляет им.

Теодор. Что за предрассудки, что за неясность в вашем сравнении! Душа вовсе не находится в теле, а тело не нахо-

дится в душе, хотя их модальности соответствуют друг другу вследствие общих законов их связи. Но и то и другое находится в боге, который есть истинная причина соответствия их модальностей. Дýхи, Арист, суть в божественном разуме, а тела — в божественной безграничности; но они не могут быть друг в друге, так как дух и тело не имеют между собой никакого существенного отношения. Только через бога они имеют необходимую связь. Дух может мыслить без тела; но он может что-либо знать лишь в божественном разуме. Тело может быть протяженным без духа, но оно может быть таковым лишь в безграничности бога, потому что качества тела не имеют ничего общего с качествами духа, так как тело не может мыслить, а дух не может быть протяженным. Но оба они участвуют в божественном бытии. Бог, дающий им реальность, обладает ею, так как он обладает всеми совершенствами творений — без их ограниченностей. Он знает, как духи; он протяжен, как тела; но все это иначе, чем его творения. Таким образом, бог находится повсюду в мире и за его пределами; но душа нисколько не находится в телах. Она вовсе не познает в мозгу, как вы полагаете; она познает лишь в сверхчувственной субстанции божественного слова, хотя она познает в боге только по причине того, что происходит в определенной части материи, называемой мозгом. И она вовсе не движет членами своего тела, прилагая принадлежащую ее природе силу. Она не движет ими потому, что тот, кто в своей безграничности находится повсюду, осуществляет через свое могущество бессильные повеления своих творений. [...]

Арист. То, что вы мне говорите, кажется мне очень трудным. Я подумаю об этом. Но скажите, однако, мне, прошу вас, где был бог до того, как появился мир и бог стал в нем действовать?

Теодор. Об этом я спрошу вас, Арист, вас, который хочет, чтобы бог был в мире только через свое действие. Вы не отвечаете? Ну ладно, я скажу вам, что до творения мира бог был там, где он находится в настоящее время и где он будет, когда мир станет превращаться в небытие. Он находился в себе самом. Когда я говорю вам, что бог находится в мире и бесконечно за его пределами, вы не улавливаете моей мысли, если вы думаете, что мир и воображаемые пространства являются, так сказать, местом, занимаемым бесконечной субстанцией божества. Бог находится в мире только потому, что мир находится в боге, так как бог находится только в самом себе в своей безграничности.

[...] Пространство, Арист, — это реальность, а все бесконечные реальности находятся в нем. Бог, следовательно, протяжен, как тела, потому что он обладает всеми абсолютными реальностями или всеми совершенствами; но бог протяжен не так, как тела; потому что, как я только что сказал, у него нет ограниченностей и несовершенств своих творений. Бог познает столь же хорошо, как дýхи, но он не мыслит так, как они. Он является для самого себя непосредственным объектом своих зна-

ний. В нем вовсе нет следования или разнообразия мыслей. Одна из его мыслей не означает, как у нас, небытия всех других. Они не исключают друг друга. Точно так же бог протяжен, подобно телам; но в его субстанции нет частей. Одна часть не означает, как в телах, небытия всякой другой части, и место его субстанции есть лишь сама субстанция. Он всегда един и всегда бесконечен, совершенно прост и составлен, так сказать, из всех реальностей или всех совершенств. Потому что истинный бог[...] — это бытие без ограничения, а не ограниченное бытие; бытие, состоящее, так сказать, из бытия и небытия. Приписывайте же богу, которого мы почитаем, лишь то, что вы постигаете в бесконечном совершенном бытии. Отбрасывайте в нем только конечное, то, что исходит от небытия. И хотя вы не понимаете ясно того, что я вам говорю, так же как я сам не понимаю этого, вы поймете по крайней мере, что бог таков, каким я вам его представил; так как вы должны знать, что для того, чтобы достойно судить о боге, ему надо приписывать только непостижимые атрибуты. Это очевидно, потому что бог бесконечен во всех смыслах; ничто конечное ему не подходит, а все, что бесконечно во всех смыслах, является со всех сторон непостижимым для человеческого разума (I, стр. 182—185).

ЛЕЙБНИЦ

Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716) — великий немецкий философ и ученый-энциклопедист, крупный общественно-политический деятель своей эпохи. Родился в Лейпциге в семье юриста и преподавателя философии («мировой мудрости») местного университета, в котором учился и сам Лейбниц. В дальнейшем отказался от академической карьеры и поступил на службу к Майнцскому курфюрсту. Выполняя ряд научных, политических и дипломатических поручений, в 70-х годах XVII в. совершил ряд путешествий в Париж и Лондон, где усиленно занимался научной работой. С 1676 г. — на службе у Ганноверского курфюрста в качестве библиотекаря, придворного историографа, а также политического советника по внешним делам. В историю естествознания Лейбниц вошел как крупнейший математик, разработавший дифференциальное и интегральное исчисление (независимо от Ньютона сформулировал более совершенные методы его), усовершенствовавший счетную машину Паскаля, решивший ряд первостепенных технических проблем своего времени, высказавший ряд гениальных идей в области геологии, биологии, юриспруденции, языкознания и других наук. Был членом лондонского Королевского общества и Парижской академии наук. Лейбниц много занимался организацией научной работы, был основателем и первым президентом Берлинской академии наук. Неоднократно встречался с Петром I во время его заграничных поездок в 1711—1716 гг., выдвигая в беседах с ним идеи распространения



научных знаний в России и организации здесь академии наук. Свои философские идеи Лейбниц сформулировал в ряде произведений и множестве писем к самым различным корреспондентам. К числу важнейших из этих произведений относятся: «Исповедание природы против атеистов» (1668), «Рассуждение о метафизике» (1685), «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом» (1695), «Новые опыты о человеческом разуме» (1704) — полемическое сочинение, стремящееся к систематическому опровержению сенсуалистических идей «Опыта о человеческом разуме» Локка (ввиду смерти последнего Лейбниц отказался от публикации этого важнейшего своего философского произведения, которое впервые увидело свет лишь в 1765 г.). За несколько лет до смерти автора появились «Теодицея» (1710) и «Монадология» (1714) — краткое и популярное изложение сложившейся идеалистической системы Лейбница. Большая часть его философских произведений написана на французском и латинском языках, незначительная — на немецком. В настоящем томе публикуется с небольшими купюрами «Монадология» по изданию: «Избранные философские сочинения» Лейбница под ред. В. П. Преображенского (М., 1908). Затем мы воспроизводим отрывки из «Новых опытов» по единственному полному изданию этого произведения (Г. В. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме. М. — Л., 1936). Потом следует отрывок из письма к Вариньену, видному французскому математику и механику той эпохи, излагающий один из важнейших принципов лейбницеанской метафизики-диалектики — принцип непрерывности. Этот отрывок был впервые опубликован в «Книге для чтения по истории философии» под ред. А. Деборина (М., 1924), откуда он и перепечатывается.

МОНАДОЛОГИЯ

1. *Монада*, о которой мы будем здесь говорить, есть не что иное, как *простая* субстанция, которая входит в состав *сложных*; *простая* — значит не имеющая частей.

2. И необходимо должны существовать простые субстанции, потому что существуют сложные, ибо сложная субстанция есть не что иное, как собрание или *агрегат* простых.

3. А где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, одним словом, *элементы* вещей.

4. Нечего также бояться и разложения монады, и никак нельзя вообразить себе способа, каким субстанция могла бы *естественным* путем *погибнуть*.

5. По той же причине нельзя представить себе, как может простая субстанция *получить начало естественным* путем, ибо она не может образоваться путем сложения.

6. Итак, можно сказать, что начало или конец монады могут произойти лишь с одного раза, т. е. монады могут получить начало только путем *творения* и погибнуть только через *уничтожение;* тогда как то, что *сложно,* начинается или кончается по частям.

7. [...] Монады вовсе не имеют *окон,* чрез которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти. Акциденции не могут отделяться или двигаться вне субстанций, как это некогда у схоластиков делали чувственные виды (species sensibiles) [...].

9. [...] Каждая монада необходимо должна быть отлична от другой. Ибо никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно как другое и в которых нельзя было бы найти различия внутреннего, или же основанного на внутреннем определении.

10. Я принимаю также за бесспорную истину, что всякое сотворенное бытие — а следовательно, и сотворенная монада — подвержено изменению и даже что это изменение в каждой монаде беспрерывно.

11. Из сейчас сказанного следует, что естественные изменения монад исходят из *внутреннего начала,* так как внешняя причина не может иметь влияния внутри монады [...].

14. Преходящее состояние, которое обнимает и представляет собой множество в едином или в простой

субстанции, есть не что иное, как то, что называется *восприятием (перцепцией),* которое нужно отличать от *апперцепции* или *сознания,* как это будет выяснено в последующем изложении. И здесь картезианцы сделали большую ошибку, считая за ничто несознаваемые восприятия. Это же заставило их думать, будто одни лишь *духи* бывают монадами и что нет вовсе душ животных или других *энтелехий;* поэтому же они, вместе с ходячими мнениями, смешали продолжительный обморок со смертью в старом смысле. А это заставило их впасть в схоластический предрассудок, будто душа может совершенно отделиться от тела, и даже укрепило направленные в дурную сторону умы во мнении о смертности душ.

15. Деятельность внутреннего начала, которая производит изменение или переход от одного восприятия к другому, может быть названа *стремлением.* Правда, стремление не всегда может вполне достигнуть цельного восприятия, к которому оно стремится, но в известной мере оно всегда добивается этого и приходит к новым восприятиям.

16. Мы в самих себе можем наблюдать множество в простой субстанции, если обратим внимание на то обстоятельство, что наималейшая мысль, какую сознаем, обнимает разнообразие в предмете ее. Таким образом, все, кто признает душу за простую субстанцию, должны признать и эту множественность в монаде [...].

17. Вообще надобно признаться, что *представление* и все, что от него зависит, *необъяснимо причинами механическими,* т. е. с помощью фигур и движений. [...] Именно в простой субстанции, а не в сложной и не в машине нужно искать восприятия. Ничего иного и нельзя найти в простой субстанции, кроме этого, т. е. кроме восприятий и их изменений. И только в них одних могут состоять все *внутренние действия* простых субстанций.

18. Всем простым субстанциям или сотворенным монадам можно бы дать название *энтелехий,* ибо они имеют в себе известное совершенство [...] и в них есть самодовление (autarceia), которое делает их источни-

ком их внутренних действий и, так сказать, бестелесными автоматами.

19. Если бы мы хотели называть душой все, что имеет *восприятия* и *стремления,* в том общем смысле, как я только что пояснил, то можно бы все простые субстанции или сотворенные монады назвать душами; но так как чувство, есть нечто большее, нежели простое восприятие, то я согласен, что для простых субстанций, имеющих только последнее, достаточно общего названия монад и энтелехий, а что *душами* можно называть только такие монады, восприятия которых более отчетливы и сопровождаются памятью.

20. Ибо мы в самих себе можем наблюдать такое состояние, в котором мы ни о чем не помним и не имеем ни одного ясного восприятия, как, например, когда мы падем в обморок или когда мы отягчены глубоким сном без всяких сновидений. В этом состоянии душа не отличается заметным образом от простой монады; но так как это состояние непродолжительно и душа освобождается от него, то она есть нечто большее, чем простая монада.

21. И отсюда вовсе не следует, чтобы простая субстанция тогда вовсе не имела восприятий. Этого даже и не может быть именно по вышеприведенным основаниям: монада ведь не может погибнуть, она не может также и существовать без всякого состояния, которое есть не что иное, как ее восприятие. Но когда у нас бывает большое количество *малых восприятий,* в которых нет ничего раздельного, тогда мы лишаемся чувств; например, когда мы несколько раз подряд будем поворачиваться в одном и том же направлении, то у нас является головокружение, от которого мы можем упасть в обморок и которое ничего не дозволяет нам ясно различать. И смерть может на некоторое время приводить животных в такое же состояние.

22. И так как всякое настоящее состояние простой субстанции, естественно, есть следствие ее предыдущего состояния, то настоящее ее чревато будущим.

23. И так как, однако, проснувшись от бессознательного состояния, мы *сознаем* наши восприятия, то последние необходимо должны были существовать и

непосредственно перед тем, хотя бы мы и вовсе *не сознавали* их. Ибо восприятие может естественным путем произойти только от другого восприятия, как и движение естественным путем может произойти только из движения.

24. Отсюда видно, что если бы в наших представлениях не было ничего ясного и, так сказать, выдающегося и ничего более высокого разряда, то мы находились бы в постоянном бессознательном состоянии. И таково положение совершенно простых монад.

25. Мы видим также, что природа дала животным выдающиеся восприятия путем той заботливости, какую приложила она, снабдив их органами, которые собирают несколько световых лучей или несколько волн воздуха, чтобы их соединением придать им больше силы. [...]

26. Память дает душе род *связи по последовательности,* которая походит на рассудок, но которую нужно отличать от него. Именно, как мы видим, животные, при восприятии чего-нибудь их поражающего, от чего они имели до этого подобное же восприятие, при помощи памяти ожидают того, что было соединено в этом предшествовавшем восприятии, и в них возбуждаются чувства, подобные тем, какие они тогда имели. Например, когда собакам показывают палку, они припоминают о боли, которую она им причиняла, и воют или убегают [...].

28. Люди, поскольку последовательность их восприятий определяется только по началу памяти, действуют как животные, уподобляясь врачам-эмпирикам, которые обладают только практическими сведениями, без теоретических; и в трех четвертях наших поступков мы бываем только эмпириками; например, мы поступаем чисто эмпирически, когда ожидаем, что завтра наступит день, потому что до сих пор так происходило всегда. И только астроном судит в этом случае при помощи разума.

29. Но познание необходимых и вечных истин отличает нас от простых животных и доставляет нам обладание *разумом* и науками, возвышая нас до позна-

ния нас самих и бога. И вот это называется в нас разумной душой или *духом*.

30. Равным образом через познание необходимых истин и через их отвлечения мы возвышаемся до *рефлексивных* актов, которые дают нам мысль о том, что называется *я*, и усматривать *в себе* существование того или другого; а мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом боге, постигая, что то, что в нас ограничено, в нем беспредельно. И эти-то рефлексивные акты доставляют нам главные предметы для наших рассуждений.

31. Наши рассуждения основываются на двух великих началах: *начале противоречия*, в силу которого мы считаем *ложным* то, что скрывает в себе противоречие, и *истинным* то, что противоположно, или противоречит ложному.

32. И на *начале достаточного основания*, в силу которого мы усматриваем, что ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым, — без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе, хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны.

33. Есть также два рода *истин: истины разума и истины факта*. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта — случайны, и противоположное им возможно. Основание для необходимой истины можно найти путем анализа, разрешая ее на идеи и истины более простые, пока не дойдем до первичных.

34. Точно так же и у математиков умозрительные *теоремы* и практические *правила* сведены путем анализа к *определениям, аксиомам* и *постулатам*.

35. И наконец, есть простые идеи, определения которых дать невозможно; есть такие аксиомы и постулаты или, одним словом, *первые начала*, которые не могут быть доказаны, да и нисколько в этом не нуждаются. Это — *тождественные* положения, противоположное которым заключает в себя явное противоречие.

36. Но *достаточное основание* должно быть также и в *истинах случайных,* или *истинах факта,* т. е. в ряде вещей, рассеянных в мире творений, где разложение на частные основания могло бы идти до беспредельного многоразличия и подробностей, по причине безмерного разнообразия вещей в природе и разделенности тел до бесконечности [...].

37. И так как все это *многоразличие* скрывает в себе только другие случайности, предшествующие или еще более сложные и многоразличные, из которых каждая, чтобы найти основание для нее, требует такого же анализа, то мы не подвинемся в этом отношении дальше, а следовательно, достаточное или последнее основание должно стоять вне цепи или *ряда* этого многоразличия случайных вещей, как бы ни был ряд бесконечен.

38. Таким образом, последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многоразличие изменений находится в превосходной степени, как и в источнике; и это мы называем *богом.*

39. А так как эта субстанция есть достаточное основание для всего этого разнообразия, которое притом повсюду находится во взаимной связи, то *существует только единый бог,* и *этого бога достаточно.*

40. Отсюда можно заключить, что эта высшая субстанция [...] едина, всеобща и необходима, так как нет ничего вне ее, что было бы независимо от нее [...].

41. [...] Там, где нет никаких пределов, т. е. в боге, совершенство, безусловно, бесконечно.

42. Отсюда вытекает также, что творения имеют свои совершенства от воздействия бога, но что несовершенства свои они имеют от своей собственной природы, которая не способна быть без границ. Ибо именно этим они и отличаются от бога.

43. Истинно также и то, что в боге заключается источник не только *существований,* но также и *сущностей,* поскольку они реальны, или источник всего, что есть реального в возможности. И это потому, что разум бога есть область вечных истин, или идей, от которых эти истины зависят, и без него не было бы ничего

реального в возможностях и не было бы не только ничего существующего, но даже и ничего возможного [...].

45. Таким образом, один только бог, или необходимое существо, имеет то преимущество, что оно необходимо существует, если только он возможен. И как ничто не может препятствовать возможности того, что не заключает в себе никаких пределов, никакого отрицания и, следовательно, никакого противоречия, то одного только этого достаточно уже, чтобы познать существование бога a priori. Мы доказали это также реальностью вечных истин. Но мы только что доказали то же самое и a posteriori, так как существуют *случайные* существа, которые могут иметь свое последнее или достаточное основание только в *необходимом* существе, имеющем в себе самом основание своего существования.

46. Однако отнюдь не следует воображать вместе с некоторыми, будто вечные истины, завися от бога, произвольны и зависят от его воли, как, по-видимому, полагал Декарт и после него г-н Пуаре. Это справедливо только для случайных истин, начало которых состоит в *подобающем* (целесообразности) или в выборе *наилучшего,* тогда как необходимые истины зависят только от его ума и составляют внутренний объект последнего.

47. Таким образом, один только бог есть первичное единство или изначальная простая субстанция. Все монады сотворенные или производные составляют его создания и рождаются, так сказать, из беспрерывных, от момента до момента, *излучений* божества, ограниченных воспринимающей способностью твари, ибо для последней существенно быть ограниченною.

48. В боге заключается *могущество,* которое есть источник всего, потом *знание,* которое содержит в себе все разнообразие идей, и, наконец, *воля,* которая производит изменения или создания сообразно началу наилучшего. И это соответствует тому, что в сотворенных монадах составляет субъект или *основание,* способность *восприятия* и способность *стремления.* Но в боге эти атрибуты безусловно бесконечны и совершенны, а в монадах сотворенных, или в *энтелехиях,* [...]

это лишь подражания, в той мере, насколько монады имеют совершенства.

49. Тварь называется *действующей,* поскольку она имеет совершенства, и *страдающей,* поскольку она имеет несовершенства. Таким образом, монаде приписывают *действие,* поскольку она имеет отчетливые восприятия, и *страдание,* поскольку она имеет смутные восприятия.

50. Тварь бывает более совершенною, чем другая, поскольку в ней находится то, что служит к объяснению a priori того, что происходит в другой твари, и поэтому и говорят, что она действует на другую тварь.

51. Но в простых субстанциях бывает только *идеальное* влияние одной монады на другую, которое может происходить лишь чрез посредство бога, поскольку в идеях божьих одна монада с основанием требует, чтобы бог, устанавливая в начале вещей порядок между другими монадами, принял в соображение ее. Ибо так как одна сотворенная монада не может иметь *физического* влияния на внутреннее бытие другой, то лишь указанным способом одна монада может находиться от другой в зависимости.

52. И вот почему действия и страдания между тварями взаимны. Ибо бог, сравнивая две простые субстанции, находит в каждой из них основания, побуждающие его приспособлять одну с другой [...].

53. А так как в идеях бога есть бесконечное множество миров, из которых осуществиться может лишь один, то необходимо достаточное основание для выбора, которое определяет бога скорее к одному, чем к другому.

54. Эта причина может лежать только в *целесообразности* или в степенях совершенства, какое содержат в себе эти миры, ибо каждый возможный мир имеет право требовать для себя существования по мере совершенства, которое он заключает в себе.

55. В этом и заключается причина *существования наилучшего:* мудрость в боге познает его, благость избирает и могущество производит.

56. А вследствие такой *связи,* или приспособленности всех сотворенных вещей к каждой из них и каж-

дой ко всем прочим, каждая простая субстанция имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции, и, следовательно, монада является постоянным живым зеркалом Вселенной.

57. И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы *перспективно* умноженным, таким же точно образом, вследствие бесконечного множества простых субстанций, существует как бы столько же различных миров, которые, однако, суть только перспективы одного и того же, соответственно различным точкам зрения каждой монады [...].

60. Сверх того, в том, что я сказал, ясны *априорные* основания, почему вещи не могли бы идти иначе. Ведь бог, приводя в порядок все, обратил внимание на каждую часть, и в особенности на каждую монаду [...]. Не в предмете, а в способе познания предмета ограничены монады. Они все смутно относятся к бесконечному, ко всему, но они ограничены и различаются друг от друга степенями отчетливости в восприятиях.

61. [...] Так как все наполнено (что делает всю материю связною) и так как в наполненном пространстве всякое движение производит некоторое действие на удаленные тела [...], всякое тело чувствует все, что совершается во Вселенной, так что тот, кто все видит, мог бы в каждом теле прочесть, что совершается повсюду, и даже то, что совершилось или еще совершится, замечая в настоящем то, что удалено по времени и месту; все дышит взаимным согласием, как говорил Гиппократ, sympnoia panta. Но душа может в себе самой читать лишь то, что в ней представлено отчетливо; она не может с одного раза раскрыть в себе все свои изгибы, ибо они идут до бесконечности.

62. Таким образом, хотя каждая сотворенная монада представляет всю Вселенную, но отчетливее представляет она то тело, которое собственно с ней связано и энтелехию которого она составляет, и как это тело, вследствие связности всей материи в наполненном пространстве, выражает всю Вселенную, так и душа представляет всю Вселенную, представляя то тело, какое ей, в частности, принадлежит.

63. Тело, принадлежащее монаде, которая есть его энтелехия или душа, образует вместе с энтелехиею то, что можно назвать *живым* существом, а вместе с душою то, что называется *животным*. А это тело живого существа или животного бывает всегда органическим, ибо так как всякая монада есть зеркало Вселенной на свой образец, а Вселенная устроена в совершенном порядке, то необходимо должен быть также порядок и в представляющем, т. е. в восприятиях души, и следовательно, также и в теле, сообразно которому Вселенная отображается в душе.

64. Таким образом, всякое органическое тело живого существа есть своего рода божественная машина, или естественный автомат, который бесконечно превосходит все автоматы искусственные. Ибо машина, сооруженная искусством человека, не есть машина в каждой своей части [...].

Но машины естественные, т. е. живые тела, и в своих наималейших частях до бесконечности продолжают быть машинами. В этом и заключается различие между *природой и искусством*, т. е. между искусством божественным и нашим.

65. И творец природы мог применить это божественное и бесконечно чудесное искусство потому, что каждая часть материи не только способна к бесконечной делимости, как полагали древние, но кроме того, и действительно (актуально) подразделена без конца, каждая часть на части, из которых каждая имеет свое собственное движение; иначе не было бы возможно, чтобы всякая часть материи была в состоянии выражать всю Вселенную.

66. Отсюда мы видим, что в наималейшей части материи существует целый мир созданий, живых существ, животных, энтелехий.

67. Всякую часть материи можно представить наподобие сада, полного растений, и пруда, полного рыб. Но каждая ветвь растения, каждый член животного, каждая капля его соков есть опять такой же сад или такой же пруд [...].

69. Таким образом, во Вселенной нет ничего невозделанного, или бесплодного: нет смерти, нет хаоса,

нет беспорядочного смешения, разве только по наружному виду; почти то же кажется нам в пруду на некотором расстоянии, с которого мы видим перепутанное движение рыб в пруду и, так сказать, кишение их, не различая при этом самих рыб.

70. Отсюда видно, что у каждого живого тела есть *господствующая* энтелехия, которая в животном есть душа; но члены этого живого тела полны других живых тел, растений, животных, из которых каждое имеет опять свою энтелехию, или господствующую душу.

71. [...] Все тела подобно рекам находятся в постоянном течении, и части беспрерывно входят в них и выходят оттуда.

72. Таким образом, душа меняет тело только понемногу и постепенно, так что она никогда не лишается сразу всех своих органов; и часто бывают у животных *метаморфозы,* но никогда не бывает *метемпсихозы* или переселения душ. Не бывает ни *душ,* совершенно *отдаленных* от тела, ни бестелесных *гениев.* Один только бог всецело свободен от тела.

73. Поэтому никогда не бывает также ни полного рождения, ни совершенной смерти в строгом смысле, состоящей в отделении души. И то, что мы называем *рождениями,* представляет собой *развития* (developpemens) и увеличения, а то, что мы зовем *смертями,* есть *свертывания* (enveloppemens) и уменьшения.

74. Философы были в большом затруднении насчет происхождения форм, энтелехий, или душ; но теперь, когда замечено путем точных исследований, произведенных над растениями, насекомыми и животными, что органические тела в природе никогда не происходят из хаоса, или из гниения, но всегда из семян, в которых, без сомнения, было некоторое *предобразование,* то отсюда вытекло заключение, что не только органическое тело существовало еще до зачатия, но и душа в этом теле, и одним словом, само животное, и что посредством зачатия это животное было лишь побуждено к большому превращению, чтобы стать животным другого рода. Нечто подобное замечаем мы и там, где нет собственно рождения, например когда черви становятся мухами, а гусеницы бабочками [...].

77. Итак, можно сказать, что не только неразрушима душа (зеркало неразрушимой Вселенной), но и самое животное, хотя его машина часто гибнет по частям и покидает или принимает органические одеяния.

78. Эти положения дали мне средство объяснить естественным образом соединение или, скорее, согласие души с органическим телом. Душа следует своим законам, тело — также своим; и они сообразуются в силу *гармонии, предустановленной* между всеми субстанциями, так как они все суть выражения одной и той же Вселенной.

79. Души действуют согласно законам *конечных причин* — посредством стремлений, целей и средств. Тела действуют по законам *причин действующих (производящих),* или движений. И оба царства — причин действующих и причин конечных — гармонируют между собой.

80. Декарт принимал, что души не могут давать телам силу, потому что в материи количество силы всегда одно и то же. Однако он думал, что душа может изменять направление тел. Но произошло это оттого, что в его время не знали закона природы, по которому в материи существует, сверх того, сохранение одного и того же направления в целом. Если бы Декарт заметил этот закон, он пришел бы к моей системе предустановленной гармонии.

81. По этой системе тела действуют так, как будто бы (предполагая невозможное) вовсе не было душ, а души действуют так, как будто бы не было никаких тел; вместе с тем оба действуют так, как будто бы одно влияло на другое.

82. Что же касается *духов,* или разумных душ [...], только те, которые, так сказать, избраны, путем действительного зачатия достигают степени человеческой природы, их ощущающие души возвышаются на степень разума и до преимуществ духов.

83. Среди прочих различий, какие существуют между обыкновенными душами и духами и часть которых я уже указал, есть еще следующее: души вообще суть живые зеркала или отображения мира творений, а духи, кроме того, суть отображения самого божества

или самого творца природы, и способны познавать систему Вселенной и подражать ему кое в чем своими творческими попытками, так как всякий дух в своей области есть как бы малое божество.

84. Вследствие этого духи способны вступать в некоторого рода общение с богом, и он стоит к ним в отношении не только изобретателя к своей машине (каков бог по отношению к другим тварям), но и в отношении правителя к подданным и даже отца к детям.

85. Отсюда легко вывести заключение, что совокупность всех духов должна составлять град божий, т. е. самое совершенное, какое только возможно, государство под властью самого совершенного монарха.

86. Этот град божий, эта поистине вселенская монархия есть мир нравственный в мире естественном и представляет собой наиболее возвышенное и самое божественное из дел божьих; в нем и состоит истинная слава божья, ибо ее не было бы, если бы духи не познавали величия бога и благости его и не поражались ими. Именно в отношении к этому государству и обнаруживается, собственно, его благость, тогда как его премудрость, его всемогущество проявляются повсюду.

87. Как выше мы установили совершенную гармонию между двумя естественными царствами — царством причин действующих и царством причин конечных, так и здесь мы должны отметить еще другую гармонию между физическим царством природы и нравственным царством благодати, т. е. между богом, рассматриваемым как устроитель механизма Вселенной, и богом, рассматриваемым как монарх божественного государства духов.

88. В силу этой гармонии вещи ведутся к благодати собственными путями природы, и наш земной шар, например, должен быть разрушаем и восстановляем естественными путями в те моменты, когда этого требует правление над духами для кары одних и награды других.

89. Можно сказать еще, что бог, как зодчий, во всем удовлетворяет бога, как законодателя, и что, таким об-

разом, грехи должны нести с собой свое возмездие в силу порядка природы, в силу самого механического строя вещей, и что точно так же добрые деяния будут снискивать себе награды механическими по отношению к телам путями, хотя это не может и не должно происходить постоянно сейчас же.

90. Наконец, под этим совершенным правлением не могут оставаться ни добрые дела без награды, ни злые без возмездия, и все должно выходить ко благу добрых, т. е. тех, кто в этом великом государстве всем доволен, кто доверяется провидению, исполнив свой долг, и кто любит и, как подобает, подражает творцу всякого блага. [...] Если бы мы могли в достаточной мере понять порядок Вселенной, то мы нашли бы, что он превосходит все пожелания наимудрейших и что нельзя сделать его еще лучше, чем он есть, не только вообще и в целом, но и для нас самих в частности, если только мы в подобающей степени привязаны к творцу не только как к зодчему и действующей причине нашего бытия, но также как и к нашему владыке и конечной причине, который должен составлять всю цель нашей жизни и один может составить наше счастье (стр. 339—364).

НОВЫЕ ОПЫТЫ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Так как «Опыт о человеческом разуме» [...] принадлежит к числу лучших и наиболее ценимых произведений настоящего времени, то я решил написать к нему свои замечания [...]. Хотя автор «Опыта» высказывает множество прекрасных вещей, которые я вполне одобряю, тем не менее наши системы сильно отличаются друг от друга. Его система ближе к Аристотелю, а моя к Платону, хотя каждый из нас во многих вопросах отклоняется от учений этих двух древних мыслителей. Он более популярен, я же вынужден выражаться иногда более научно и абстрактно, что не является для меня преимуществом [...].

Наши разногласия касаются довольно важных вопросов. Дело идет о том, действительно ли душа сама

по себе совершенно чиста подобно доске, на которой еще ничего не написали (tabula rasa), как это думают Аристотель и наш автор, и действительно ли все то, что начертано на ней, происходит исключительно из чувств и опыта, или же душа содержит изначально принципы различных понятий и теорий, для пробуждения которых внешние предметы являются только поводом, как это думаю я вместе с Платоном, а также со схоластиками и со всеми теми, которые толкуют соответствующим образом известное место в послании Павла к римлянам (II, 15), где он говорит, что закон божий написан в сердцах. Стоики называли эти принципы prolepses, т. е. основными допущениями, или тем, что принимают за заранее признанное. Математики называют их общими понятиями [...]. Современные философы дают им другие красивые названия, а Юлий Скалигер [1], в частности, называл их semina aeternitatis (семена вечности) или же zopyra (искры), как бы желая сказать, что это живые огни, вспышки света, которые скрыты внутри нас и обнаруживаются при столкновении с чувствами подобно искрам, появляющимся при защелкивании ружья. Не без основания думают, что эти искры отмечают нечто божественное и вечное, обнаруживающееся особенно в необходимых истинах. Это приводит к другому вопросу, а именно к вопросу о том, все ли истины зависят от опыта, т. е. от индукции и примеров, или же имеются истины, покоящиеся на другой основе. Действительно, если известные явления можно предвидеть до всякого опыта по отношению к ним, то ясно, что мы привносим сюда нечто от себя. Хотя чувства необходимы для всех наших действительных знаний, но они недостаточны для того, чтобы сообщить их нам полностью, так как чувства дают всегда лишь примеры, т. е. частные или индивидуальные истины. Но как бы многочисленны ни были примеры, подтверждающие какую-нибудь общую истину, их недостаточно, чтобы установить всеобщую необходимость этой самой истины; ведь из того, что нечто произошло, не следует вовсе, что оно всегда будет происходить таким же образом. Например, греки и римляне и все другие народы, известные древ-

ности, всегда замечали, что до истечения 24 часов день сменяется ночью, а ночь днем, но было бы ошибочно думать, что это же правило наблюдается повсюду, так как во время пребывания на Новой Земле наблюдали как раз обратное. Ошибся бы и тот, кто решил бы, что это является необходимой и вечной истиной, по крайней мере под нашими широтами, так как мы должны допустить, что земля и даже солнце не существуют необходимым образом и что, может быть, настанет когда-нибудь время, когда этого прекрасного светила и всей его системы не будет, по крайней мере в их теперешнем виде. Отсюда следует, что необходимые истины — вроде тех, которые встречаются в чистой математике, а в особенности в арифметике и геометрии, — должны покоиться на принципах, доказательство которых не зависит от примеров, а следовательно, и от свидетельства чувств, хотя, не будь чувств, нам никогда не пришло бы в голову задумываться над ними. Эти вещи следует тщательно отличать друг от друга, и Эвклид отлично понял это, доказывая с помощью разума то, что достаточно ясно на основании опыта и чувственных образов. Точно так же логика вместе с метафизикой и моралью, из которых одна дает начало естественному богословию, а другая — естественной науке о праве, полны подобных истин; следовательно, их доказательство можно получить лишь с помощью внутренних принципов, называемых врожденными. Правда, не следует думать, будто эти вечные законы разума можно прочесть в душе прямо, без всякого труда, подобно тому как читается эдикт претора на его таблице, но достаточно, если их можно открыть в нас, направив на это свое внимание, поводы к чему доставляют нам чувства. Успех опыта служит для нас подтверждением разума примерно так, как в арифметике мы пользуемся проверкой, чтобы лучше избежать ошибок при длинных выкладках. В этом заключается также различие между человеческим знанием и знанием животных. Животные — чистые эмпирики и руководствуются только примерами. В самом деле, животные, насколько можно судить об этом, никогда не доходят до образования необходимых предложений, между тем как люди спо-

собны к наукам, покоящимся на логических доказательствах. Таким образом, способность животных делать выводы есть нечто низшее по сравнению с человеческим разумом. Выводы, делаемые животными, в точности такие же, как выводы чистых эмпириков, уверяющих, будто то, что произошло несколько раз, произойдет снова в случае, представляющем сходные — как им кажется — обстоятельства, хотя они не могут судить, имеются ли налицо те же самые условия. Благодаря этому люди так легко ловят животных, а чистые эмпирики так легко впадают в ошибки. От этого не избавлены даже лица, умудренные возрастом и опытом, когда они слишком полагаются на свой прошлый опыт, как это не раз случалось в гражданских и военных делах, так как не обращают достаточно внимания на то, что мир изменяется и что люди становятся более искусными, находя тысячи новых уловок, между тем как олени или зайцы нашего времени не более хитры, чем олени или зайцы прошлого. Выводы, делаемые животными, представляют лишь тень рассуждения, т. е. являются лишь продиктованной воображением связью и переходом от одного образа к другому, так как при некоторой новой комбинации, кажущейся похожей на предыдущую, они снова ожидают встретить то, что они нашли здесь раньше, точно вещи связаны между собою в действительности, коль скоро их образы связаны памятью. Правда, и основываясь на разуме, мы обыкновенно ожидаем встретить в будущем то, что соответствует длительному опыту прошлого, но это вовсе не необходимая и непогрешимая истина, и мы можем обмануться в своих расчетах, когда мы меньше всего этого ожидаем, если изменятся условия, приведшие раньше к успеху. Поэтому более умные люди не полагаются только на факт успеха, а пытаются проникнуть, если это возможно, хоть отчасти в причины его, чтобы узнать, когда придется сделать исключение. Действительно, только разум способен установить надежные правила и дополнить то, чего недостает правилам ненадежным, внося в них исключения, и найти наконец достоверные связи в силу необходимых выводов. Это дает часто возможность предвидеть известное со-

бытие, не обращаясь к опыту по отношению к чувственным связям образов, как это вынуждены делать животные. Таким образом то, что оправдывает внутренние принципы необходимых истин, отличает вместе с тем человека от животного.

Возможно, что наш ученый автор не совсем расходится с моими взглядами. В самом деле, если вся его первая книга посвящена опровержению врожденных знаний, понимаемых в определенном смысле, то в начале второй книги и в дальнейшем он признает, однако, что идеи, которые происходят не из ощущения, берут свое начало из рефлексии. Но рефлексия есть не что иное, как внимание, направленное на то, что заключается в нас, и чувства не дают нам вовсе того, что мы приносим уже с собой. Если это так, то можно ли отрицать, что в нашем духе имеется много врожденного, так как мы, так сказать, врождены самим себе, и что в нас имеются бытие, единство, субстанция, длительность, изменение, деятельность, восприятие, удовольствие и тысячи других предметов наших интеллектуальных идей? Так как эти предметы непосредственно и всегда имеются в нашем разуме (хотя мы, отвлеченные своими делами и поглощенные своими нуждами, не всегда сознаем их), то нечему удивляться, если мы говорим, что эти идеи вместе со всем тем, что зависит от них, врождены нам. Я предпочел бы поэтому сравнение с глыбой мрамора с прожилками сравнению с гладким куском мрамора или с чистой доской — тем, что философы называют tabula rasa [...]. Таким же образом идеи и истины врождены нам подобно склонностям, предрасположениям, привычкам или естественным потенциям (virtualités), а не подобно действиям, хотя эти потенции всегда сопровождаются соответствующими, часто незаметными действиями.

Наш ученый автор, по-видимому, убежден, что в нас нет ничего потенциального и даже нет ничего такого, чего бы мы всегда не сознавали актуально. Но он не может строго придерживаться этого, не впадая в парадоксальность. В самом деле, приобретенные привычки и накопленные в памяти впечатления не всегда

сознаются нами и даже не всегда являются нам на помощь при нужде, хотя часто они легко приходят нам в голову по какому-нибудь ничтожному поводу, вызывающему их в памяти, подобно тому как для нас достаточно начала песни, чтобы вспомнить ее продолжение. В других местах он также ограничивает свой тезис, утверждая, что в нас нет ничего такого, чего бы мы не сознавали, по крайней мере когда-либо прежде. Но независимо от того, что никто не может сказать на основании одного только разума, как далеко может простираться наше прошлое сознание, о котором мы могли забыть, особенно если следовать учению платоников о воспоминании, которое при всей своей фантастичности вовсе не противоречит, хотя бы отчасти, чистому разуму, — независимо от этого, говорю я, почему мы должны приобретать все лишь с помощью восприятий внешних вещей и не можем добыть ничего в самих себе? Неужели наша душа сама по себе столь пуста, что без заимствованных извне образов она не представляет ровно ничего? Не думаю, чтобы наш рассудительный автор мог одобрить подобный взгляд. И где мы найдем доску, которая сама по себе не представляла бы некоторого разнообразия? Никто никогда не видел совершенно однородной и однообразной плоскости. Почему же и мы не могли бы добыть себе каких-нибудь объектов мышления из своего собственного существа, если захотели бы углубиться в него? Поэтому я склонен думать, что по существу взгляд нашего автора на этот вопрос не отличается от моих взглядов или, вернее, от общепринятых взглядов, коль скоро он признает два источника наших знаний — чувства и рефлексию.

Не знаю, так ли легко будет примирить с нашими взглядами и со взглядами картезианцев утверждение этого автора, что дух не всегда мыслит и, в частности, что он лишен восприятий во сне без сновидений. Он говорит, что раз тела могут быть без движения, то и души могут быть без мыслей. На это я даю несколько необычный ответ. Я утверждаю, что ни одна субстанция не может естественным образом быть в бездействии, что тела также никогда не могут быть без

движения. Уже опыт говорит в мою пользу, и достаточно обратиться к книге знаменитого Бойля против учения об абсолютном покое, чтобы убедиться в этом. Но я думаю, что на моей стороне и разум, и это один из моих аргументов против атомистики.

Впрочем, есть тысячи признаков, говорящих за то, что в каждый момент в нас имеется бесконечное множество восприятий, но без сознания и рефлексии, т. е. имеются в самой душе изменения, которых мы не сознаем, так как эти впечатления или слишком слабы и многочисленны, или слишком однородны, так что в них нет ничего, отличающего их друг от друга; но в соединении с другими восприятиями они оказывают свое действие и ощущаются — по крайней мере неотчетливо — в своей совокупности. [...] Всякое внимание требует памяти, и если мы не получаем, так сказать, предупреждения обратить внимание на некоторые из наших наличных восприятий, то мы их часто пропускаем, не задумываясь над ними и даже не замечая их; но если кто-нибудь немедленно укажет нам на них и обратит, например, наше внимание на только что раздавшийся шум, то мы вспоминаем об этом и сознаем, что испытали перед тем некоторое ощущение. Таким образом, то были восприятия, которых мы не сознали немедленно; сознание их появилось лишь тогда, когда на них обратили наше внимание через некоторый, пусть совсем ничтожный, промежуток времени. Чтобы еще лучше пояснить мою мысль о малых восприятиях, которых мы не можем различить в массе, я обычно пользуюсь примером шума морского прибоя, который мы слышим, находясь на берегу. Шум этот можно услышать, лишь услыхав составляющие это целое части, т. е. услыхав шум каждой волны, хотя каждый из этих малых шумов воспринимается лишь неотчетливо в совокупности всех прочих шумов, т. е. в самом этом рокоте, и хотя каждый из них не был бы замечен, если бы издающая его волна была одна [...].

Таким образом, действие этих малых восприятий гораздо более значительно, чем это думают. Именно они образуют те не поддающиеся определению вкусы, те образы чувственных качеств, ясных в совокупности,

неотчетливых в своих частях, те впечатления, которые производят на нас окружающие нас тела и которые заключают в себе бесконечность,— ту связь, в которой находится каждое существо со всей остальной Вселенной. Можно даже сказать, что в силу этих малых восприятий настоящее чревато будущим и обременено прошедшим, что все находится во взаимном согласии [...] и что в ничтожнейшей из субстанций взор, столь же проницательный, как взор божества, мог бы прочесть всю историю Вселенной — quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur (что есть, что было, что вскоре будет).

Эти же незаметные восприятия отмечают и составляют тождество индивида, характеризуемое следами, которые сохраняются благодаря им от предыдущих состояний этого индивида, связывая их, таким образом, с его теперешним состоянием. Какой-нибудь высший дух мог бы познать их, хотя бы даже сам индивид их не ощущал, т. е. хотя бы и не было определенного воспоминания о них. Они дают даже возможность восстановить при нужде это воспоминание путем периодических развитий, могущих некогда произойти. Благодаря этим восприятиям смерть может быть лишь сном и не может всегда оставаться им, так как восприятия перестают только быть достаточно отчетливыми, а у животных переходят в смутное состояние, не допускающее сознания, но такое состояние не может длиться постоянно, не говоря уже о человеке, который в этом отношении должен обладать большими преимуществами, чтобы сохранить свою индивидуальность.

При помощи этих же незаметных восприятий я объясняю изумительную предустановленную гармонию души и тела и даже всех монад или простых субстанций — учение, которое заменяет несостоятельную теорию о их взаимодействии и которое, по мнению автора лучшего из «Словарей», превозносит величие божественных совершенств выше всего, что люди когда-нибудь себе представляли. После этого я вряд ли скажу что-либо новое, добавив, что эти же малые восприятия определяют наши поступки во многих случаях без нашего размышления, обманывая толпу мнимым

равновесием безразличия, как будто, например, для нас совершенно безразлично пойти ли направо или налево [...].

Одним словом, незаметные восприятия имеют такое же большое значение в пневматике, какое незаметные корпускулы имеют в физике, и одинаково неразумно отвергать как те, так и другие под тем предлогом, что они недоступны нашим чувствам. Ничто не происходит сразу, и одно из моих основных и наиболее достоверных положений это то, что природа никогда не делает скачков. Я назвал это законом непрерывности, когда я писал об этом некогда в «Nouvelles de la république des lettres» («Новостях из республики ученых»). Значение этого закона в физике очень велико. В силу этого закона всякий переход от малого к большому и наоборот совершается через промежуточные величины как по отношению к степеням, так и по отношению к частям. Точно так же никогда движение не возникает непосредственно из покоя, и оно переходит в состояние покоя лишь путем меньшего движения, подобно тому как никогда нельзя пройти некоторой линии или длины, не пройдя предварительно меньшей линии. Между тем до сих пор те, которые устанавливали законы движения, не считались с этим законом, полагая, что известное тело может мгновенно приобрести движение, противоположное предшествующему. Все это заставляет думать, что заметные восприятия также получаются постепенно из восприятий, слишком малых, чтобы быть замеченными. Придерживаться другого взгляда — значит не понимать безграничной тонкости вещей, заключающей в себе всегда и повсюду актуальную бесконечность.

Я указал, далее, что в силу незаметных различий две индивидуальные вещи не могут быть совершенно тождественными и что они должны всегда отличаться друг от друга не только нумерически. Эта теория ниспровергает учение о душе — чистой доске, душе без мышления, субстанции без деятельности, о пустом пространстве, об атомах и даже учение о неразделенных актуально частицах материи, об абсолютном покое, о полном единообразии какой-нибудь части времени,

места или материи, о совершенных шарах второго элемента, возникших из изначальных совершенных кубов, и тысячи других выдумок философов, вытекающих из их несовершенных понятий. Природа вещей не допускает этого, и только вследствие нашего невежества и невнимательного отношения к незаметному могут возникать подобные учения, которые совершенно неприемлемы, если только не заявляют определенно, что это не более как умственные абстракции, вовсе не отрицающие того, что оставляют в стороне и что не считают необходимым принимать в соображение в том или ином случае. Если же мы примем все это за чистую монету и станем думать, что вещи, которых мы не сознаем, не находятся в душе или в теле, то мы совершим такую же ошибку в философии, какую делают в политике, пренебрегая [...] незаметным прогрессом; между тем абстракция сама по себе не является ошибкой, лишь бы только помнили, что то, от чего отвлекаются, все же существует. Так поступают математики, когда они говорят о совершенных линиях или описывают нам равномерные движения и другие подчиняющиеся правилам действия, хотя материя (т. е. смесь действий окружающей нас бесконечности) всегда обнаруживает какое-нибудь исключение. Так поступают, чтобы разграничить проблемы, чтобы свести действия к их основаниям, насколько мы это можем, и предвидеть некоторые их последствия; действительно, чем мы внимательнее, не пренебрегая ничем в методическом рассмотрении, тем более практика соответствует теории. Но только высший разум, от которого ничто не ускользает, способен отчетливо понять всю бесконечность, все основания и все следствия. Все, на что мы способны по отношению к бесконечностям, — это неотчетливое познание их, а отчетливо мы знаем по крайней мере, что они существуют; в противном случае мы очень неверно судили бы о красоте и величии Вселенной и не имели бы также удовлетворительной физики, которая объяснила бы природу вещей вообще, а тем более удовлетворительной пневматики, включающей в себя познание бога, душ и вообще простых субстанций.

Это учение о незаметных восприятиях объясняет также, почему и каким образом две человеческие души или две вещи одного и того же вида никогда не выходят совершенно тождественными из рук творца и обладают каждая своим изначальным отношением к тому положению, которое им предстоит занять во Вселенной. Но это следует уже из того, что я сказал о двух индивидах, а именно что различие между ними не только нумерическое. Есть еще другой важный пункт, по которому я должен разойтись не только со взглядами нашего автора, но также и со взглядами большинства современных писателей, а именно: я думаю в согласии с большинством древних авторов, что все духи, все души, все сотворенные простые субстанции всегда соединены с каким-нибудь телом и что не существует душ, которые были бы совершенно отделены от них. В пользу этого взгляда у меня имеются априорные доводы. Но у этой теории еще то преимущество, что она разрешает все философские трудности по вопросу о состоянии душ, об их вечном сохранении, об их бессмертии и их деятельности. Действительно, различие между состояниями душ оказывается и оказывалось всегда различием между большей или меньшей чувствительностью, между более совершенным и менее совершенным и обратно, а это делает их прошедшее или будущее состояние столь же доступным объяснению, как и их настоящее состояние. Достаточно немного поразмыслить, чтобы убедиться в разумности этой теории и в том, что скачок от одного состояния к другому, бесконечно разнящемуся от первого, не может быть естественным. Меня удивляет школьная философия, которая, отвернувшись без всяких оснований от природы, создала этим огромные трудности и дала повод для мнимого торжества вольнодумцев, все аргументы которых сразу опровергаются предлагаемым нами объяснением вещей, согласно которому представить себе сохранение душ (или правильнее, по-моему, живых существ) не труднее, чем представить себе превращение гусеницы в бабочку или сохранение мысли во сне, с которым Иисус Христос столь божественно прекрасно сравнил смерть. Как я уже сказал, никакой сон не может длить-

ся вечно; и он будет тем короче или его почти совсем не будет у разумных душ, которым предназначено навеки сохранить личность, а стало быть, и память, данные им в царстве божьем: это сделает их более восприимчивыми к наградам и наказаниям. Прибавлю к этому еще, что вообще никакое расстройство видимых органов не способно внести полный хаос в живое существо или разрушить все его органы и лишить душу всего ее органического тела и неизгладимых остатков всех ее прежних состояний. Но легкость, с которой отказались от старого учения о тончайших телах, присоединенных к ангелам (которое смешивали с учением о телесности самих ангелов), принятие учения о мнимых сотворенных бестелесных духах (чему сильно содействовало учение Аристотеля о духах, вращающих небесные сферы) и, наконец, ошибочный взгляд, будто нельзя придерживаться учения о сохранении душ животных, не впадая в теорию метемпсихоза и не заставляя души переходить из тела в тело, и связанные с этим затруднения, из которых не видели выхода, — все это, по-моему, имело своим результатом то, что оставили в пренебрежении естественный способ объяснения сохранения души. Это причинило много вреда естественной религии и заставило многих думать, будто наше бессмертие есть лишь чудесный дар божьей благодати, о чем наш знаменитый автор высказывается, как я вскоре покажу, с некоторым сомнением. [...] Я боюсь, что некоторые, высказывающиеся в пользу учения о бессмертии на основании благодати, придерживаются его лишь на словах, а в действительности близки к тем аверроистам и заблуждающимся квиетистам, которые измышляют поглощение и соединение души с океаном божества, — теория, невозможность которой убедительно доказывается, может быть, только моей системой.

Между нами имеются, по-видимому, еще разногласия по вопросу о материи, поскольку наш автор думает, что для движения необходима пустота, полагая, что небольшие частицы материи тверды. Я согласен, что если бы материя состояла из таких частиц, то движение в наполненном пространстве было бы невозможно, как оно невозможно в комнате, наполненной множеством

мелких камешков, так что не остается ни малейшего пустого места. Но мы не признаем этого допущения, в пользу которого, кажется, нет никаких оснований, хотя наш ученый автор решается даже утверждать, что твердость или сцепление небольших частиц составляют сущность тела. Скорее следует представить себе пространство заполненным изначально жидкой материей, способной всячески делиться и актуально подверженной бесконечным делениям и подразделениям. Но к этому надо прибавить, что в различных местах она делима и разделена неодинаковым образом по причине имеющихся уже в ней более или менее согласованных между собою движений; благодаря этому она повсюду до известной степени тверда и вместе с тем жидка, и нет ни одного тела, которое было бы в максимальной степени твердо или жидко, иначе говоря, в материи нельзя найти ни одного атома, обладающего непреодолимой твердостью, и никакой массы, абсолютно безразличной к делению. Миропорядок и, в частности, закон непрерывности делают одинаково невозможным и то и другое. [...]

Я могу лишь воздать хвалу этому скромному благочестию нашего знаменитого автора, признающего, что бог может сделать более того, что мы в состоянии понять, и что, таким образом, в догматах веры могут заключаться непостижимые для нас тайны, но я не желал бы, чтобы в обычном ходе вещей прибегали к чудесам и допускали абсолютно непонятные силы и воздействия. Ведь в противном случае под предлогом божественного всемогущества мы дадим слишком много воли плохим философам; и если допустить все эти непонятные центростремительные силы или непосредственные притяжения на расстоянии, не будучи, однако, в состоянии понять их, то я не знаю, что может помешать нашим схоластикам говорить, что все происходит просто благодаря «способностям», и защищать свои «интенциональные образы», которые направляются от предметов к нам и находят способ проникнуть в наши души. Если это так, то omnia jam fient, fieri quae possem negabam (все может произойти, возможность чего я отрицал). Поэтому мне кажется, что наш автор при всей своей

рассудительности впадает здесь из одной крайности в другую. В вопросе о деятельности душ он упорствует, когда приходится только допустить то, что недоступно чувствам, а в данном случае он приписывает телам то, что недоступно даже разуму, допуская у них силы и действия, превосходящие все то, что может, по моему мнению, сделать и понять сотворенный дух, так как он приписывает им притяжение, притом на огромных расстояниях, ничем не ограничивая сферы их деятельности; и все это для защиты столь же непонятного утверждения, именно что материя может в естественном порядке мыслить.

Вопрос, по которому он ведет спор с выступившим против него знаменитым прелатом, заключается в том, может ли материя мыслить; и так как это вопрос важный также и для настоящего сочинения, то я не могу им не заняться несколько и не рассмотреть их разногласия (стр. 43—57).

Прежде чем высказать свой собственый взгляд, я замечу на все это, что, разумеется, материя столь же мало способна породить механически ощущения, как и разум, как это признает и наш автор; что действительно нельзя отрицать того, чего не понимаешь, но я прибавлю к этому, что мы имеем право отрицать (по крайней мере в естественном порядке) то, что абсолютно непонятно и необъяснимо. Я утверждаю также, что нельзя понять субстанций (материальной и нематериальной) в их сущности без всякой активности, что активность свойственна сущности субстанции вообще и, наконец, что понимание сотворенных существ не есть мера всемогущества божьего, но что их понятливость, или способность понимания, есть мера могущества природы, так как все, что соответствует естественному порядку, может быть понято каким-нибудь сотворенным существом.

[...] В естественном порядке (оставляя в стороне чудеса) бог не произвольно придает субстанциям те или иные качества, и он всегда будет придавать им лишь такие качества, которые естественны для них, т. е. могут быть выведены из их природы как доступные объяснению модификации. Поэтому мы вправе думать, что

материя не обладает естественным образом вышеупомянутым притяжением и не станет двигаться сама собой по кривой линии, так как невозможно понять, каким образом это происходит, т. е. невозможно объяснить это механически, между тем то, что естественно, должно быть доступным отчетливому пониманию, если бы мы проникли в тайны вещей. Это различие между тем, что естественно и объяснимо, и тем, что необъяснимо и чудесно, устраняет все затруднения. Отвергнув его, мы стали бы защищать нечто худшее, чем скрытые качества, и мы отказались бы в этом вопросе от философии и разума, открыв убежище невежеству и лености мысли благодаря темной системе, допускающей не только существование качеств, которых мы не понимаем, — а их и без того имеется слишком много, — но также существование качеств, которых не мог бы понять и величайший дух, если бы бог дал ему полноту разумения, т. е. качеств, которые были бы или чудесными, или нелепыми и бессмысленными. Впрочем, нелепым и бессмысленным было бы также, чтобы бог повседневно творил чудеса. Таким образом, эта праздная гипотеза противоречит как нашей философии, доискивающейся оснований, так и божественной мудрости, дающей эти основания.

Что же касается мышления, то несомненно, — как это не раз признает и наш автор, — что оно не может быть понятной модификацией материи. Иначе говоря, ощущающее или мыслящее существо не есть какая-то машина вроде часов или мельницы, так чтобы можно было представить себе величины, фигуры и движения, механическое сочетание которых могло бы породить нечто мыслящее и ощущающее в массе, в которой не было бы ничего подобного, причем мышление и ощущение соответствующим образом прекратились бы в случае порчи этого механизма. Таким образом, ощущение и мышление не есть нечто естественное для материи, и они могут возникнуть в ней лишь двояким способом. Один из них заключается в том, что бог присоединяет к материи некоторую субстанцию, которой по природе свойственно мыслить; а другой — в том, что бог вкладывает чудесным образом в материю мышление. Так

что в этом вопросе я целиком на стороне картезианцев, за исключением того, что я распространяю это и на животных и думаю, что они обладают ощущением и нематериальными (в строгом смысле слова) душами, столь же нетленными, как атомы у Демокрита и Гассенди. Между тем картезианцы, без оснований испугавшись трудностей в вопросе о душах животных и не зная, что с ними сделать, если они сохраняются, так как они не обратили внимания на сохранение живого существа в уменьшенном виде, были вынуждены отрицать у животных даже ощущение вопреки всякой очевидности и вопреки мнению всего света. Но если бы кто-нибудь сказал, что бог может во всяком случае наделить способностью мышления приспособленную к этому машину, то я бы ответил, что если бы это произошло и бог наделил бы материю этой способностью, не придав ей в то же время субстанции в качестве субъекта, которому присуща эта способность, как я это понимаю, т. е. не присоединив к ней нематериальной души, то оставалось бы допустить, что материя чудесным образом превознесена, чтобы получить свойство, на которое она не способна естественным образом, подобно тому как некоторые схоластики утверждают, что бог превозносит огонь, чтобы сообщить ему способность непосредственно сжигать отделенных от тел духов, что является настоящим чудом. Достаточно того, что невозможно утверждать, что материя мыслит, не вкладывая в нее нетленной души и не допуская чуда; таким образом, бессмертие наших душ следует из того, что естественно, так как защищать тезис об их исчезновении можно, лишь прибегая к чуду, будь то посредством превознесения материи или посредством уничтожения души, ибо мы отлично знаем, что всемогущество божье могло бы сделать наши души — при всей их нематериальности (или бессмертии на основании одного только естества) — смертными, потому что оно может их уничтожить.

Это утверждение о нематериальности души имеет, без сомнения, большое значение, так как для религии и нравственности, особенно в наше время (когда так

много людей, относящихся без всякого уважения к одному откровению и чудесам), несравненно выгоднее показать, что души бессмертны естественным образом и что было бы чудом, если бы они не были бессмертными, чем утверждать, что наши души должны умирать естественным образом, но они не умирают только в силу чудесной благодати, основанной на одном лишь обещании бога. Ведь давно уже известно, что те, которые желали уничтожить естественную религию и свести все к религии откровения, — как будто разум тут ничему не может научить — считались, и не всегда без основания, людьми подозрительными. Но наш автор не относится к их числу. Он признает возможность доказательства бытия божьего и приписывает нематериальности души высшую степень вероятности, которую можно поэтому принять за моральную достоверность. Поэтому я думаю, что при его чистосердечии и проницательности он мог бы согласиться с изложенным мною учением, имеющим первостепенное значение для всякой разумной философии. В противном случае я не вижу, как можно уберечься, чтобы не стать жертвой либо фанатической философии, какова, например, моисеева философия Флэдда, спасающая все явления тем, что приписывает их непосредственно богу при помощи чуда, либо варварской философии некоторых философов и врачей прошлого, которая носила еще на себе печать варварства того времени и которую теперь презирают с полным основанием, философии, которая спасала явления тем, что выдумывала для них специально скрытые качества или способности, считавшиеся похожими на небольших демонов или домовых, способных выполнять беспрекословно все то, что от них требуют, — вроде того, как если бы карманные часы указывали время благодаря некоторой часопоказывающей способности, не нуждаясь ни в каких колесиках, или как если бы мельницы мололи зерна благодаря некоторой размалывающей способности, не нуждаясь в таких вещах, как жернова. Что касается указания на трудность для некоторых народов представить себе нематериальную субстанцию, то ее все-таки легко устранить (в значительной мере), перестав говорить о субстанциях, отде-

ленных от материи, которых, по моему мнению, нигде и не существует естественным образом среди сотворенных существ (стр. 61—64).

КНИГА ВТОРАЯ

ОБ ИДЕЯХ

ГЛАВА I
В КОТОРОЙ РАССМАТРИВАЮТСЯ ИДЕИ ВООБЩЕ И ИССЛЕДУЕТСЯ ПОПУТНО, ПОСТОЯННО ЛИ МЫСЛИТ ДУША ЧЕЛОВЕКА

§ 1. *Филалет.* После исследования вопроса о том, врождены ли идеи, перейдем к рассмотрению их природы и их различий. Не правда ли, что идея есть объект мышления?

Теофил. Я готов согласиться с этим, если мы будем помнить, что это непосредственный внутренний объект и что объект есть выражение природы или качества вещей. Если бы идея была формой мышления, то она возникала и исчезала бы вместе с соответствующими ей актуальными мыслями; но, будучи объектом мышления, она может и предшествовать мысли и следовать за ней. Внешние чувственные объекты опосредствованы, поскольку они не могут действовать непосредственно на душу. Один только бог есть непосредственный внешний объект. Можно было бы сказать, что сама душа есть свой непосредственный внутренний объект, но лишь постольку, поскольку она содержит в себе идеи или то, что соответствует вещам, ибо душа есть некий микрокосм, в котором отчетливые идеи являются представлением бога, а неотчетливые — представлением Вселенной.

§ 2. *Филалет.* Мои единомышленники, предполагающие, что первоначально душа представляет чистую доску, без всяких знаков и без всяких идей, спрашивают, каким образом она может получать идеи и каким образом она приобретает их в таком огромном количестве. На это они отвечают в двух словах: путем опыта.

Теофил. Эта чистая доска, о которой столько говорят, представляет, по-моему, лишь фикцию, не существующую вовсе в природе и имеющую своим источником несовершенные понятия философов подобно

понятиям пустоты, атомов и покоя (абсолютного покоя или же относительного покоя двух частей некоторого целого) или первоматерии, которую мыслят свободной от всякой формы. Однородные и лишенные всякого разнообразия вещи, как, например, время, пространство и другие объекты чистой математики, являются всегда лишь абстракциями. Не существует тела, части которого находились бы в покое, и не существует субстанции, которая не отличалась бы чем-нибудь от всякой другой субстанции. Человеческие души отличаются не только от других душ, но и между собою, хотя отличие это не из тех, которые называются специфическими. Я мог бы, надеюсь, доказать, что всякая субстанциальная вещь — безразлично, душа или тело — имеет свое особенное отношение ко всякой другой субстанциальной вещи и каждая из них должна отличаться от другой некоторыми имманентными особенностями. Между тем мыслители, говорящие так много об этой чистой доске, не могут сказать, что же от нее остается, после того как ее лишили идей; они подобны схоластическим философам, которые ничего не оставляют у своей первоматерии. Мне, быть может, ответят, что философы, говоря об этой чистой доске, имеют в виду, что душа обладает от природы и изначально лишь одними голыми способностями. Но способности без всякой деятельности, т. е. чистые потенции схоластической философии, представляют тоже только фикции, не существующие вовсе в природе и получающиеся лишь путем абстракции. В самом деле, где можно найти такую способность, которая заключалась бы в одной потенции, не проявляя никакой деятельности? Всегда существует некоторое конкретное предрасположение к действию, и притом предпочтительно к такому действию, а не к иному. И кроме предрасположения существует известная тенденция к действию и даже одновременно бесконечное множество тенденций у каждого субъекта; и тенденции эти дают всегда некоторый результат. Конечно, для того чтобы определить душу к таким-то и таким-то мыслям и чтобы она обратила внимание на находящиеся в нас идеи, необходим опыт. Но каким образом опыт и чувства могут порождать идеи? Разве

у души есть окна, разве она похожа на доску, на воск? Ясно, что все те, кто представляет себе душу таким образом, делают ее по существу телесной. Мне укажут на принятую среди философов аксиому, что нет ничего в душе, чего не было раньше в чувствах. Однако отсюда нужно исключить самое душу и ее свойства. *Nihil est in intellectu, quod non fierit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus* (нет ничего в разуме, чего не было раньше в чувствах, за исключением самого разума). Но душа заключает в себе бытие, субстанцию, единое, тождественное, причину, восприятие, рассуждение и множество других понятий, которых не могут дать нам чувства. Это вполне согласуется со взглядами автора «Опыта», который находит источник значительной части идей в рефлексии духа о своей собственной природе (стр. 99—101).

О ПРИНЦИПЕ НЕПРЕРЫВНОСТИ. ПИСЬМО К ВАРИНЬЕНУ [2]

Не имея времени остановиться подробно на затронутых вами геометрических проблемах, я на этот раз ограничусь ответом лишь на ту часть вашего письма, в которой вы просите меня разъяснить мой принцип непрерывности. Я вполне убежден во всеобщности и ценности этого принципа не только для геометрии, но и для физики. Геометрия есть не что иное, как наука о границах и величине непрерывного, поэтому не удивительно, что этот закон наблюдается в ней повсюду, ибо откуда мог бы произойти перерыв в данном предмете, если он не допускает никакой прерывности? Как известно, в этой науке все взаимно в высшей степени связано, и невозможно привести ни одного примера, который показывал бы, что некоторое качество внезапно возникает или внезапно прерывается, и что поэтому нельзя заметить самого перехода от одного состояния к другому, т. е. точек перегиба и возврата, весьма существенных для объяснения изменения вообще. Поэтому, в действительности, единичное алгебраическое уравнение, точно выражающее одно определенное состояние данного предмета, выражает, в возможности, вместе

с тем все другие состояния, которые могут быть свойственны этому же самому предмету.

Универсальность этого принципа в геометрии скоро убедила меня в том, что этот принцип имеет не меньше значения также и для физики. Мне стала ясной вся необходимость постоянной гармонии между физикой и геометрией; ибо ведь этим самым обеспечиваются закономерность и порядок природы, нарушаемые, напротив, всегда тем именно, что там, где геометрия требует непрерывности, физика допускает внезапные перерывы. По моему убеждению, в силу метафизических оснований все во Вселенной связано таким образом, что настоящее таит в себе в зародыше будущее, и всякое настоящее состояние естественным образом объяснимо только ввиду другого ему непосредственно предшествующего состояния. Отрицать это — значит допускать в мире существование пустых промежутков, hiatus'ов, отвергающих великий принцип достаточного основания и заставляющих нас при объяснении явлений прибегать к чудесам или к чистой случайности. Я, однако, думаю, что, говоря языком алгебры, если в одной формуле высшей характеристики выразить одно существенное для Вселенной явление, то в такой формуле можно будет прочесть последующие, будущие явления во всех частях Вселенной и во все строго определенные времена, подобно тому как г. Гудде был намерен в свое время начертить такую алгебраическую кривую, контур которой обозначал бы все черты определенного лица. Нет в мире явления, противоречащего этому великому принципу; напротив, все составляющее наше достоверное познание вполне подтверждает его. И если было найдено, что установленные Декартом законы столкновения тел ложны, то я могу показать, что они ложны только потому, что нарушают закон непрерывности, допуская пустоту, hiatus, в явлениях мира. Если же сделать к ним соответственную поправку, утверждающую вновь этот закон, то легко прийти к тем законам, которые были найдены Гюйгенсом и Вреном и которые были оправданы опытом. Но если непрерывность есть необходимый постулат (requisitum) и отличительный признак истинных

законов сообщения движения, то можно ли еще сомневаться в том, что все явления подчинены закону непрерывности, или в том, что они разумно могут быть объяснены только по истинным законам сообщения движения?

[...] Существует тесная связь между людьми и животными, между животными и растениями и, наконец, между растениями и ископаемыми; ископаемые же в свою очередь находятся в теснейшей связи с телами, которые нашим чувствам и воображению кажутся мертвыми и бесформенными. Закон непрерывности требует, чтобы и все особенности одного существа были подобны особенностям другого, если только существенные определения первого подобны существенным определениям второго. Закономерность естественных явлений, таким образом, образует не что иное, как такую цепь, в которой различные роды явлений настолько тесно связаны, что ни чувственным восприятием, ни воображением невозможно точно установить тот самый момент, когда одно кончается и начинается другое; ибо все промежуточные виды, т. е. виды, лежащие вокруг точек перегиба и возврата, должны ведь иметь двоякое значение, характеризуясь такими признаками, которые с одинаковым правом можно было бы отнести как к одному, так и к другому из этих смежных видов.

Таким образом, нет ничего чудовищного в существовании зоофитов, или, как называет их Буддеус, «растений-животных»; напротив, это совершенно согласуется с законами природы. Значение принципа непрерывности для меня столь очевидно, что я не был бы удивлен открытием таких промежуточных существ, которые в некоторых свойствах, например в отношении пропитания их и развивающегося роста, можно было бы с одинаковым правом принять как за животных, так и за растения. Такое открытие опрокинет обычные представления о законах, основанные на предпосылке полного и безусловного разделения существ различного порядка, одновременно наполняющих этот мир. Да, я повторяю, не только не удивился бы, но даже убежден, что такие виды в действительности существуют в природе и что естествознанию удастся их открыть,

если предметом точного изучения оно сделает эту бесконечную непрерывность живых существ, которые вследствие своего малого размера недоступны обычному наблюдению и которые, быть может, таятся в недрах земли и в глубине вод. Наши наблюдения ведь начались очень недавно, — как же мы можем доказывать верность того, чего еще мы не видим? Принцип непрерывности для меня не поддается никакому сомнению. Он мог бы служить прекрасным средством для обоснования важнейших принципов истинной философии, которая, подымаясь выше чувств и соображения, стремится найти в интеллектуальном мире причину происхождения явлений. Я горжусь тем, что у меня есть несколько идей истинной философии, но наше столетие еще не способно их понять (стр. 254—256).

БЕЙЛЬ

Пьер Бейль (1647—1706) — французский публицист и философ-скептик. Родился в семье протестантского пастора. В 1681 г. в связи с репрессиями против гугенотов был вынужден покинуть Францию и поселился в Голландии, где и умер. В молодости Бейль перешел в католицизм, но вскоре вернулся к кальвинизму.

Первое крупное произведение — «Разные мысли, изложенные в письме к доктору Сорбонны, по случаю появления кометы в декабре 1680 года» — опубликовано в Амстердаме в 1682 г. Здесь Бейль высказывает свою точку зрения по вопросам философии, религии и морали.

В 1684—1687 гг. Бейль издавал журнал «Новости литературной республики», в котором публиковались рецензии на новые книги по философии и различным наукам.

Ярким проявлением рационализма Бейля стало его произведение «Философский комментарий на слова Иисуса Христа «заставь их войти»» (1686). Главное произведение Бейля — «Исторический и критический словарь» — вышло в свет в 1697 г. (второе, расширенное издание — в 1702 г.). «Словарь» включает 2044 статьи, посвященные главным образом историческим деятелям, философам, писателям, ученым, а также библейским персонажам. В этих статьях Бейль выражает свои взгляды по весьма острым вопросам философии, истории, религии и политики. Все эти произведения Бейля написаны на французском языке. Предлагаемая подборка текстов Бейля составлена И. С. Шерн-Борисовой по русскому переводу Бейля «Исторический и критический словарь», в 2-х томах (М. 1968).

[ВЕРА И РАЗУМ]



Истинно верующий христианин, который хорошо познал дух своей религии, не надеется приспособить ее к афоризмам Ликея [1], он не способен опровергать возражения разума только при помощи сил разума. Он хорошо знает, что естественное несоразмерно сверхъестественному и что потребовать от философа того, чтобы он рассматривал как находящиеся на одном уровне и соответствующие друг другу таинства Евангелия и аксиомы аристотеликов, — значит потребовать от него того, чего не терпит природа вещей. Нужно непременно выбрать между философией и Евангелием: если вы хотите верить в то, что очевидно и соответствует обычным представлениям, обратитесь к философии и откажитесь от христианства; если вы хотите верить в непостижимые таинства религии, обратитесь к христианству и откажитесь от философии, ибо невозможно обладать одновременно очевидностью и непостижимостью; сочетание этих двух вещей еще более невозможно, чем сочетание свойств четырехугольной и круглой фигуры. [...] Кроме того, истинный христианин, сведущий в свойствах сверхъестественных истин и неуклонно придерживающийся принципов, соответствующих Евангелию, будет лишь смеяться над ухищрениями философов, и прежде всего пирронистов. Вера поставит его выше области, где господствуют бури диспута [...]. Всякий христианин, который позволяет привести себя в замешательство возражениями неверующих и находит в них повод к смятению, попадает в ту же яму, что и они (II, стр. 189—190).

[ИСТИННЫ ЛИ ОБЩЕПРИНЯТЫЕ ВЗГЛЯДЫ]

[...] Воззрение, будто взгляд, переходящий из века в век, от поколения к поколению, не может быть всецело ложным, — чистейшая иллюзия. Если только исследовать причины, в силу которых среди людей устанавливаются определенные мнения, и причины, в силу которых эти мнения, переходя от отца к сыну, увековечиваются, то станет ясно, что нет ничего менее разумного, чем воззрение, будто древние взгляды не могут быть ошибочными. Со мной, несомненно, согласятся, что народу легко внушить определенные ложные мнения, согласую-

щиеся с предрассудками, усвоенными народом с детства, или с его страстями; таковы все указания о том, что́ якобы предвещают те или иные явления. Я не требую большего, так как этого достаточно, чтобы увековечить данные мнения. Ведь, за исключением нескольких философских умов, никто и не подумает проверить, верно ли то, что все говорят. Каждый предполагает, что когда-то это проверили и что древние приняли достаточно мер против заблуждения, а затем дело каждого передать все это как нечто непреложно верное своему потомству (II, стр. 206).

[О СОВЕСТИ]

[...] Я считаю, что никто не станет оспаривать истинность следующего принципа: *все совершаемое вопреки голосу совести есть грех*, так как очевидно, что совесть — это свет, говорящий нам, что то-то хорошо или дурно, и нет вероятности, чтобы кто-нибудь усомнился в таком определении совести. Не менее очевидно, что всякое создание, которое судит о каком-то поступке, хорош он или дурен, предполагает, что существует закон или правило, касающееся честности или бесчестности поступка. И если человек не атеист, если он верит в какую-то религию, он обязательно предполагает, что этот закон и это правило — в боге. Отсюда я заключаю, что совершенно все равно сказать ли: *моя совесть судит, что такой-то поступок хорош или дурен*, или сказать: *моя совесть судит, что такой-то поступок нравится или не нравится богу*. Мне кажется, что это положения, которые все признают столь же истинными, как самые ясные понятия метафизики [...].

[...] Первая и самая необходимая из всех наших обязанностей заключается в том, чтобы не поступать вопреки тому, что внушает нам совесть; всякий же поступок, совершенный вопреки свету совести, в высшей степени плох (II, стр. 323—325).

[РЕЛИГИЯ И МОРАЛЬ]

Итак, скажем, что когда человек истинным образом не обратился к богу и не обладает сердцем, освященным благодатью святого духа, то для него познание бога и провидения слишком слабый барьер, чтобы сдержать человеческие страсти, и поэтому страсти такого человека так же беспутно свирепствуют, как они свирепствовали бы и без упомянутого познания. Все, что может произвести такое познание, сводится к выполнению внешних обрядов, которые, как полагают, могут примирить людей с богами. Это познание бога может принудить строить ему храмы, приносить ему жертвы, возносить молитвы или совершать иные поступки такого же рода, но оно не может принудить отказаться от преступной страсти, вернуть имущество, добытое нечестивыми путями, подавить в себе похоть. А поскольку похоть — источник всех преступлений, то очевид-

но, что раз она владеет идолопоклонниками так же, как атеистами, то идолопоклонники должны быть так же способны предаваться всевозможным преступлениям, как и атеисты; и что как те, так и другие не могли бы образовать общество, если бы узда более сильная, чем религия, а именно человеческие законы, не укрощала их разврат. Это показывает, как мало оснований говорить, будто неясное, туманное познание провидения очень способствует уменьшению испорченности человека. Не этим исправляются обычаи: они в гораздо большей мере носят физический, чем моральный, характер. [...] Лишь истинная религия [...] обращает человека к богу, заставляет его бороться со своими страстями и делает его добродетельным. Но и такой религии это не удается в отношении всех, кто ее исповедует. Ибо большая часть людей, исповедующих эту религию, настолько погрязла в пороке, что если бы человеческие законы не наводили порядок, то все общества, состоящие из христиан, немедленно погибли бы. И я уверен, что не было бы ничего чудесного в том, что такой город, как Париж, был бы доведен за пятнадцать дней до самого печального состояния на свете, если бы там не стали применять против порока никаких иных средств, кроме увещеваний проповедников (II, стр. 208—209).

[ХАРАКТЕРИСТИКА ХРИСТИАНСТВА]

[...] Не осмеливаясь спорить с богом, мудрость которого может допустить или не допустить что-то в разное время, можно сказать, что христианство XVI в. не имело права надеяться на ту благосклонность и защиту бога, что и христианство первых трех веков. Христианство первых трех веков было религией благодушной, мягкой, терпимой, рекомендовавшей подчиняться суверенам и не стремиться завладеть троном при помощи мятежа. Христианство, провозглашенное в XVI в., больше не было таким; это была кровавая религия, несшая смерть, привыкшая к резне на протяжении пяти или шести веков. Эта религия исказила выработанные в течение долгого времени нормы поведения и действия, оружием уничтожая все, что ей оказывало сопротивление. Костры, палачи, ужасный трибунал инквизиции, крестовые походы, папские грамоты, вынуждавшие людей к бунту, крамольные проповедники, конспирация, убийства государей были обычными средствами, которыми эта религия пользовалась против тех, кто не подчинялся ее приказам (II, стр. 142).

[ОБ АРИСТОТЕЛЕ]

Аристотель, прозванный князем философов или философом из философов, явился основателем школы, которая пережила и в конце концов поглотила все прочие школы. Это не означает, что она не имеет поражений, неудач. В нынешнем

XVII в. она подвергается особенно сильным потрясениям. Но католические богословы, с одной стороны, и протестантские — с другой, прибегают к ее помощи, пользуясь ею как маяком, и они так укрепились в своей борьбе против новых философов, которую ведут, опираясь на поддержку светских властей, что нет никаких признаков того, что школа Аристотеля скоро утратит свое господство. [...] С цитатами [Аристотеля] обращались подобно тому, как в богословских школах относились к Священному писанию. Парламенты, запретившие всякую философию, кроме аристотелевской, могут быть скорее извинены, чем теологи. Ведь независимо от того, убеждены члены парламентов (а это весьма вероятно), что данная философия лучше всех, или они этого не думают, но забота о благе общества могла побудить их запретить новые взгляды из опасения, что академические споры распространяют свое вредное влияние на общество и нарушат общественное спокойствие. Но больше всего должно изумить умных людей то, что философские теории Аристотеля так вскружили голову профессорам. Если бы это предубеждение проявилось в отношении его «Поэтики» или «Риторики», было бы меньше оснований удивляться. Но людям кружат голову даже самые слабые из его работ, я хочу сказать о его «Логике» и «Физике». Надо отдать справедливость самым ослепленным сторонникам Аристотеля, что в той области, в которой он противоречит христианству, они его покинули. Этот вопрос важен в высшей степени, поскольку Аристотель утверждал вечность Вселенной и не верил, что провидение распространяется на существа в подлунном мире. Что касается бессмертия души, то неизвестно, признавал ли он его [...]. В конце концов не следует удивляться, что перипатетизм, такой, каким его преподают в течение многих веков, находит так много покровителей и что его интересы считаются неотделимыми от интересов богословия. Ведь он вырабатывает в уме привычку соглашаться с тем, что лишено очевидности. Это единство интересов должно быть для перипатетиков залогом бессмертия их школы, а для новых философов — основанием для уменьшения их надежд; к тому же есть идеи Аристотеля, которые отвергнуты современными философами и которые необходимо одобрить.

[...] Заметьте, я не отрицаю, что в «Логике» и «Физике» Аристотеля есть много такого, что указывает на возвышенность и глубину его гения. Можно с этим соглашаться и в то же время считать преувеличенными его восхваления [...]. В «Физике» есть ряд весьма возвышенных вопросов, которые он развивает и освещает как большой мастер. Но в конечном счете в основном, в целом это произведение ничего не стоит: infelix operis summa [в целом неудачное]. Главная причина этого заключается в том, что Аристотель сошел с пути, которого держались самые превосходные физики, занимавшиеся философией до него. Они полагали, что изменения, совершающиеся в природе, представляют собой лишь новое расположение частиц материи. Они не признавали возникновения в строгом смысле

слова. Это учение Аристотель отверг, и из-за этого он сбился с пути. [...] Если в XVII в. физика блестяще восстановлена, то это произошло лишь благодаря восстановлению древних первоначал, т. е. посредством обращения к очевидности потому, что было исключено учение о возникновении огромного числа сущностей, о которых наш разум не имеет никакой идеи, и еще потому, что ученые сосредоточили свое внимание на форме, движении и положении частиц материи — на всех тех вещах, которые воспринимаются ясно и отчетливо (I, стр. 109—114).

ТОЛАНД

Джон Толанд (1670—1722) — английский философ, материалист. Родился в Северной Ирландии, учился в университетах Глазго и Эдинбурга, а затем и в Лейденском университете (в Нидерландах). Толанд жил также в Германии и других европейских странах. Написал ряд философских произведений, главным образом на английском языке (но некоторые и на латинском). Среди них наиболее значительны: «Письма к Серене» (1704), «Адеисидемон» (1708), «Назарянин, или Иудейское, языческое и магометанское христианство» (1718), «Клидофорус, или Об экзотерической и эзотерической философии» (1720), «Пантеистикон» (1720). Наиболее известное произведение Толанда — «Письма к Серене». Серена — прусская королева София-Шарлотта (являвшаяся также активной корреспондентской Лейбница), по приглашению которой Толанд посетил Берлин в 1701 г. Первые три письма, содержащие критику предрассудков и религиозных суеверий, адресованы непосредственно ей. Четвертое и пятое письма адресованы одному голландскому спинозисту. В них подвергается критическому анализу учение Спинозы, в особенности его учение о субстанции и атрибутах. В процессе этой критики автор формулирует свое понимание материи и ее свойств. Именно из этих писем и подобраны Б. В. Мееровским публикуемые ниже отрывки. Они печатаются по изданию: «Английские материалисты XVIII в.», т. 1. М., 1967.

ПИСЬМА К СЕРЕНЕ

ПИСЬМО ЧЕТВЕРТОЕ

АДРЕСОВАННОЕ НЕКОЕМУ ГОСПОДИНУ В ГОЛЛАНДИИ И ПОКАЗЫВАЮЩЕЕ, ЧТО ФИЛОСОФСКАЯ СИСТЕМА СПИНОЗЫ ЛИШЕНА ОСНОВОПОЛАГАЮЩЕГО ПРИНЦИПА

4. [...] Я даже высказываю уверенность, что вся система Спинозы не только ошибочна, но и в корне неверна и лишена всякого основания. Я не отрицаю



тем самым, что в его книге встречаются отдельные верные мысли, подобно тому как в других, лучших книгах встречаются вкравшиеся в них по небрежности ошибки, но я настаиваю, что ни одна из этих верных мыслей не вытекает из его системы, которая, будучи произвольной и лишенной твердых основ, не способна разрешить ни прежних, ни будущих затруднений и не может дать лучшего обоснования общепринятым взглядам. [...]

7. [...] Мне нет надобности доказывать рьяному его поклоннику, что он признает во всей Вселенной только одну субстанцию, иначе говоря, считает, что материей всех вещей во Вселенной является единое связное бытие, повсюду однородное, хотя и многообразно изменяющееся, наделенное неизменными, существенными и неотделимыми от нее атрибутами. Главнейшими из этих атрибутов он считает протяжение и мышление, которые, по его мнению, вечны, как и субстанция, к которой они принадлежат. Вместе с тем он допускает бесчисленное множество и других атрибутов, назвать которые он не потрудился. Он нигде даже не намекнул, что одним из них является движение, а если бы он и сделал это, мы не поверили бы ему на слово, как не поверили бы и в том случае, если бы он стал это доказывать столь же убедительно, как свое положение о том, что каждая часть и частица материи всегда мыслит, — положение, противное разуму и опыту, которые в равной степени доказывают протяжение материи. Каково бы ни было мыслящее начало в животных, во всяком случае мышление не может осуществляться иначе как посредством мозга. Мы, люди, не сознаем в себе никаких мыслей, когда функции мозга приостанавли-

ваются; мы знаем, что мыслим при помощи мозга, и только его одного; и мы не наблюдаем признаков мысли ни в чем, что лишено мозга, тогда как каждое существо, имеющее его, явно обнаруживает своими поступками некоторую степень мышления. [...]

8. Мы единодушно признаем, что постоянные изменения материи суть следствия движения, вызывающего бесчисленное множество разнообразных форм, сочетаний и чувственных качеств. Но мы должны проводить различие между пространственным движением и движущей силой, или активностью, ибо пространственное движение есть только перемена в положении тела, т. е. последовательное приложение одного и того же тела к соответствующим частям некоторых других тел. Это движение не есть, стало быть, нечто отличное от самого тела, не есть какое-либо реальное бытие в природе, но только модус, или представление о положении тела, и следствие некоей силы или активности вне этого тела или в нем самом. Хотя обычные законы движения основаны лишь на наблюдении за пространственным движением или на приблизительных вычислениях, выведенных из этих наблюдений, однако активность, или движущая сила, часто равным образом именуется движением, благодаря чему следствие смешивается с причиной, что и породило множество недоумений и нелепостей. Всякий, кто касается вопроса о многообразии материи, должен полагать причиною этого многообразия активность (иначе все его усилия будут напрасны), ибо, приняв эту причину, мы можем легко объяснить пространственное движение как ее следствие, в противном же случае оно необъяснимо. Математики обыкновенно принимают движущую силу за нечто данное и рассуждают о пространственном движении, как они его находят, не слишком задумываясь о его происхождении, но философы поступают или, лучше сказать, должны поступать иначе.

9. Поэтому всякий, кто пытается объяснить первыми причинами происхождение мира, его нынешний механизм и различные состояния материи, должен начать с первопричин движения, ибо в голом понятии протяжения не заключается никаких признаков разно-

образия и никаких причин изменяемости. И раз очевидно, что только активность способна производить изменения в протяжении, эта активность, или начало движения, должна быть хорошо выяснена и установлена, иначе вся система вскоре окажется несостоятельной. Если рассматривать активность как нечто само собой разумеющееся, система будет только гипотезой; если же ее доказать и разъяснить, тогда можно надеяться достигнуть бо́льшей достоверности в натурфилософии, чем это было до сих пор. Таким образом, недостаточно исходить в своих построениях из понятия пространственного движения, которое, как мы показали выше, есть только следствие активности, как и прочие явления природы, например покой, ныне всеми признаваемый не за нечто отрицательное, не за состояние абсолютного бездействия, поскольку для удержания тел в состоянии покоя требуется столько же силы, сколько и для приведения их в движение. Пространственное движение и покой суть, следовательно, только относительные термины, преходящие модусы, а не положительные реальности.

10. Нелегко определить, каковы были истинные мнения древнейших мудрецов Греции, но в большинстве своем философы, начиная с Анаксагора, всегда утверждали, что материя сама по себе бездейственна, что она мертвая и тяжелая глыба и что движение ей сообщило божество (как нечто отличное от материи), впрочем способом, превышающим человеческое понимание. Затем они старались показать, какие изменения произвело в материи движение, как вследствие этого образовались частицы различной величины и формы и как Вселенная и все ее части пришли к настоящему своему состоянию.

Напротив, Спиноза не признает существа, отдельного или отличного от субстанции Вселенной, такого существа, которое сообщило бы ей движение, если она от себя не обладает им, и непрерывно сохраняло бы его. Он исходит из общепринятых понятий о пространственном движении и не приводит в объяснение его ни одной причины, не желая допустить наличия толчка со стороны всесильного божества и не умея [...] поды-

скать иное, лучшее или хотя бы столь же удовлетворительное объяснение. Он даже придерживается того взгляда, что материя по природе своей бездейственна [...].

12. Итак, Спиноза, который сам в своей «Этике» ставит себе в заслугу, что выводит все вещи из их первопричин (по терминологии философов — a priori), Спиноза, не объяснивший, каким образом материя приводится в движение и каким образом движение сохраняется, не признававший бога первым двигателем, не доказавший и не предположивший даже, что движение является атрибутом материи (он утверждал обратное), и вообще не разъяснивший, что такое движение, не сумел показать, каким образом разнообразие отдельных тел возможно примирить с единством субстанции или однородностью материи во всей Вселенной. Отсюда я твердо заключаю, что его система в целом неверна и лишена какого бы то ни было основания, что она непродуманна и несостоятельна в философском отношении (стр. 137—146).

15. Вы совершенно верно отмечаете, что даже те философы, которые тщательно различают причину и действие, приходят в великое смущение, когда дело касается «движущей силы», как таковой. Что это за сила, где она пребывает — в материи или вне нее, каким способом она движет материю, каким образом переходит из одного тела в другое, как разделяется между многими телами, пока остальные пребывают в покое? Подобных загадок тысячи. Поэтому, будучи не в состоянии отыскать в природе такую реальность, определить, является ли она телом или духом, [...] эти философы бывают вынуждены в конце концов прибегнуть к богу и утверждают, что он, первоначально сообщивший материи движение, и поныне порождает и сохраняет его (до тех пор, пока для этого имеются предпосылки) и что он фактически соучаствует в каждом движении во Вселенной.

Но подобная система сопряжена с еще более роковыми последствиями, чем те, которых стараются избежать. Ибо сторонники этой системы опровергают то, что многими из них говорилось раньше, а именно то,

что движения, первоначально сообщенного богом материи, вполне достаточно для будущего без каких-либо дополнительных усилий. [...] Как замечает Цицерон*, когда философы не знают о причинах какого-либо явления, они немедленно призывают на помощь божество, что решительно ничего не объясняет, а только прикрывает их собственную нерадивость и недальновидность. Допустить же какую-нибудь другую причину, кроме непосредственного вмешательства бога, для такого явления, которого они не в состоянии понять, не позволяет им тщеславие.

16. [...] Итак, я утверждаю, что *движение есть существенное свойство материи,* иначе говоря, столь же неотделимо от ее природы, сколь неотделимы от нее непроницаемость и протяжение, и что оно должно входить составною частью в ее определение. Но подобно тому как мы различаем в материи *количество* отдельных тел и *протяжение* целого, причем эти количества суть лишь некоторые определения, или модусы, протяжения, существующие и исчезающие по своим особым причинам, — таким же образом, чтобы быть лучше понятым, я хотел бы движение целого называть *активностью,* а пространственное движение, будь оно прямое или круговое, быстрое или медленное, простое или сложное, по-прежнему называть *движением.* Это последнее является лишь некоторым изменчивым определением активности, которая всегда, в целом и в каждой части, одна и та же и без которой движение не может принимать никаких модификаций. Я отрицаю, что материя есть или когда-либо была бездейственной, мертвой глыбой, находящейся в состоянии абсолютного покоя, чем-то косным и неповоротливым. [...] Только такое понимание объясняет сохранение количества движения во Вселенной, [...] лишь оно одно показывает ненужность и невозможность существования пустоты, [...] без него понятие материи не может быть как следует определено, [...] оно разрешает все затруднения касательно движущей силы и все прочие, о которых мы упоминали выше (стр. 150—152).

---

* Cic., De nat. deor., III, 1[1].

ПИСЬМО ПЯТОЕ

ДВИЖЕНИЕ — СУЩЕСТВЕННОЕ СВОЙСТВО МАТЕРИИ. ОТВЕТ НА НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ БЛАГОРОДНОГО ДРУГА ПО ПОВОДУ МОЕГО ОПРОВЕРЖЕНИЯ СПИНОЗЫ

2. Вы проявляете очень правильное понимание моего взгляда, когда подчеркиваете, что *если активность должна входить в определение материи, то она должна и выражать ее сущность,* ибо все свойства вещи, несомненно, должны вытекать или быть мыслимы из ее определения, иначе последнее будет не отчетливым и исчерпывающим, но смутным и несовершенным. И я думаю поэтому, что до сих пор материя определялась через протяжение только наполовину или даже на одну треть, ибо из одного протяжения никоим образом не могут вытекать многие ее модификации. [...]

3. Я согласен и с вашим последующим замечанием, что, *прежде чем давать такое определение, нужно ясно доказать необходимость активности материи.* К этому доказательству я и намерен теперь перейти. Я постараюсь оправдать свое определение, показав, что вся материя в природе, во всех своих частях и частицах, всегда была в движении и вовсе не может быть в другом состоянии, что частицы, заключенные внутри самых плотных и массивных скал, в сердцевине железных брусьев или золотых слитков, так же находятся в состоянии непрестанного движения, как частицы огня, воздуха, или воды, хотя они движутся не по одинаковым законам и не в одинаковой степени, что, впрочем, относится и к вышеупомянутым частицам, если мы будем их сравнивать между собой. Ибо активность одинаково естественно и внутренне присуща им всем, а также всем остальным формам материи во Вселенной, хотя их специфические движения чрезвычайно разнообразны, что происходит вследствие различных способов их взаимодействия. [...]

4. [...] Я утверждаю, что материя столь же немыслима без движения, как без протяжения, и что оба этих свойства равно неотделимы от нее. [...]

Общепризнанная делимость материи также неопровержимо доказывает, что материя не может быть мыс-

лима без движения, так как именно движение делит ее на разные части. Поэтому движение в такой же мере предполагается делимостью, как и протяжение, и, следовательно, то и другое равно существенны для материи.

[...] Если вы действительно попытаетесь отделить движение от материи, ваше представление о ней целиком сведется, как я предвижу, к представлению ваших предшественников в этом вопросе, для которых *первичная материя (materia prima) была чем-то, что не есть ни сущность, ни качество, ни количество и вообще ни одно из наименований сущего,* а это значит прямо признать, что оно есть совершенное ничто.

5. Но вы утверждаете, что *протяженность материи весьма легко представляема, если не самоочевидна, чего нельзя сказать о ее активности.* Тут я позволю себе не согласиться с вами. На мой взгляд, то и другое представляется одинаково легко, и второе свойство, как и первое, может вызвать сомнения разве только у тех, кто судит о вещах по их внешнему виду или на основании привычки и авторитета, не обращаясь к собственному разуму; а рассуждая таким способом, можно доказать и то, что луна не больше крупного чеширского сыра. [...]

6. Я вполне согласен с вашим четвертым замечанием [...], что *многие из наиболее ученых философов признают пустоту, а это понятие, по-видимому, предполагает безжизненность или бездеятельность материи.* К этому я прибавлю, что одни из этих философов принимают (вместе с эпикурейцами), что пустота не имеет субстанциального протяжения и что она есть ничто, а другие считают ее протяженной субстанцией, которая не есть ни дух, ни тело. Эти представления породили нескончаемые споры о природе пространства. Понятие пустоты есть одно из бесчисленных заблуждений, вытекающее из определения материи через одно лишь протяжение, из утверждения, что материя по своей природе бездеятельна, из предположения, что она разделена на реальные части, вполне независимые друг от друга. [...]

9. Но как только вы убедитесь [...], что материя в такой же мере активна, как протяженна, все ваши за-

труднения по поводу пустоты исчезнут сами собой. В самом деле, как те особые или ограниченные количества, которые мы называем телами, суть лишь различные модификации общей протяженности материи, в которой они все содержатся и которую они не могут ни увеличить, ни уменьшить, так в полнейшем соответствии с этим все особые или пространственные движения материи суть лишь различные формы ее общей активности, направляемой по тому или другому пути, теми или другими причинами, тем или другим способом, причем общее количество материи не увеличивается и не уменьшается (стр. 154—162).

15. [...] Вы утверждаете, что *большинство тел действительно находится в движении, но это отнюдь не доказывает, что они всегда находились в нем и что нет других тел, пребывающих в абсолютном покое.* Я согласен, что второе действительно не вытекает с необходимостью из первого, хотя оно и верно само по себе. Но прежде чем перейти к вопросу о покое, будет полезно рассмотреть, как далеко простирается фактическое движение тел. Хотя мировая материя повсюду одна и та же, однако в соответствии с ее различными модификациями она мыслится разделенной на бесчисленное множество отдельных систем или вихрей; эти последние в свою очередь подразделяются на другие системы разной величины, зависящие друг от друга и от целого по положению своих центров, по своей структуре, форме и взаимной связи. Наше Солнце, например, является центром одной из более крупных систем, включающих в сферу своей деятельности гораздо меньшие системы, к которым относятся все движущиеся вокруг него планеты; а эти последние подразделены на еще меньшие системы, зависящие от них, каковы спутники Юпитера по отношению к нему или Луна по отношению к Земле. Земля в свою очередь разделена на атмосферу, сушу, воду и другие главные части, а эти части — на людей, птиц, животных, деревья, растения, рыб, червей, насекомых, камни, металлы и тысячи других предметов. И так как все они являются звеньями одной общей цепи, то их материя (выражаясь обычным языком) переходит из од-

ного в другое и обратно, ибо земля, вода, воздух и огонь не только теснейшим образом связаны и перемешаны, но и взаимно переходят друг в друга в процессе непрестанных круговоротов: земля превращается в воду, вода — в воздух, воздух — в огонь, а затем обратно, и так без конца. Животные, которых мы уничтожаем, способствуют нашему сохранению до тех пор, пока мы сами не разрушимся и, превратившись в траву, воду, воздух или что-нибудь другое, не послужим для образования других животных, как они сами служат строительным материалом друг для друга или для других людей. Возникшие животные снова превращаются в камни, дерево, металлы, минералы и в новых животных или же входят составной частью во все эти предметы и многие другие, в животных и в растения, которые ежедневно пожирают друг друга, ибо каждое существо живет разрушением другого.

Все части Вселенной находятся в этом непрестанном движении разрушения и созидания, созидания и разрушения. Доказано, что крупные системы так же имеют свои непрестанные движения, как и мельчайшие частицы: центральные массы вихрей вращаются вокруг собственной оси, а каждая частица вихря тяготеет к центру. Наши тела, как бы мы себя ни обольщали противным, ничем не отличаются от тел других живых существ; подобно последним они увеличиваются и уменьшаются посредством питания и выделения, роста и выдыхания и разных других процессов. Отдавая некоторые части нашего тела другим телам и принимая, с другой стороны, их части в свое тело, мы сегодня не совсем то же самое, что были вчера, и завтра будем другими, чем сегодня. Мы находимся в постоянном течении, как река, и с полным разложением нашего тела после смерти войдем составными частями в тысячу других предметов. Наши останки отчасти смешаются с прахом и влагой земли, отчасти испарятся в воздух, где рассеются и соединятся с бесчисленными вещами.

16. Частицы материи не связаны ни с какой определенной фигурой или формой, но постоянно теряют и меняют свои фигуры и формы; они находятся в не-

престанном движении, стираются, измашиваются, раздробляются. Другие частицы, поглощая их, приобретают их форму, как первые приобретают форму других, и так происходит без конца. Земля, воздух, огонь, вода, железо, дерево и мрамор, растения и животные разрежаются и уплотняются, плавятся и затвердевают, рассеиваются и сгущаются или еще каким-нибудь способом превращаются друг в друга. Весь облик земли в каждый момент являет нашим глазам эти изменения, ибо ничего не остается тождественным хотя бы в течение часа. И эти изменения, будучи лишь различными видами движения, служат тем самым неоспоримым свидетельством некоей всеобщей активности. Но изменения в частях не влекут за собой никакого изменения Вселенной, ибо ясно, что постоянные перемены, переходы и превращения материи не могут вызвать ни увеличения, ни уменьшения ее общего количества. [...] Потеряв одну какую-нибудь форму, вещь тотчас же облекается в другую, она как бы исчезает со сцены в одном костюме, с тем чтобы тотчас же появиться на ней в другом. И это обусловливает вечную юность и силу мира, который не знает дряхлости и упадка, как то безрассудно воображали некоторые вопреки не только разуму, но и опыту; ведь мир во всех своих частях и видах пребывает во все времена в одном и том же состоянии.

[...] Принимая во внимание бесчисленную смену поколений, живших на земле и вернувшихся после смерти в ее недра, где они превратились в прах и смешались с остальными ее частями, и учитывая, кроме того, непрестанное выделение материи из тел людей при их жизни, а также ее обратный приток [в организм] путем питания, вдыхания воздуха и другими способами, — принимая все это во внимание, приходишь к выводу, что на всей земной поверхности нет ни одной частицы материи, которая не была бы в свое время частью человека. И это справедливо по отношению не только к людям, но в равной мере и ко всем видам животных и растений и вообще ко всякой вещи, ибо все они превратились друг в друга в бесконечном и непрерывном круговороте, так что с полной достоверностью можно утверждать, что всякая материальная

вещь есть совокупность всех вещей и что совокупность всех вещей есть нечто единое (стр. 167—170).

21. [...] После всего сказанного я могу, думается мне, заключить, что *активность есть существенное свойство материи,* ибо она является реальным субъектом всех тех модификаций, которые называются пространственными движениями, изменениями, различиями или разнообразиями, а главное, потому, что абсолютный покой, на котором строилось понятие о бездеятельности или безжизненности материи, совершенно разрушен и изобличен как пустой вымысел (стр. 175—176).

23. Что движение принесено в материю извне, что материя состоит из отдельных и независимых частей, что существует пустота, или бестелесное пространство, — это не единственные ошибочные взгляды, порожденные понятием абсолютного покоя. В самом деле, те из философов, которые были наименее суеверны и наиболее пристально всматривались в природу вещей, учили, что одушевлена вся материя: каждая частица воздуха, воды, дерева, железа, камня, так же как человек или животное и как все бытие в целом. К этому ошибочному представлению они пришли вполне естественно, ибо, переняв от других учение о существенной бездеятельности материи (от этого предрассудка они не постарались освободиться) и в то же время зная из опыта, что все частицы материи находятся в движении, а также считая жизнь чем-то отличным от организованного тела, они сделали тот вывод, что причина движения этого рода есть некая сущность, внутренне связанная с любой материей и неотделимая от нее. Но эта мнимая всеобщая одушевленность совершенно не нужна, ибо материя обладает движением сама по себе и реального покоя не существует.

Философы, стоящие на точке зрения одушевленности (материи), делились на разные школы [...]. Одни, как стоики, считали эту всеобщую жизнь душой мира, сопряженной с материей и насквозь проникающей ее всю и каждую ее часть, причем представляли ее себе телесной, хотя и бесконечно более тонкой, чем все остальные тела. Наоборот, мировая душа платоников бы-

ла нематериальна и чисто духовна. Другие, как Стратон из Лампсака и современные гилозоисты, учат, что частицы материи наделены жизнью и до некоторой степени мыслью, т. е. способностью непосредственного восприятия, но без рефлексии. Гераклит в древности и Спиноза в новое время присоединили к этим свойствам ум, или рефлексию, не подумав, однако, об устранении тех трудностей, которые вытекают явным образом из столь сомнительной гипотезы. Они не показали даже, как могут (при допущении всеобщей сознательности) все эти мыслящие частицы прийти к взаимному соглашению при образовании какого-нибудь определенного тела или системы, как они, никогда не расходясь во взглядах на то, где им быть — в том или в другом месте, в одиночестве или в многочисленном обществе, вступают в договоренность относительно возможных сочетаний или разъединений. Они не объяснили, каким образом человек, хотя все частицы его (тела) обладают сами по себе чувствами и умом, находит в себе только одно сознание, осуществляющее свои функции только в одном месте тела. Не менее фантастично представление других философов о «пластической» жизни, которая (согласно всесторонне образованному Кедворту, возродившему этот взгляд в наши дни) не материальна, а есть низшая форма духа, бесчувственная и немыслящая, но наделенная жизненными процессами и энергией. Различие между этими последними философами и гилозоистами сводится, очевидно, к одним лишь словам, хотя сторонники пластической концепции настаивают на существенном расхождении во взглядах с гилозоистами. [...]

24. Но наиболее распространенное заблуждение, порожденное предполагаемой бездеятельностью материи, заключается в понятии бесконечного, протяженного и в то же время бестелесного пространства. Так как на этом понятии основывались целые системы и его поддерживали своим авторитетом люди с громкими именами и большими заслугами, то я познакомлю вас также с историей и этого взгляда. [...] Понятие [пустого] пространства было создано главным образом для того, чтобы объяснить возможность движения пассивной ма-

терии (в качестве места, где оно могло бы происходить); но если материя не бездеятельна и не нуждается для своего движения в постоянном влиянии внешних сил, то пространство может быть выброшено из философии как ненужная и произвольная фикция. Всеми признается, что протяжение бесконечно, ибо оно не может быть ограничено чем-то непротяженным; доказательства этого положения столь общеизвестны, что я не стану докучать вам их повторением. Не менее бесконечна и материя, поскольку она мыслится как протяженная, ибо невозможно вообразить себе ее границы, к которым нельзя было бы без конца прибавлять все новую протяженность. И поэтому, если не считать материю бесконечной, конечность ее размеров должна была быть обусловлена какой-нибудь другой причиной помимо ее протяжения. Те, кто признавал конечность материи из философских оснований, представляли ее себе бездеятельной и разделенной на независимые и отдельные части с пустыми промежутками между ними; эти части считались тяжелыми или легкими сами по себе, и им приписывались различные формы, а также различные степени движения, поскольку внешняя причина насильственно выводила их из естественного состояния покоя. Все это с необходимостью вело к выводу о конечном протяжении, причем, однако, те же мыслители принимали и другое протяжение — бесконечное. А в таком случае им поневоле пришлось объявить эти два протяжения существенно различными по своим свойствам: одно (бесконечное протяжение) было объявлено неподвижным, непроницаемым, неделимым, неизменным, однородным, бестелесным и всеобъемлющим, а другое (конечное протяжение) — подвижным, проницаемым, делимым, изменчивым, разнородным, телесным и объемлемым. Одно означало бесконечное пространство, другое — отдельные тела. Однако все это различение уже предполагает данным то, что составляет предмет спора, и пользуется двусмысленным значением таких слов, как «место», «целое», «части», «частицы», «делимость» и т. д.

Провозгласив без всяких доказательств, что материя конечна и делима, что она приводится в движение

откуда-то извне и имеет в своем распоряжении пустое пространство, где она может действовать, эти философы попали в сложное положение, установив протяжение внутри другого, как будто субъект может находиться внутри своих модусов. Но так как все эти предположения (как я часто повторял) суть только выводы из основного предположения о бездеятельности материи и так как противоположное этому положение о движении как неотъемлемом свойстве материи уже доказано мною, то нет никаких оснований не считать бесконечной и самое материю. А так как не-сущее не имеет никаких свойств, то и признанное всеми бесконечное протяжение следует приписывать этому бесконечному субъекту, бесконечно разнообразному в движении, протяжении и других своих неотделимых атрибутах (стр. 179—183).

29. Я не хочу сказать, что материя не имеет других существенных свойств, кроме этих трех — протяжения, плотности и активности; но я убежден, что при надлежащем совместном рассмотрении этих свойств мир материальных явлений может быть объяснен гораздо лучше, чем это было сделано до сих пор. Поэтому едва ли можно ждать каких-либо открытий в области натурфилософии со стороны тех лиц, которые отвлекают одно из этих свойств от двух остальных, превращая его в единственную сущность материи, ибо совершенно ясно, что в материи эти атрибуты могут быть отделены друг от друга только мысленно. Так, протяжение не может исчерпывать собою все представление о материи, ибо оно не включает в себя плотность и движение; но вполне возможно, что все протяженное есть материя, хотя материи свойственно не только протяжение, но также активность и плотность. Во всяком случае при отвлеченном рассмотрении этих свойств одно не предполагает другого и каждое из них обладает определенными модусами, принадлежащими непосредственно ему самому. Но в природе они связаны так крепко, что одно не может существовать без другого и все должны действовать совместно, чтобы произвести модусы, свойственные каждому в отдельности. Протяжение есть непосредственный субъект всех раз-

делений, форм и частей материи, но порождает все эти модификации активность, и они не могли бы выявиться без плотности. Активность есть непосредственная причина всех пространственных движений, изменений и многообразия в материи, но носительницей и мерой возникающих при этом расстояний является протяжение. От плотности зависят сопротивление, импульс и продвижение тел, но они проявляются в протяжении лишь благодаря активности. Плотность, протяжение и активность суть поэтому три различных понятия, но не три различные вещи; это только разные способы рассмотрения одной и той же материи (стр. 192, 193).

30. Таким образом, я ответил, как мне кажется, на ваши вопросы в отдельности, кроме вашего последнего возражения, которое [...] слабее всех остальных. Именно: вы говорите, что *раз допущена активность материи, то, по-видимому, исчезает необходимость в верховном уме.* Позвольте же вам сказать, что это наиболее необдуманное и легковесное замечание, какое я когда-либо слышал из ваших уст, ибо вы никогда не согласитесь делать одиозные выводы, противные вашему собственному убеждению, как это делают слишком многие. Не говоря уже о том, что бог так же мог создать материю активной, как и протяженной, что он одинаково мог дать ей как одно, так и другое свойство, что нельзя указать никаких оснований, почему бы он не мог наделить ее первым свойством в такой же мере, как вторым, — не говоря обо всем этом, разве нет необходимости, чтобы бог в известные моменты или, вернее, всегда направлял ее движения? Разве образование животных и растений может быть объяснено одной активностью материи в большей мере, чем одним ее протяжением? И разве вы можете представить себе, что действие и противодействие тел, взаимодействие всех частиц материи могло в самом себе заключать столько изобретательности, чтобы создать хотя бы одну из этих изумительных растительных или животных машин? При всех ваших познаниях в механике вы не сумеете, как не сумел и Декарт, изобрести правила и средства для построения человека или мыши. Никакие столкновения атомов ни при каких, даже са-

мых благоприятных, условиях не могли бы объединить части Вселенной в существующий порядок и сохранить их в нем, не могли бы создать организацию цветка или мухи, как нельзя себе представить, чтобы типографские знаки, даже будучи миллионы раз смешиваемы друг с другом, расположились наконец в таком порядке, при котором получилась бы «Энеида» Виргилия или «Илиада» Гомера или вообще какая бы то ни было книга. Что же касается бесконечности материи, то с ней несовместимо только то, чего и так не может признать ни один разумный и благомыслящий человек, — несовместим протяженный телесный бог, но вполне совместим чистый дух, нематериальное существо (стр. 195—196).

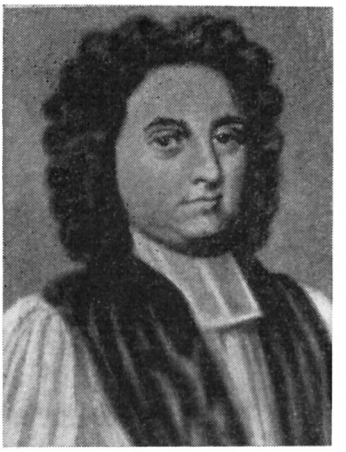
БЕРКЛИ

Джордж Беркли (1685—1753) — английский философ-идеалист. Родился в дворянской семье, учился в Дублинском университете. С 1734 г. стал епископом в Клойне (Ирландия). Одна из первых философских работ — «Опыт новой теории зрения» (1709). Основная философская работа — «Трактат о началах человеческого знания, в котором исследуются главные причины заблуждения и трудности наук, а также основания скептицизма, атеизма и безверия» (1710). В дальнейшем в числе других философских работ написал трактат «О движении» (1721). В настоящем издании публикуются отрывки из «Трактата о началах человеческого знания» по его русскому переводу, сделанному Е. Ф. Дебольской (под ред. Н. Г. Дебольского), СПб., 1905. Несколько отрывков из трактата «О движении, или О принципе и природе движения и о причине сообщения движений» («De motu sive de motus principio et natura et de causa communicationis motuum») публикуется в переводе Г. Г. Майорова с латинского языка по изданию: «Вестник Московского университета», серия VIII, Философия, 1969, № 4. Подбор фрагментов сделан И. С. Нарским.

ТРАКТАТ О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

[...] 10. Обладают ли другие люди такою чудесною способностью образовать отвлеченные идеи, о том они сами могут всего лучше сказать; что до меня касается, то я должен сознаться, что я действительно нахожу в



себе способность воображать или представлять себе идеи единичных, воспринятых мною вещей и разнообразно сочетать и делить их. Я могу вообразить человека с двумя головами или верхние части человека, соединенные с телом лошади. Я могу рассматривать руку, глаз, нос сами ио себе отвлеченно или отдельно от прочих частей тела. Но какие бы руку или глаз я ни воображал, они должны иметь некоторые определенные образ и цвет. Равным образом идея человека, которую я составляю, должна быть идеею белого, или черного, или краснокожего, прямого или сгорбленного, высокого, низкого или среднего роста человека. Я не в состоянии каким бы то ни было усилием мысли образовать вышеописанную отвлеченную идею. Точно так же для меня невозможно составить отвлеченную идею движения, отличную от движущегося тела, — движения, которое ни быстро, ни медленно, ни криволинейно, ни прямолинейно; и то же самое может быть сказано о всех прочих каких бы то ни было отвлеченных идеях. Чтобы быть ясным, скажу, что я сознаю себя способным к отвлечению в одном смысле, а именно когда я рассматриваю некоторые отдельные части или качества особо от других, с которыми они, правда, соединены в каком-либо предмете, но без которых они могут в действительности существовать. Но я отрицаю, чтобы я мог отвлекать одно от другого такие качества, которые не могут существовать в такой отдельности, или чтобы я мог образовать общее понятие, отвлекая его от частных вышеуказанным способом, что именно составляет два собственных значения *отвлечения*. И есть основание думать, что большинство людей согла́сится, что оно находится в одинаковом положе-

нии со мною. Простая и неученая масса людей никогда не притязает на отвлеченные понятия. Говорят, что они трудны и не могут быть достигнуты без усилия и изучения; отсюда можем разумно заключить, что если они существуют, то их можно найти только у ученых (стр. 38—40).

12. Наблюдая, каким путем идеи становятся общими, мы всего лучше можем судить о том, каким образом становятся такими же слова. Здесь должно заметить, что я отрицаю абсолютно существование не общих идей, а лишь *отвлеченных общих идей,* ибо в приведенных нами местах, где упоминаются общие идеи, везде предполагается, что они образованы посредством отвлечения, способом, указанным в отд. 8 и 9. Между тем если мы хотим связать с нашими словами некоторый смысл и говорить лишь о том, что мы можем мыслить, то мы должны, полагаю я, признать, что известная идея, будучи сама по себе частною, становится общей, когда она представляет или заменяет все другие частные идеи того же рода. Чтобы пояснить это примером, предположим, что геометр показывает способ разделения линии на две равные части. Он чертит, например, черную линию длиной в дюйм; эта линия, будучи сама по себе частной линией, тем не менее общая в отношении ее значения, как она тут употребляется, потому что она представляет собою все какие бы то ни было частные линии; так что то, что доказано о ней, доказано о всех линиях, или, другими словами, о линии вообще. И как эта частная *линия* становится общею, употребляясь в качестве знака, так и название «линия», будучи само по себе частным, сделалось общим через употребление его как знака. И как первая идея обязана своей общностью не тому, что она служит знаком отвлеченной или общей линии, а тому, что она есть знак для всех частных прямых линий, которые только могут существовать; так же должно мыслить, что и общность последнего произошла от той же самой причины, именно от разнообразных частных линий, которые он безразлично обозначает (стр. 43—44).

15. Я не думаю также, чтобы отвлеченные идеи были более нужны для *расширения познания,* чем

для его сообщения. Сколько мне известно, особенно настаивают на том пункте, что всякое познание и доказательство совершается над общими понятиями, с чем я совершенно согласен; но при этом мне кажется, что такие понятия образуются не через отвлечение вышеупомянутым способом; *общность* состоит, насколько я могу понимать, не в безусловной положительной природе или понятии чего-нибудь, а в отношении, которое она вносит к обозначаемым или представляемым ею частностям; вследствие чего вещи, названия или понятия, будучи *частными* по своей собственной природе, становятся *общими*. Так, когда я доказываю какое-нибудь предложение, касающееся треугольников, то предполагается, что я имею в виду общую идею треугольника, что должно быть понимаемо не так, чтобы я мог образовать идею треугольника, который не будет ни равносторонним, ни неравносторонним, ни равнобедренным, но только так, что частный треугольник, который рассматривается мною, безразлично, будет ли он того или иного рода, одинаково заменяет или представляет собой все прямолинейные треугольники всякого рода и в этом смысле общ. Все это кажется очень ясным и не заключает в себе никакого затруднения.

16. Но тут возникает вопрос, каким образом мы можем знать, что данное предложение истинно о всех частных треугольниках, если мы не усмотрели его сначала доказанным относительно отвлеченной идеи треугольника, одинаково относящейся ко всем треугольникам. Ибо из того, что была указана принадлежность некоторого свойства такому-то частному треугольнику, вовсе не следует, что оно в равной мере принадлежит всякому другому треугольнику, который не во всех отношениях тождествен с первым. Если я доказал, например, что три угла равнобедренного прямоугольного треугольника равны двум прямым углам, то я не могу отсюда заключить, что то же самое будет справедливо о всех прочих треугольниках, не имеющих ни прямого угла, ни двух равных сторон. Отсюда, по-видимому, следует, что, для того чтобы быть уверенным в общей истинности этого предложения, мы дол-

жны либо приводить отдельное доказательство для каждого частного треугольника, что невозможно, либо раз навсегда доказать его для общей идеи треугольника, которой сопричастны безразлично все частные треугольники и которая их все одинаково представляет. На это я отвечу, что хотя идея, которую я имею в виду в то время, как веду доказательство, есть, например, идея равнобедренного прямоугольного треугольника, стороны которого имеют определенную длину, я могу тем не менее быть уверенным в том, что оно распространяется на все прочие прямолинейные треугольники, какой бы формы или величины они ни были, и именно потому, что ни прямой угол, ни равенство или определенная длина двух сторон не принимались вовсе в соображение при доказательстве. Правда, что диаграмма, которую я имею в виду, обладает всеми этими особенностями, но о них совсем не упоминалось при доказательстве теоремы. Не было сказано, что три угла потому равны двум прямым, что один из них прямой, или потому, что стороны, его заключающие, равной длины; чем достаточно доказывается, что прямой угол мог бы быть и косым, а стороны неравными, и тем не менее доказательство оставалось бы справедливым. Именно на этом основании я заключаю, что доказанное о данном прямоугольном равнобедренном треугольнике справедливо о каждом косоугольном и неравностороннем треугольнике, а не на том, что доказательство относится к отвлеченной идее треугольника * (стр. 47—49).

24. Но коль скоро эти мнения будут признаны ошибочными, то всякий может весьма легко предохранить себя от обмана слов. Тот, кому известно, что он обла-

---

* Во 2-м издании прибавлено: «И здесь следует согласиться, что человек может рассматривать фигуру только как треугольник, не обращая внимания на особые свойства углов или отношения сторон, поскольку он способен к отвлечению; но это отнюдь не доказывает, чтобы он мог образовать отвлеченную общую противоречивую идею треугольника. Таким же образом мы можем рассматривать Петра, поскольку он только человек или только животное, не образуя вышеупомянутой отвлеченной идеи человека или животного, так как не все воспринятое принимается в соображение».

дает лишь частными идеями, не станет напрасно трудиться отыскивать и мыслить *отвлеченную* идею, связанную с каким-либо названием. А тот, кто знает, что название не всегда заступает место идеи, избавит себя от труда искать идеи там, где их не может быть. Поэтому было бы желательно, чтобы каждый постарался, насколько возможно, приобрести ясный взгляд на идеи, которые он намерен рассматривать, отделяя от них всю ту одежду и завесу слов, которая так много способствует ослеплению суждения и рассеянию внимания. Мы тщетно будем возносить свой взор к небесам или проникать им в недра земли, тщетно станем совещаться с писаниями ученых мужей, вдумываться в темные следы древности; нам нужно только отдернуть завесу слов, чтобы ясно увидеть великолепнейшее древо познания, плоды которого прекрасны и доступны нашей руке (стр. 58).

О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

ЧАСТЬ I *

1. Очевидно для всякого, кто окинет взглядом предметы человеческого знания, что они суть отчасти идеи, действительно запечатленные в наших ощущениях, отчасти идеи, воспринятые через наблюдение над состояниями и действиями души, отчасти идеи, образованные при помощи памяти и воображения, наконец, идеи, возникающие через соединение, разделение или просто представление того, что было первоначально воспринято одним из вышеуказанных способов. Через зрение я имею идеи света и цветов с их различными степенями и изменениями. Посредством осязания я воспринимаю твердое и мягкое, теплое и холодное, движение и сопротивление, и притом более или менее всего этого в отношении как количества, так и степени. Обоняние снабжает меня запахами, рот — вкусами, слух проводит в душу звуки во всем их разнообразии

---

* Это обозначение сохранено в тексте второго издания (но не на заглавном листе), хотя вторая часть трактата в свет не выходила.

по тону и составу. И так как многие из этих идей наблюдаются как сопровождающие друг друга, то они означаются одним названием и вследствие этого признаются за одну вещь. Так, например, если наблюдается, что некоторые цвет, вкус, запах, фигура и консистенция даны вместе, то они принимаются за одну отдельную вещь, обозначаемую названием «яблоко». Другие собрания идей составляют камень, дерево, книгу и тому подобные ощущаемые вещи, которые, смотря по тому, приятны они или неприятны, вызывают страсти ненависти, радости, горя и т. п.

2. Но рядом с этим бесконечным разнообразием идей или предметов знания существует равным образом нечто познающее или воспринимающее их и производящее различные действия, как-то: хотения, воображения, воспоминания. Это познающее деятельное существо есть то, что я называю *умом, духом, душою* или *мною самим*. Этими словами я обозначаю не одну из своих идей, но вещь, совершенно отличную от них, в коей они существуют, или, что то же самое, коею они воспринимаются, так как существование идеи состоит в ее воспринимаемости.

3. Все согласятся с тем, что ни наши мысли, ни страсти, ни идеи, образуемые воображением, не существуют вне нашей души. И вот для меня не менее очевидно, что различные ощущения или идеи, запечатленные в чувственности, как бы смешаны или соединены они ни были между собою (т. е. какие бы предметы они не образовывали), не могут иначе существовать, как в духе, который их воспринимает. Я полагаю, что каждый может непосредственно убедиться в этом, если обратить внимание на то, что подразумевается под термином *существует* в его применении к ощущаемым вещам. Я говорю: стол, на котором я пишу, существует, — это значит, что я вижу и осязаю его; если бы я находился вне моего кабинета, то также бы сказал, что стол существует, разумея тем самым, что, находясь в моем кабинете, я мог бы воспринять его, или же что какой-либо другой дух действительно воспринимает его. Здесь был запах — это значит, я его обонял; был звук — значит, его слышали; были цвет

или фигура — значит, они были восприняты зрением или осязанием. Это все, что я могу разуметь под такими или подобными выражениями. Ибо то, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно. Их esse есть percipi, и невозможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов или воспринимающих их мыслящих вещей.

4. Правда, существует поразительно распространенное между людьми мнение, будто дома, горы, реки, одним словом, все ощущаемые предметы имеют естественное или реальное существование, отличное от их воспринимаемости умом. Но с какой бы уверенностью и общим согласием ни утверждалось это начало, всякий имеющий смелость подвергнуть его исследованию найдет, если я не ошибаюсь, что оно заключает в себе явное противоречие. Ибо что такое вышеупомянутые предметы, как не вещи, воспринимаемые нами в ощущениях? И что же мы воспринимаем, как не наши собственные идеи или ощущения? И не будет ли полным противоречием допустить, что какое-либо из них или какое-либо их сочетание существует, не будучи воспринимаемым?

5. При тщательном исследовании этого предположения, может быть, окажется, что оно в конце концов зависит от учения об *отвлеченных идеях*. Ибо может ли быть более тонкая нить отвлечения, чем различение существования ощущаемых предметов от их воспринимаемости так, чтобы представлять их себе как существующие невоспринимаемыми? Свет и цвета, тепло и холод, протяжение и фигуры, словом, все вещи, которые мы видим и осязаем, — что они такое, как не разнообразные ощущения, понятия, идеи и чувственные впечатления? И возможно ли даже мысленно отделить которую-либо из них от восприятия? Что касается меня, то мне было бы также легко отделить какую-нибудь вещь от себя самой. Правда, я могу мысленно разделить или представлять себе отдельными одну от другой такие вещи, которых я, может быть, никогда не воспринимал чувственно в таком разделении. Так,

я воображаю туловище человеческого тела без его членов или представляю себе запах розы, не думая о самой розе. В таком смысле я не отрицаю, что могу отвлекать, если можно в точном значении слова называть *отвлечением* деятельность, состоящую только в представлении раздельно таких предметов, которые и в действительности могут существовать или восприниматься раздельно. Но моя способность мыслить или воображать не простирается далее возможности реального существования или восприятия. Поэтому, как я не в состоянии видеть или осязать нечто без действительного ощущения вещи, точно так же я не в состоянии осуществить в моей мысли ощущаемые вещь или предмет независимо от их ощущения или восприятия (стр. 60—64).

9. Некоторые делают различие между *первичными* и *вторичными* качествами. Под первыми они подразумевают протяжение, фигуру, движение, покой, вещественность или непроницаемость и число; под вторыми — все прочие ощущаемые качества, как, например, цвета, звуки, вкусы и т. п. Они признают, что идеи, которые мы имеем о последних, не сходны с чем-либо существующим вне духа или невоспринятым; но утверждают, что наши идеи первичных качеств суть отпечатки или образы вещей, существующих вне духа в немыслящей субстанции, которую они называют *материей.* Под материей мы должны, следовательно, разуметь инертную, нечувствующую субстанцию, в которой действительно существуют протяжение, фигура и движение. Однако из сказанного выше ясно вытекает, что протяжение, фигура и движение суть лишь идеи, существующие в духе, что идея не может быть сходна ни с чем, кроме идеи, и что, следовательно, ни она сама, ни ее первообраз не могут существовать в невоспринимающей субстанции. Отсюда очевидно, что самое понятие о том, что называется *материей* или *телесной субстанцией,* заключает в себе противоречие (стр. 66).

11. Далее, большое и малое, быстрое и медленное, несомненно, не существуют вне духа, так как они совершенно относительны и меняются сообразно изменению строения и положения органов чувств,

Следовательно, протяжение, существующее вне духа, ни велико, ни мало, движение ни быстро, ни медленно, т. е. они суть совершенно ничто. Но, скажете вы, они суть протяжение вообще и движение вообще; тут мы видим, в какой мере учение о протяженной, подвижной субстанции вне духа зависит от странного учения об отвлеченных идеях. И я не могу не указать в этом случае, как близко смутное и неопределенное описание материи или телесной субстанции, к которому приводят новых философов их собственные основания, походит на то устаревшее и много осмеянное понятие о materia prima, с которым мы встречаемся у Аристотеля и его последователей. Без протяжения не может быть мыслима вещественность, поэтому если доказано, что протяжение не может существовать в немыслящей субстанции, то то же самое справедливо и о вещественности. [...]

13. Мне известно, что иные полагают, будто единица есть простая или несложная идея, сопровождающая в нашем духе все прочие идеи. Я не нахожу, чтобы у меня была такая идея, соответствующая слову *единица,* и полагаю, что я бы не мог не найти ее, если бы она была у меня; напротив, она должна бы была быть наиболее сродной уму, если она, как утверждают, сопровождает все прочие идеи и воспринимается всеми путями ощущения и рефлексии. Словом, это *отвлеченная идея* (стр. 68—69).

17. Если мы исследуем, что именно, по заявлению самых точных философов, они сами разумеют под выражением *материальная субстанция,* то найдем, что они не связывают с этими словами никакого иного смысла, кроме идеи сущего вообще, вместе с относительным понятием о несении им акциденций. Общая идея сущего представляется мне наиболее отвлеченной и непонятной из всех идей; что же касается до несения акциденций, то оно, как было сейчас замечено, не может быть понимаемо в обыкновенном значении этого слова; оно должно, следовательно, быть понимаемо в каком-нибудь другом смысле, но в каком именно — этого они не объясняют. Поэтому, рассматривая обе части или ветви значения слов «материальная субстан-

ция», я убеждаюсь, что с ними вовсе не связывается никакого отчетливого смысла. Впрочем, для чего нам трудиться рассуждать по поводу этого материального *субстрата* или носителя фигуры, движения и других ощущаемых качеств? Разве он не предполагает, что они имеют существование вне духа? И разве это не есть прямое противоречие, нечто совершенно немыслимое? (стр. 72).

23. Но, скажете вы, без сомнения, для меня нет ничего легче, как представить себе, например, деревья в парке или книги в кабинете, никем не воспринимаемые. Я отвечу, что, конечно, вы можете это сделать, в этом нет никакого затруднения; но что же это значит, спрашиваю я вас, как не то, что вы образуете в своем духе известные идеи, называемые вами книгами и деревьями, и в то же время упускаете образовать идею того, кто может их воспринимать? Но разве вы сами вместе с тем не воспринимаете или не мыслите их? Это не приводит, следовательно, к цели и показывает только, что вы обладаете силой воображать или образовывать идеи в вашем духе, но не показывает, чтобы вы могли представить себе возможность существования предметов вашего мышления вне духа. Чтобы достигнуть этого, вы должны были бы представить себе, что они существуют непредставляемые и немыслимые, что, очевидно, противоречиво. Прибегая к самому крайнему усилию для представления себе существования внешних тел, мы достигаем лишь того, что созерцаем наши собственные идеи. Но, не обращая внимания на себя самого, дух впадает в заблуждение, думая, что он может представлять и действительно представляет себе тела, существующие без мысли вне духа, хотя в то же время они воспринимаются им или существуют в нем. Достаточно небольшой доли внимания для того, чтобы убедиться в истине и очевидности сказанного здесь и уничтожить необходимость настаивать на каких-либо других доказательствах против существования *материальной субстанции*. [...]

25. Все наши идеи, ощущения, понятия или вещи, воспринимаемые нами, как бы мы их ни называли, очевидно, не активны, в них нет никакой силы или

деятельности. Таким образом, идея или объект мышления не может произвести или вызвать какое-либо изменение в другой идее. Нам стоит лишь наблюдать за своими идеями, чтобы убедиться в истине этого положения. Ибо из того, что они сами и каждая их часть существуют лишь в духе, следует, что в них нет ничего, кроме того, что воспринимается. Но кто обратит внимание на свои идеи, получаемые путем как ощущения, так и рефлексии, тот не воспримет в них какой-либо силы или деятельности; следовательно, в них и не заключается ничего подобного. Немного внимания требуется для обнаружения того, что самое бытие идеи в такой мере подразумевает пассивность или инертность, что невозможно допустить, чтобы идея делала что-нибудь или, употребляя точное выражение, была причиной чего-нибудь; точно так же она не может быть изображением или отпечатком какой-либо активной вещи, как это доказано в отделе 8-м. Из этого, очевидно, следует, что протяжение, фигура и движение не могут быть причинами наших ощущений. Поэтому, несомненно, ложно утверждать, будто последние производятся силами, исходящими от фигуры, числа, движения и величины телесных частиц.

26. Мы воспринимаем постоянную последовательность идей; некоторые из них возникают заново, другие изменяются или совсем исчезают. Следовательно, существует некоторая причина этих идей, от которой они зависят и которой они производятся или изменяются. Из предыдущего отдела ясно видно, что эта причина не может быть качеством, или идеей, или соединением идей. Она должна, следовательно, быть субстанцией; но доказано, что не существует телесной или материальной субстанции; остается, стало быть, признать, что причина идей есть бестелесная деятельная субстанция, или дух (стр. 76—79).

35. Я не отрицаю существования ни одной вещи, которую мы можем воспринять посредством ощущений или рефлексии. В том, что вещи, которые я вижу моими глазами или осязаю моими руками, действительно существуют, я отнюдь не сомневаюсь. Единственная вещь, существование которой мы отрицаем,

есть то, что философы называют материей или телесной субстанцией. От этого отрицания прочие люди не потерпят никакого вреда, так как я вправе сказать, что они никогда не испытывают в ней нужды. Атеисты, правда, утратят красивую оболочку пустого слова, служащего для поддержки их нечестия, а философы найдут, может быть, что лишились сильного повода для пустословия (стр. 84—85).

43. Но для достижения большей ясности в этом пункте следует рассмотреть, каким образом мы воспринимаем посредством зрения расстояния и отдаленные от нас вещи. Ибо то, что мы действительно видим внешнее пространство и действительно существующие в нем тела, одни ближе, другие дальше от нас, по-видимому, несколько противоречит сказанному выше, что они не существуют нигде вне духа. Соображения об этом затруднении именно и породили мой недавно изданный *Опыт новой теории зрения,* в коем доказывается, что расстояние или внешность сама по себе не воспринимается непосредственно зрением, равным образом не схватывается или оценяется на основании линий и углов или чего-нибудь необходимо связанного с нею; но что она лишь внушается нашим мыслям некоторыми видимыми идеями и ощущениями, сопровождающими зрение, которые по своей собственной природе не имеют ни сходства, ни отношения с расстоянием, ни с вещами на расстоянии; но посредством связи, которую мы узнаем на опыте, они означают и внушают их нам так же точно, как слова какого-нибудь языка внушают идеи, для замены которых они составлены. Таким образом слепорожденный, приобретший впоследствии зрение, первоначально не думает, что видимые им вещи находятся вне его духа или на каком-либо расстоянии от него (см. отд. 41 упомянутого трактата) *.

---

* «Из того, что было изложено выше, очевидно, следует, что слепорожденный человек, ставший зрячим, первоначально не будет иметь зрительной идеи расстояния: солнце и звезды, отдаленнейшие предметы, как и ближайшие, будут казаться ему все в его глазу, или, правильнее, в его духе. Предметы его зрения будут казаться ему (как оно и действительно есть) не

44. Идеи зрения и осязания составляют два совершенно разнородных и раздельных вида. Первые суть знаки вторых и предуведомления о них. Мы указали в том трактате, что предметы собственно зрения не существуют вне духа и не составляют изображения внешних вещей. Правда, также предполагается за истину противоположное относительно осязаемых предметов, но не потому, чтобы предположение этого вульгарного заблуждения было необходимо для обоснования высказанных там взглядов, а только потому, что выходило за пределы моего намерения рассматривать и опровергать это заблуждение в трактате о *зрении*. Таким образом, строго говоря, идеи зрения, коль скоро мы при их посредстве познаем расстояние и отдаленные от нас вещи, не свидетельствуют нам о вещах, которые действительно существуют на расстоянии, ниже означают их, но лишь внушают нам, какие осязательные идеи возникнут в нашем духе через такой и такой-то промежуток времени и впоследствии таких и таких-то действий. Это, говорю я, очевидно после того, что было сказано в предыдущих частях этого сочинения, а также в отделе 147 и других «Опыта о зрении», а именно что идеи зрения суть язык, посредством коего верховный дух, от которого мы зависим, уведомляет нас, какие осязательные идеи он намерен запечатлеть в нас в том случае, когда мы производим то или другое движение нашего собственного тела. Желающих ближе ознакомиться с этим вопросом я отсылаю к самому «Опыту»* (стр. 89—91).

чем иным, как новым рядом мыслей или ощущений, каждый столь же близкий ему, как восприятия страдания или удовольствия или самые внутренние состояния его души» (см. An Essay toward a new theory of vision, отд. 41).

* «Вообще, я полагаю, что мы можем сделать тот вывод, что предметы собственно зрения составляют всеобщий язык природы, научающий нас, как управлять нашими действиями для достижения тех вещей, которые необходимы для сохранения и благосостояния наших тел, равно как для избежания всего того, что может быть болезненно и разрушительно для них. Именно таким указанием мы главным образом и руководствуемся во всех случаях и отношениях жизни. И способ, коим оно означает и отмечает в нас предметы, находящиеся на рас-

51. *В-седьмых,* по этому поводу спросят, не покажется ли нелепостью упразднять естественные причины и приписывать все непосредственному действию духов. Следуя нашим началам, мы не должны более говорить, что огонь греет, вода охлаждает, но что дух греет и т. д. Разве не станут смеяться над человеком, который будет выражаться таким образом? Я отвечу: «Да, он будет осмеян; о таких вещах мы должны мыслить, как ученые, а говорить, как толпа». Люди, убедившиеся на основании доказательств в истине системы Коперника, тем не менее говорят: «Солнце встает», «солнце заходит», «солнце достигает меридиана»; если бы они употребляли противоположный способ выражения в обычной речи, это показалось бы, без сомнения, весьма смешным. Некоторая доля размышления о том, что здесь сказано, ясно покажет, что обычное словоупотребление не претерпит никакого изменения или расстройства от принятия наших мнений (стр. 97—98).

58. *В-десятых,* возразят, что устанавливаемые нами понятия не согласуются с некоторыми здравыми философскими и математическими истинами. Так, например, движение Земли ныне общепризнано астрономами за истину, основанную на самых ясных и убедительных доказательствах. Но согласно вышеизложенным началам, ничего подобного не может быть. Ибо если движение только идея, то оно не существует, коль скоро оно не воспринимается, а движение Земли не воспринимается в ощущениях. Я отвечаю, что это предположение, если оно верно понято, оказывается не противоречащим изложенным началам, ибо вопрос, движется ли Земля или нет, сводится в действительности только к тому, имеем ли мы основание вывести из наблюдения астрономов то заключение, что если бы мы были помещены в таких-то и в таких-то обстоятельствах и при таком-то и таком-то положении и расстоянии как от Земли, так и от Солнца, то мы восприняли

стоянии, таков же, как и условных человеческих языков и знаков, которые не сообщают нам об означаемых вещах посредством природного сходства или тождества, но лишь чрез привычную связь между ними, наблюдать которую побуждает нас опыт» (New theory of vision, 147).

бы первую как движущуюся среди хора планет и представляющуюся во всех отношениях сходной с ними; а это по установленным законам природы, которым не доверять мы не имеем причины, разумно выводится из явлений.

59. Мы можем на основании опыта, который имеем о ходе и последовательности идей в нашем духе, часто делать, не скажу, сомнительные предположения, но верные и хорошо обоснованные предсказания относительно тех идей, которые будут у нас после большого ряда действий, и быть в состоянии составить правильное суждение о том, что явится нам в случае, если бы мы находились в обстоятельствах, совершенно отличных от тех, в которых мы теперь находимся. В этом состоит знание природы, пользу и достоверность которого легко согласовать с вышесказанным. То же самое легко применить ко всем возражениям этого рода, которые могут быть основаны на величине звезд или других открытиях в области астрономии (стр. 102—104).

65. На все это я отвечу, во-первых, что связь между идеями заключает в себе отношение не *причины* и *действия,* а только *отметки* или *значка* и *вещи означаемой.* Видимый мною огонь есть не причина боли, испытываемой мною при приближении к нему, но только предостерегающий меня от нее значок. Равным образом шум, который я слышу, есть не следствие того или иного движения или столкновения окружающих тел, но их значок. Во-вторых, основание, по которому из идей образуются машины, т. е. искусственные и правильные соединения, то же самое, что и для соединения букв в слова. Для того чтобы немногие первоначальные идеи могли служить для обозначения большого числа действий, необходимо, чтобы они были разнообразно сочетаны вместе, а для того чтобы их употребление было постоянно и всеобще, эти сочетания должны быть сделаны по *правилу* и *с мудрым соответствием.* Таким путем мы снабжаемся обилием указаний относительно того, чего мы можем ожидать от таких-то и таких-то действий и какие методы пригодны к употреблению для возбуждения таких-то и таких-то идей, в чем в действительности и заключается все, что представляется

мне отчетливо мыслимым, когда говорится, что через различение фигуры, строения и механизма внутренних частей тел, как естественных, так и искусственных, мы можем достигнуть познания различных употреблений и свойств, зависящих от них, или природу вещей.

66. Отсюда очевидно, что те вещи, которые при предположении причины, содействующей произведению действий, совершенно необъяснимы и вовлекают нас в большие нелепости, могут быть очень естественно объяснены и имеют собственно им принадлежащую явную пользу, если они рассматриваются только как отметки или значки, служащие нам для указаний. Именно в отыскании и попытках понимания этого языка (если можно так сказать) творца природы должна заключаться задача естествоиспытателя, а не в притязании объяснить вещи телесными причинами, каковое учение, по-видимому, слишком отклонило умы людей от того деятельного начала, того высшего и премудрого духа, «в коем мы живем, движемся и имеем бытие» (стр. 109—110).

80. *Наконец,* вы скажете: а если мы откажемся от материальной субстанции и подставим вместо нее материю как неизвестное *нечто,* ни субстанцию, ни акциденцию, ни дух и ни идею, косную, не мыслящую, неделимую, неподвижную, непротяженную и не существующую ни в каком месте? Ибо, скажете вы, какое-либо возражение против *субстанции* или *повода* или какого другого положительного или относительного понятия материи вовсе не имеет места, коль скоро мы примыкаем к этому *отрицательному* определению материи. Я отвечу: вы можете, если это нравится вам, употреблять слово «материя» в том смысле, в каком другие люди употребляют слово «ничто», и таким образом делать эти термины однозначущими в вашем способе выражения. Ибо в конце концов таким мне представляется результат этого определения, части которого, когда я внимательно рассматриваю их как в совокупности, так и в отдельности одна от другой, не производят, как я нахожу, на мой дух какого-либо действия или впечатления, отличного от вызываемого термином *ничто* (стр. 119).

84. Но могут возразить, что чудеса по крайней мере утратят много силы и значения вследствие наших начал. Что мы должны думать о жезле Моисея? Не превратился ли он действительно в змея, или это было бы лишь изменением в духе зрителей? И можно ли предположить, что наш спаситель на брачном пиршестве в Кане ограничился таким воздействием на зрение, обоняние и вкус гостей, что вызвал в них видимость или лишь идею вина? То же самое может быть сказано о всех прочих чудесах, которые, согласно вышеизложенным началам, должны быть рассматриваемы каждое как обман или иллюзия воображения. На это я отвечу, что жезл был превращен в действительную змею, а вода — в действительное вино. Что это нисколько не противоречит сказанному мною в иных местах, очевидно из отделов 34-го и 35-го. Но этот вопрос о *реальном* и *воображаемом* был уже так ясно и подробно разъяснен, я так часто возвращался к нему, и все затруднения относительно него так легко разрешаются на основании вышеизложенного, что было бы оскорблением для понимания читателя резюмировать здесь эти разъяснения. Я замечу только, что если все присутствовавшие за столом видели, обоняли, вкушали и пили вино и испытывали его действие, то, по-моему, не может быть сомнения в его реальности; так что в сущности сомнение касательно реальности чудес имеет место с точки зрения вовсе не наших, а господствующих начал и, следовательно, скорее подтверждает, чем отрицает то, что было сказано. [...]

86. Из вышеизложенных нами начал следует, что человеческое знание естественно разделяется на две области — знание *идей* и знание *духов;* о каждой из них скажу по порядку, и, во-первых, об их идеях или немыслящих вещах. Наше знание их было чрезвычайно затемнено и спутано, и мы были вовлечены в весьма опасные заблуждения предположением двоякого существования ощущаемых предметов — *мыслимого* в духе и *реального* вне духа; вследствие чего немыслящие вещи признавались имеющими естественное существование сами в себе, отличное от их воспринимаемости духами. Это мнение, неосновательность и нелепость ко-

торого, если я не ошибаюсь, была мною доказана, открывает прямой путь к скептицизму, потому что, пока люди думают, что реальные вещи существуют вне духа и что их знание *реально* лишь постольку, поскольку оно соответствует *реальным вещам*, до тех пор оказывается, что не может быть удостоверено, есть ли вообще какое-нибудь реальное знание. Ибо каким образом можно узнать, что воспринимаемые вещи соответствуют вещам невоспринимаемым или существующим вне духа? (стр. 122—124).

92. Ибо, как было показано, как учение о материи, или телесной субстанции, составляло главный столп и опору скептицизма, так же точно на том же основании воздвигались и все нечестивые учения систем атеизма и отрицания религии. Да, так трудно было для мысли понять, что материя создана из ничего, что самые знаменитые из древних философов, даже из тех, которые признавали бытие бога, считали материю несозданною, совечною ему. Каким близким другом *телесная субстанция* была атеистам всех времен — об этом было бы излишне говорить. Все их чудовищные системы находятся в такой явной и необходимой зависимости от нее, что, коль скоро будет вынут этот краеугольный камень, все здание должно неминуемо рухнуть до основания, так что не стоит терять время на разбор, в частности, нелепостей каждой жалкой секты атеистов (стр. 129).

120. Мы уже рассматривали выше, в отделе 13-м, единицу в ее отвлеченном значении; из того, что сказано там и во введении, ясно следует, что такой идеи вовсе нет. Но так как число определяется как «совокупность единиц», то мы вправе заключить, что если нет такой вещи, как отвлеченная единица, то нет и идей отвлеченных чисел, обозначаемых названиями цифр и фигур. Поэтому арифметические теории, если они мыслятся отвлеченно от названий и фигур, а также от всякого практического применения, равно как и от частных считаемых вещей, могут быть признаваемы не имеющими никакого предметного содержания, из чего мы можем усмотреть, насколько наука о числах всецело подчинена практике и в какой мере она

становится узкой и пустой, когда рассматривается как предмет только умозрительный (стр. 153).

131. Не вправе ли мы отсюда заключить, что *и те и другие* ошибаются и что в действительности нет такой вещи, как бесконечно-малые части или бесконечное число частей, содержащееся в конечной величине? Вы, однако, скажете, что если принять это мнение, то окажется, что самые основания геометрии будут подорваны и что те великие люди, которые возвели эту науку на такую изумительную высоту, все в конце концов строили лишь воздушные замки. На это можно возразить, что все полезное в геометрии и способствующее пользам человеческой жизни остается прочным и непоколебимым и при наших началах, что наука, рассматриваемая с точки зрения практической, извлечет больше пользы, чем вреда, из того, что сказано. Но верное освещение этого вопроса и обнаружение того, каким образом линии и фигуры могут быть измеряемы и их свойства исследуемы без предположения бесконечной делимости конечного протяжения, может составить надлежащую задачу особого исследования. В конце концов если бы даже оказалось, что некоторые из самых запутанных и утонченных частей умозрительной математики могут отпасть при этом без всякого ущерба для истины, то я не вижу, какой вред произойдет от того для человечества. Напротив, было бы, я полагаю, в высшей степени желательно, чтобы люди (великих дарований и упорного прилежания) отвратили свои мысли от этих забав и употребили их на изучение таких вещей, которые ближе касаются нужд жизни и оказывают более прямое влияние на нравы.

132. Если говорить, что некоторые, несомненно истинные, теоремы были открыты при помощи методов, в коих применяются бесконечно-малые величины, что было бы невозможно, если бы существование последних заключало в себе противоречие, то я отвечаю, что при тщательном исследовании окажется, что ни в каком случае не необходимо пользоваться бесконечно-малыми частями конечных линий или вообще количеств или представлять их себе меньшими, чем minimum sensibile (наименьшее ощущаемое); скажем более: оче-

видно, что иначе никогда и не делается, ибо делать это невозможно * (стр. 163—164).

152. Но нам следовало бы, далее, принять во внимание, что самые пятна и недостатки природы не лишены известной пользы, внося приятное разнообразие и возвышая красоту прочего мироздания, подобно тому как тени на картине служат для выделения более ясных и светлых ее частей. Мы поступили бы также хорошо, если бы рассмотрели, не есть ли наша оценка расточения семян и зародышей и случайных повреждений растений и животных, прежде чем достигнут полной зрелости, как неосмотрительности творца природы, последствие предрассудка, возникшего от привычки вращаться среди бессильных и бережливых смертных. Несомненно, что в человеке экономное обращение с такими вещами, которых он не в силах достать без большого труда и прилежания, может считаться мудростью. Но мы не должны воображать, что невыразимо тонкий механизм животного или растения стоил великому творцу более труда или заботы, чем создание камешка; так как ничто не может быть очевиднее того, что всемогущий дух может одинаково создать любую вещь простым актом своей воли: «fiat» или «да будет»! Отсюда ясно, что роскошное изобилие вещей природы должно быть истолковываемо не в смысле слабости или расточительности создавшего их деятеля, но скорее должно считаться доказательством полноты его могущества.

153. Что касается существующей в мире, согласно общим законам природы и действиям конечных несо-

---

* В первом издании «Трактата» Беркли далее шли слова: «И что бы математики ни думали о флюксиях, дифференциальном исчислении и т. п., небольшого размышления достаточно для убеждения в том, что, следуя этим методам, они не представляют себе или не воображают линии или поверхностей меньших, чем воспринимаемые в ощущениях. Они, конечно, если им угодно, могут называть эти малые и почти неощущаемые количества бесконечно-малыми или бесконечно-малыми частями бесконечно-малых; но в конце концов этим все и исчерпывается, так как эти количества в действительности конечны, и решение задач не требует какого-либо иного предположения. Но об этом будет более ясно сказано впоследствии».

вершенных духов, примеси страдания и неприятности, то она в нашем, теперешнем положении, безусловно, необходима для нашего блага. Но кругозоры наши слишком тесны. Мы мыслим, например, идею некоторого частного страдания и отмечаем ее как зло; между тем если мы расширим свой взгляд так, чтобы обнять им различные цели, связи и зависимости вещей и сообразить, по каким поводам и в каких пропорциях мы испытываем страдание или удовольствие, равно как природу человеческой свободы и цель, ради которой мы помещены в мир, то мы будем принуждены признать, что те единичные вещи, которые сами по себе кажутся нам злом, обладают свойством добра, если мы станем рассматривать их в связи со всей системой сущего (стр. 180—181).

О ДВИЖЕНИИ, ИЛИ О ПРИНЦИПЕ И ПРИРОДЕ ДВИЖЕНИЯ И О ПРИЧИНЕ СООБЩЕНИЯ ДВИЖЕНИЙ

[...] 28. Говорят, что действие и противодействие присущи телам, и такой способ выражения удобен в целях механических демонстраций; но мы не должны на этом основании полагать, будто в них заключена какая-то действительная сила, которая является причиной или принципом движения. Ибо эти термины нужно понимать так же, как и термин *притяжение;* и подобно тому, как притяжение есть только математическая гипотеза, а не физическое качество, так и в отношении действия и противодействия можно утверждать то же самое и на том же основании. Ибо в механической философии истинность и применимость теорем о взаимном притяжении тел неизменно основывается исключительно на движении тел, предполагается ли, что движение обусловлено действием тел, взаимно притягивающих друг друга, или же — действием некоторого фактора, отличного от тел, побуждающего и контролирующего их. Подобным образом традиционные формулировки правил и законов движения вместе с теоремами, выводимыми из них, остаются непоколебимыми при условии, что считаются очевидными чувственные эффекты и следствия, вытекающие из них, предполагаем ли мы действие само по себе, или же силу, вызывающую эти эффекты, заключенными в теле или же в нематериальном деятеле. [...]

35. [...] Некоторые ошибочно отвергают математические принципы физики под тем предлогом, что они не определяют производящей причины вещей. Однако фактически дело физики или механики устанавливать не производящие причины,

а только правила соударений и притяжений, одним словом, устанавливать законы движения; а из установленных уже положений должно выводить частные явления, а не определять производящую причину (стр. 85, 86).

61. Кривую можно рассматривать как состоящую из бесконечного числа прямых линий, даже если в действительности она и не состоит из них, — и эта гипотеза оказывается полезной геометрам; точно также и круговое движение можно рассматривать как производное от бесконечного числа прямолинейных направлений [движения], и такое предположение будет полезным в механической философии. Однако на этом основании нельзя утверждать, что невозможно, чтобы центр тяжести любого тела существовал последовательно в каждой точке окружности, причем не принимали бы в расчет каких бы то ни было прямолинейных направлений касательной или же радиуса. [...]

66. Из сказанного явствует, что для постижения истинной природы движения следует стараться: 1) различать математические гипотезы и природу вещей; 2) остерегаться абстракций; 3) рассматривать движение как нечто чувственное или хотя бы вообразимое и довольствоваться относительными мерами. Если мы поступим так, все знаменитые теоремы механической философии, благодаря которым раскрываются тайны природы и благодаря которым мировая система поддается человеческим расчетам, останутся нетронутыми, а изучение движения будет освобождено от тысячи мелочей, тонкостей и абстрактных идей. Теперь сказанного о природе движения достаточно.

67. Остается обсудить причину сообщения движений. Большинство людей полагает, что сила, приложенная к подвижному телу, есть причина движения в нем. Однако нами ранее установлено, что они не указывают известной причины, отличной от самого тела и самого движения. Более того, очевидно, что сила не есть вещь несомненная и определенная хотя бы потому, что великие [умы] выдвигают о ней самые различные мнения, даже противоречащие друг другу, и несмотря на это в своих результатах достигают истины. Так, Ньютон говорит, что действующая сила состоит только в действии и является воздействием на тело, изменяющим его состояние, и эта сила после воздействия не сохраняется. Торичелли утверждает, что определенное множество или совокупность сил, действующих при толчке, воспринимается движущимся телом и, оставаясь в нем, составляет его стремление. Борелли во многом говорит почти то же самое. Хотя кажется, что Ньютон и Торичелли не согласны друг с другом, каждый из них выдвигает последовательный взгляд, и предмет достаточно хорошо объясняется в обоих случаях. Как бы то ни было, все силы, приписываемые телам, суть математические гипотезы, так же как и силы притяжения на планетах и на Солнце. Впрочем, математические объекты по самой своей природе не имеют неизменной сущности: они зависят от понятий того, кто определяет. Вот почему одна и та же вещь может быть объяснена различными способами. [...]

69. Но я не стал бы отрицать, что дух, который движет и сохраняет эту мировую телесную массу и является истинной производящей причиной движения, есть в то же время, говоря прямо и точно, причина сообщения движений. В физической философии, однако, мы должны исследовать причины и состав явлений, исходя из принципов механики. Поэтому физически вещь объясняется не путем выявления ее истинной и невещественной причины, но демонстрацией ее связи с механическими принципами, — такими, как *действие и противодействие всегда противоположны и равны по величине.* Из таких законов, как из источника и первоосновы, выводятся правила сообщения движений, которые открыты и доказаны уже современниками с великой пользой для наук. [...]

71. В физике имеют место чувства и опыт, которые распространяются только на очевидные факты; в механике допускаются абстрактные понятия математиков; в первой же философии, или метафизике, мы имеем дело с нематериальными объектами, — с причинами, истиной и существованием вещей. Физики изучают ряды или последовательности чувственных вещей, замечая, какими законами они связаны и в каком порядке, что предшествует как причина и что следует как результат. И на этом основании мы говорим, что движущееся тело есть причина движения в другом теле или сообщает ему движение, тянет или толкает его. В этом смысле вторичные телесные причины нужно понимать не как действительно имеющие место силы, или активные потенции, или же реальные причины, в которых они заключаются. В свою очередь кроме тела, фигуры и движения даже главные аксиомы механической науки могут быть названы причинами или механическими принципами, если их рассматривать как причины следствий (стр. 90—92).

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ, ФРАНЦУЗСКОЙ И АМЕРИКАНСКОЙ БУРЖУАЗНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ

МЕЛЬЕ

Жан Мелье (1664—1729) — французский философ-материалист, атеист, революционный демократ и утопический коммунист. Сын деревенского ткача, Мелье по настоянию родителей стал сельским священником. Выступая в течение многих лет с проповедью религиозных идей, опасаясь репрессий, Мелье, лишь чувствуя приближение смерти, закончил свое единственное и весьма обширное произведение «Завещание». В рукописных копиях оно получило широкое распространение уже вскоре после смерти автора. «Завещание» Мелье сыграло большую роль в становлении идеологии и философии французского Просвещения и французской буржуазной революции конца XVIII в.

Публикуемая ниже тематическая подборка выполнена В. П. Кузнецовым по трехтомному изданию «Завещания» (М., 1954).

[1. ЗАДАЧИ ТРУДА. КРИТИКА СОЦИАЛЬНОЙ НЕСПРАВЕДЛИВОСТИ. СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ]

[...] Уже достаточно времени бедный народ жалким образом обманывают всякого рода идолопоклонством и суевериями; достаточно времени богатые и сильные мира сего грабят и угнетают бедный народ; пора открыть ему глаза и показать ему всю правду. Если, как нам говорят, в прежние времена необходимо было внушать людям религиозные измышления и суеверия для того, чтобы смягчить грубый и дикий нрав человека и легче держать людей в узде, то в настоящее время, несомненно, еще более необходимо разоблачать все эти побасенки, так как лекарство стало со временем хуже самой болезни. Вот задача для всех умных людей, самые умные и просвещенные должны серьезно поразмыслить над ней и приложить все

усилия к этому важному делу, всюду освобождая народ от его заблуждений, насаждая ненависть и презрение к насилиям сильных мира сего и побуждая народ сбросить невыносимое иго тиранов. Они (умные и просвещенные люди) должны также убедить всех в следующих двух важных истинах: для совершенствования в тех отраслях, которые полезны для общества и которым главным образом желательно посвящать себя, люди должны следовать только голосу разума; для установления хороших законов необходимо следовать только правилам человеческого благоразумия и мудрости, т. е. честности, правде и естественной справедливости, не останавливаясь попусту на баснях обманщиков и на идолопоклоннической практике богопоклонников; это даст всем людям в тысячу и тысячу раз больше благ, больше удовлетворения и спокойствия телесного и душевного, чем все ложные правила и вздорные обряды их суеверных религий.

Однако никто не догадывается взяться за эту просветительную работу среди народа, вернее, не решается на это, а если кто решился, то его книги и писания не получают широкой гласности, их никто не видит, их умышленно устраняют и скрывают от народа для того, чтобы они не открыли ему, как его обманывают и держат в заблуждении; зато народ кормят, напротив, писаниями множества невежд и лицемеров-обманщиков, которые под личиной благочестия поддерживают и умножают обман, суеверия и заблуждения (I, стр. 78—79).

Первым злом является огромное неравенство между различными состояниями и положениями людей: одни как бы рождены только для того, чтобы деспотически властвовать над другими и вечно пользоваться всеми удовольствиями жизни; другие, наоборот, словно родились только для того, чтобы быть нищими, несчастными и презренными рабами и всю свою жизнь изнывать под гнетом нужды и тяжелого труда. Такое неравенство глубоко несправедливо, потому что оно отнюдь не основано на заслугах одних и на проступках других; оно ненавистно, потому что, с одной стороны, лишь внушает гордость, высокомерие, честолюбие, тщеславие, заносчивость, а с другой стороны, лишь порождает чувства ненависти, зависти, гнева, жажды мщения, сетования и ропот. Все эти страсти оказываются впоследствии источником и причиной бесчисленных зол и злодеяний, существующих в мире. Последних, несомненно, не было бы, если бы люди установили между собой правильное соотношение, необходимое лишь для установления и сохранения между ними справедливого подчинения, а не для тиранического властвования одних над другими.

Все люди равны от природы. Они все в равной степени имеют право жить и ступать по земле, в равной степени имеют право на свою естественную свободу и свою долю в земных благах, все должны заниматься полезным трудом, чтобы иметь необходимое и полезное для жизни. Но люди живут в обществе, а так как общество (или община людей) не может быть благоустроенным и, даже будучи благоустроенным, не может сохра-

нять добрый порядок без наличия некоторой зависимости и подчинения, то для блага человеческого общества безусловно необходимо, чтобы была между людьми некоторая зависимость и некоторое подчинение одних другим. Но вместе с тем эта зависимость и это подчинение одних другим должны быть справедливы и соразмерны, т. е. они не должны допускать чрезмерного возвышения одних и чрезмерного принижения других, гордыни одних и попирания других, предоставления слишком многого одним и лишения всего других; одним словом, сосредоточения у одних всех благ и удовольствий, а у других всех тягот, забот, тревог и неприятностей жизни; такая зависимость и такое подчинение явно несправедливы и ненавистны, противны праву, данному самой природой (II, стр. 154—156).

[...] Хотя на первый взгляд религия и политика столь противоположны и противоречат одна другой по своим принципам, на самом деле они неплохо уживаются друг с другом, как только заключат между собой союз и дружбу; можно сказать, что с этого момента они уживаются между собой, как два вора-карманника, которые защищают и поддерживают друг друга. Религия поддерживает даже самое дурное правительство, а правительство в свою очередь поддерживает даже самую нелепую, самую глупую религию. Священники призывают свою паству под страхом проклятия и вечных мук повиноваться начальству, князьям и государям как власти, поставленной от бога. В свою очередь государи заботятся о престиже священников, наделяют их жирными бенефициями и богатыми доходами, поддерживают их в пустых и шарлатанских функциях их богослужения и заставляют народ считать святым и священным все, что они делают и чему они учат, — все это прикрывается благовидным предлогом религии и служения богу. Вот вам еще один способ, при помощи которого воцарились в мире обман, заблуждения, суеверия, иллюзии, мистификации, продолжающие существовать к великому несчастью бедных народов, изнывающих под их тяжким бременем (II, 66—67).

[2. НОВЫЙ СОЦИАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ И ПУТИ ЕГО ДОСТИЖЕНИЯ]

[...]Поймите же, дорогие народы, что заблуждения и суеверия вашей религии и тирания ваших царей и всех тех, кто управляет вами под сенью их власти, являются роковой и проклятой причиной всех ваших зол, тягостей, тревог и бедствий. Вы будете счастливее, если вы избавитесь от того и другого нестерпимого ярма — от гнета суеверия и от гнета тирании — и будете управляться только добросовестными и мудрыми управителями. А поэтому если у вас мужественное сердце и если вы желаете освободиться от ваших зол, то стряхните с себя окончательно иго тех, которые вас угнетают, стряхните с себя по дружному соглашению иго тирании и

суеверия, с общего согласия отвергните всех ваших священников, всех ваших монахов и всех ваших тиранов, с тем чтобы поставить на их место добросовестных, умных и дальновидных управителей, способных мирно управлять вами, способных добросовестно отправлять правосудие над всеми вами, одинаково и неусыпно блюсти общественное достояние и спокойствие, людей, которым вы пожелаете безоговорочно и добросовестно повиноваться. Ваше благополучие находится в ваших руках. Ваше освобождение будет зависеть только от вас, если вы сумеете все столковаться друг с другом. У вас есть все необходимые средства и силы, чтобы освободиться и превратить в рабов самих своих тиранов, ибо ваши тираны, какими могущественными и страшными они ни представляются, не могут иметь никакой власти над вами без вас самих: все их величие, все их богатство, все их силы и все их могущество — только от вас (III, стр. 358—359).

Объединись же, народ, если есть у тебя здравый ум; объединитесь все, если у вас есть мужество освободиться от своих общих страданий! Поощряйте все друг друга к такому благородному, смелому и важному делу! Начните с тайного сообщения друг другу своих мыслей и желаний! Распространяйте повсюду с наивозможной ловкостью писания вроде, например, этого, которые всем показывают пустоту, заблуждения и суеверия религии и которые всюду вселяют ненависть к тираническому управлению князей и царей. Поддерживайте все друг друга в этом справедливом и необходимом деле, которое касается общего интереса всего народа! (III, стр. 360).

[3. КРИТИКА ИДЕАЛИЗМА КАК ФИЛОСОФСКОЙ ОСНОВЫ РЕЛИГИИ. МАТЕРИАЛИЗМ МЕЛЬЕ]

Прежде всего, что касается красоты, порядка и совершенства в произведениях искусства, то нужно согласиться, что их красота и совершенство с необходимостью доказывают существование, силу, могущество, мудрость, ловкость и т. д. мастера, который их сделал, потому что ясно, что они не могли бы сами сделаться такими, если бы не приложил к ним руку какой-нибудь искусный мастер. Но с такою же необходимостью надо признать, что красота, порядок и совершенство, которые естественным образом обнаруживаются в произведениях природы, т. е. в произведениях мира, нисколько не являют собой и не доказывают существования, а следовательно, и могущества или мудрости какого-нибудь иного мастера или мастерицы, кроме самой природы, которая создает все, что только можно видеть самого прекрасного и самого дивного. Ибо в конце концов, что бы там ни говорили наши богопоклонники, они безусловно должны признать одно из двух: либо бесконечные совершенства, которые они приписывают своему богу, показывают, что он сам был создан кем-то другим, либо приписываемые ему совершенства этого не доказывают. Если они скажут,

что бесконечные совершенства, которыми они наделяют своего бога, доказывают, что он сам был создан кем-то другим, то на этом основании им придется далее утверждать, что бесконечное совершенство этого другого доказывает также, что он создан еще кем-то другим, тот еще кем-то и т. д., восходя от причины к причине и от богов к богам до бесконечности, а это было бы совершенно смешно и нелепо и этого не хотели бы утверждать наши богопоклонники (II, стр. 300—302).

Я хорошо знаю, что не легко представить себе, что заставляет материю двигаться, что заставляет ее двигаться тем или иным образом, с той или иной силой или скоростью. Я не могу понять возникновение и действенное начало этого движения, признаюсь в этом. Но я не вижу, однако, никакого препятствия и никакой нелепости в том, чтобы приписывать это самой материи. Я не вижу, чтобы можно было найти в этом какой-нибудь абсурд, и даже сторонники противоположной системы не могли бы найти его. Они могут возразить лишь, что тела, большие либо малые, не имеют в самих себе силы двигаться, потому что, говорят они, нет никакой необходимой связи между их представлением о телах и их представлением о движении. Но, конечно, это ничего не доказывает, ибо даже если бы не видно было никакой необходимой связи между представлением о теле и о движущей силе, то из этого еще не следует, чтобы такой связи не было. Незнание природы какой-нибудь вещи нисколько не доказывает, что этой вещи не существует, но нелепости и явные противоречия, которые с неизбежностью вытекают из положенного в основу ложного начала, — убедительное доказательство ложности этого начала. Итак, невозможность представить себе и доказать разумными доводами, что материя сама в себе обладает силой двигаться, не есть доказательство, что она этой силы не имеет; напротив, нелепости и явные противоречия, которые вытекают из гипотезы сотворения мира, как я уже сказал, являются убедительными доказательствами ложности этой гипотезы. И так как несомненно, что материя движется и никто не может этого отрицать или в этом сомневаться, если только не стать завзятым пирронистом, то отсюда с необходимостью следует, что материя в самой себе имеет свое существование и свое движение или же получила то и другое из какого-нибудь другого источника [...]. Итак, она имеет в самой себе свое существование и свое движение, и, следовательно, нет необходимости искать вне ее принцип ее существования и ее движения (II, стр. 313—314).

[...] Следует сказать относительно мнимой духовности души, что, если бы душа была духовной, как это утверждают наши христопоклонники, у нее не было бы ни тела, ни частей, ни формы, ни облика, ни протяжения и, следовательно, она не представляла бы собой ничего реального, ничего субстанционального. Но душа есть нечто реальное и субстанциональное, так как она одушевляет тело и сообщает ему силу и движение; ибо нельзя сказать, что ничто или нечто несуществующее

одушевляет тело и сообщает ему силу и движение. Стало быть, душа есть нечто реальное и субстанциональное, и, следовательно, она должна быть телом и материей, должна иметь протяжение, потому что ничто реальное и субстанциональное не может быть без тела и протяжения. Очевидное доказательство этого заключается в том, что невозможно составить себе никакого представления о существе, которое совершенно не имело бы тела или материи и протяжения (III, стр. 246).

Точно так же жизнь и смерть, красота и уродство, здоровье и болезнь, сила и слабость живых тел суть лишь модусы, или модификации, материи, равно как и протяжения (III, стр. 262).

Итак, можно считать бесспорно твердо и верно установленным, что, хотя наши мысли, наши познания и наши ощущения не имеют ни круглой, ни четырехугольной формы, неделимы в длину или в ширину, тем не менее они всецело лишь видоизменения материи; следовательно, наша душа представляет собою лишь более тонкую и более подвижную материю в нас сравнительно с другой, более грубой материей, которая составляет члены и видимые части нашего тела. Таким образом, ясно и очевидно, если сколько-нибудь вникнуть в дело, что наша душа не является ни духовной, ни бессмертной, как об этом толкуют наши картезианцы. Если спросить, что становится с этой подвижной и тонкой материей в момент смерти, то можно не колеблясь сказать, что она моментально рассеивается и растворяется в воздухе, как легкий пар и легкий выдох или приблизительно так же, как пламя свечи незаметно угасает само собою за истощением того горючего материала, которым оно питается (III, стр. 277—278).

МОНТЕСКЬЁ

Шарль-Луи Монтескьё (1689—1755) — французский философ-просветитель, политический мыслитель, историк и правовед, писатель. Родился в семье знатного дворянина. Занимался изучением искусства, а также наук естественных и общественных. Сотрудничал в «Энциклопедии», возглавлявшейся Дидро. Среди произведений Монтескьё — «Размышления о причинах величия и падения римлян» (1734), «Опыт о вкусе в произведениях природы и искусства» (напечатана в «Энциклопедии»). Наиболее фундаментальный и знаменитый труд Монтескьё — «О духе законов» (1748). Публикуемые ниже отрывки из него подобраны В. Н. Кузнецовым по «Избранным произведениям» Монтескьё (М., 1955).

О ДУХЕ ЗАКОНОВ

[...] Я начал с изучения людей и нашел, что все бесконечное разнообразие их законов и нравов не вызвано единственно произволом их фантазии.

Я установил общие начала и увидел, что частные случаи как бы сами собою подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие и всякий частный закон связан с другим законом или зависит от другого, более общего закона.

Обратившись к древности, я постарался усвоить дух ее, чтобы случаи, существенно различные, не принимать за сходные и не просмотреть различий между теми, которые кажутся сходными.

Принципы свои я вывел не из своих предрассудков, а из самой природы вещей.

Нельзя относиться безразлично к делу просвещения народа. Предрассудки, присущие органам управления, были первоначально предрассудками народа. Во времена невежества люди не ведают сомнений, даже когда творят величайшее зло, а в эпоху просвещения они трепещут даже при совершении величайшего блага. [...]

Я счел бы себя счастливейшим из смертных, если бы мог излечить людей от свойственных им предрассудков. Предрассудками я называю не то, что мешает нам познавать те или иные вещи, а то, что мешает нам познать самих себя.

Стремясь просветить людей, мы всего более можем прилагать к делу ту общую добродетель, в которой заключается любовь к человечеству. Человек — это существо столь гибкое и в общественном быту своем, столь восприимчивое к мнениям и впечатлениям других людей — одинаково способен и понять свою собственную природу, когда ему показывают ее, и утратить даже всякое представление о ней, когда ее скрывают от него (стр. 159—161).

Законы в самом широком значении этого слова суть необходимые отношения, вытекающие из природы вещей; в этом смысле все, что существует, имеет свои законы: они есть и у божества, и у мира материального, и у существ сверхчеловеческого разума, и у животных, и у человека.

Те, которые говорят, что все *видимые нами в мире явления произведены слепою судьбою,* утверждают великую нелепость, так как что может быть нелепее слепой судьбы, создавшей разумные существа?



Итак, есть первоначальный разум; законы же — это отношения, существующие между ним и различными существами, и взаимные отношения этих различных существ.

Бог относится к миру как создатель и охранитель; он творит по тем же законам, по которым охраняет; он действует по этим законам, потому что знает их; он знает их, потому что создал их, и он создал их, потому что они соответствуют его мудрости и могуществу.

Непрерывное существование мира, образованного движением материи и лишенного разума, приводит к заключению, что все его движения совершаются по неизменным законам, и какой бы иной мир мы себе ни вообразили вместо существующего, он все равно должен был бы или подчиниться неизменным правилам, или разрушиться.

Таким образом, дело творения, кажущееся актом произвола, предполагает ряд правил, столь же неизбежных, как рок атеистов. Было бы нелепо думать, что творец мог бы управлять миром и помимо этих правил, так как без них не было бы самого мира.

Эти правила — неизменно установленные отношения. Так, все движения и взаимодействия двух движущихся тел воспринимаются, возрастают, замедляются и прекращаются согласно отношениям между массами и скоростями этих тел; в каждом различии есть *единообразие* и в каждом изменении — *постоянство*.

Единичные разумные существа могут сами для себя создавать законы, но у них есть также и такие законы, которые не ими созданы. Прежде чем стать действительными, разумные существа были возможны, следо-

вательно, возможны были отношения между ними, возможны поэтому и законы. Законам, созданным людьми, должна была предшествовать возможность справедливых отношений. [...]

Итак, надо признать, что отношения справедливости предшествуют установившему их положительному закону. Так, например, если существует общество людей, то справедливо, чтобы люди подчинялись законам этого общества [...].

Но мир разумных существ далеко еще не управляется с таким совершенством, как мир физический, так как хотя у него и есть законы, по своей природе неизменные, он не следует им с тем постоянством, с которым физический мир следует своим законам. Причина этого в том, что отдельные разумные существа по своей природе ограничены и потому способны заблуждаться и что, с другой стороны, им свойственно по самой их природе действовать по собственным побуждениям. Поэтому они не соблюдают неизменно своих первоначальных законов, и даже тем законам, которые они создают сами для себя, они подчиняются не всегда.

Неизвестно, находятся ли животные под управлением общих или каких-нибудь особенных законов движения. Как бы то ни было, они не связаны с богом более близкими отношениями, чем остальной материальный мир; способность же чувствовать служит им лишь для их отношений друг к другу, к другим существам и к самим себе.

В свойственном им влечении к наслаждению каждое из них находит средство для охраны своего отдельного бытия, и это же влечение служит им для сохранения рода. Они имеют естественные законы, потому что соединены способностью чувствовать и не имеют законов положительных, потому что не соединены способностью познавать. Но они не следуют неизменно и своим естественным законам; растения, у которых мы не замечаем ни чувства, ни сознания, лучше их следуют последним. [...]

Как существо физическое, человек подобно всем другим телам управляется неизменными законами; как

существо, одаренное умом, он беспрестанно нарушает законы, установленные богом, и изменяет те, которые сам установил. Он должен руководить собою, и, однако, он существо ограниченное; как всякое смертное разумное существо, он становится жертвою неведения и заблуждения и нередко утрачивает и те слабые познания, которые ему уже удалось приобрести, а как существо чувствующее, он находится во власти тысячи страстей. Такое существо способно ежеминутно забывать своего создателя — и бог напоминает ему о себе в заветах религии; такое существо способно ежеминутно забывать самого себя — и философы направляют его законами морали; созданный для жизни в обществе, он способен забывать своих ближних — и законодатели призывают его к исполнению своих обязанностей посредством политических и гражданских законов.

Всем этим законам предшествуют законы природы, названные так потому, что они вытекают единственно из устройства нашего существа. Чтобы основательно познакомиться с ними, надо рассмотреть человека во время, предшествовавшее образованию общества. Законы, по которым он жил в том состоянии, и будут законами природы. [...]

Как только люди соединяются в обществе, они утрачивают сознание своей слабости, существовавшее между ними равенство исчезает, и начинается война. Каждое отдельное общество начинает сознавать свою силу — отсюда состояние войны между народами. Отдельные лица в каждом обществе начинают ощущать свою силу и пытаются обратить в свою пользу главные выгоды этого общества — отсюда война между отдельными лицами.

Появление этих двух видов войны побуждает установить законы между людьми. Как жители планеты, размеры которой делают необходимым существование на ней многих различных народов, люди имеют законы, определяющие отношения между этими народами: это *международное право*. Как существа, живущие в обществе, существование которого нуждается в охране, они имеют законы, определяющие отношения между правителями и управляемыми: это *право политическое*. Есть

у них еще законы, коими определяются отношения всех граждан между собою: это *право гражданское*. [...]

Закон, говоря вообще, есть человеческий разум, поскольку он управляет всеми народами земли; а политические и гражданские законы каждого народа должны быть не более как частными случаями приложения этого разума.

Эти законы должны находиться в таком тесном соответствии со свойствами народа, для которого они установлены, что только в чрезвычайно редких случаях законы одного народа могут оказаться пригодными и для другого народа.

Необходимо, чтобы законы соответствовали природе и принципам установленного или устанавливаемого правительства, имеют ли они целью устройство его, что составляет задачу политических законов, или только поддержание его существования, что составляет задачу гражданских законов.

Они должны соответствовать физическим свойствам страны, ее климату — холодному, жаркому или умеренному, качествам почвы, ее положению, размерам, образу жизни ее народов — земледельцев, охотников или пастухов, степени свободы, допускаемой устройством государства, религии населения, его склонностям, богатству, численности, торговле, нравам и обычаям; наконец, они связаны между собой и обусловлены обстоятельствами своего возникновения, целями законодателя, порядком вещей, на котором они утверждаются. Их нужно рассмотреть со всех этих точек зрения.

Это именно я и предполагаю сделать в настоящей книге. В ней будут исследованы все эти отношения; совокупность их образует то, что называется *Духом законов*. [...]

Есть три образа правления: *республиканский, монархический и деспотический*. [...]

Республиканское правление — это то, при котором верховная власть находится в руках или всего народа, или части его; монархическое — при котором управляет один человек, но посредством установленных неизменных законов; между тем как в деспотическом все вне всяких законов и правил движется волей и произволом

одного лица (стр. 163—169). В монархиях политика совершает великие дела при минимальном участии добродетелей, подобно тому как самые лучшие машины совершают свою работу при помощи минимума колес и движений. Такое государство существует независимо от любви к отечеству, от стремления к истинной славе, от самоотвержения, от способности жертвовать самым дорогим и от всех героических добродетелей, которые мы находим у древних и о которых знаем только по рассказам.

Законы заменяют здесь все эти добродетели, ставшие ненужными; государство освобождает всех от них: всякое действие, не производящее шума, там в некотором смысле остается без последствий (стр. 182).

Честь, т. е. предрассудки каждого лица и каждого положения, заменяет в нем, [монархическом правлении], политическую добродетель, о которой я говорю выше, и всюду ее представляет. Честь может там вдохновлять людей на самые прекрасные деяния и в соединении с силою законов вести их к целям правительства не хуже самой добродетели (стр. 183).

Как для республики нужна *добродетель*, а для монархии *честь*, так для деспотического правительства нужен *страх*. В добродетели оно не нуждается, а честь была бы для него опасна (стр. 185).

[...] Политическая свобода состоит совсем не в том, чтобы делать то, что хочется. В государстве, т. е. в обществе, где есть законы, свобода может заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть.

Необходимо уяснить себе, что такое свобода и что такое независимость. Свобода есть право делать все, что дозволено законами. Если бы гражданин мог делать то, что этими законами запрещается, то у него не было бы свободы, так как то же самое могли бы делать и прочие граждане (стр. 288—289).

Если справедливо, что характер ума и страсти сердца чрезвычайно различны в различных климатах, то законы должны соответствовать и различию этих страстей, и различию этих характеров. [...]

Холодный воздух производит сжатие окончаний внешних волокон нашего тела, отчего напряжение их увеличивается и усиливается приток крови от конечностей к сердцу. Он вызывает сокращение этих мышц и таким образом еще более увеличивает их силу. Наоборот, теплый воздух ослабляет наружные волокна, растягивает их и, следовательно, уменьшает их силу и упругость.

Поэтому в холодных климатах люди крепче. Деятельность сердца и реакция окончаний волокон там совершаются лучше, жидкости находятся в большем равновесии, кровь энергичнее стремится к сердцу, и сердце в свою очередь обладает большей силой. Эта большая сила должна иметь немало последствий, каковы, например, большее доверие к самому себе, т. е. большее мужество, большее сознание своего превосходства, т. е. меньшее желание мстить, большая уверенность в своей безопасности, т. е. больше прямоты, меньше подозрительности, политиканства и хитрости. Поставьте человека в жаркое замкнутое помещение, и он по вышеуказанным причинам ощутит очень сильное расслабление сердца. И если бы при таких обстоятельствах ему предложили совершить какой-нибудь отважный поступок, то, полагаю, он выказал бы очень мало расположения к этому. Расслабление лишит его душевной бодрости, он будет бояться всего, потому что будет чувствовать себя ни к чему не способным. Народы жарких климатов робки, как старики; народы холодных климатов отважны, как юноши (стр. 350).

В южных странах организм нежный, слабый, но чувствительный, предается любви, которая беспрерывно зарождается и удовлетворяется в гареме, а при более независимом положении женщин связана со множеством опасностей. В северных странах организм здоровый, крепко сложенный, но тяжеловесный, находит удовольствие во всякой деятельности, которая может расшевелить душу: в охоте, странствованиях, войне и вине. В северном климате вы увидите людей, у которых мало пороков, немало добродетелей и много искренности и прямодушия. По мере приближения к югу вы как бы удаляетесь от самой морали: там вместе с усиле-

нием страстей умножаются преступления, и каждый старается превзойти других во всем, что может благоприятствовать этим страстям. В странах умеренного климата вы увидите народы, непостоянные в своем поведении и даже в своих пороках и добродетелях, так как недостаточно определенные свойства этого климата не в состоянии дать им устойчивость.

В климате чрезмерно жарком тело совершенно лишается силы. Тогда расслабление тела переходит на душу: такой человек ко всему равнодушен, не любопытен, не способен ни на какой благородный подвиг, ни на какое проявление великодушия, все его склонности приобретают пассивный характер, лень становится счастьем, там предпочитают переносить наказания, чем принуждать себя к деятельности духа, и рабство кажется более легким, чем усилия разума, необходимые для того, чтобы самому управлять собою (стр. 352—353).

В Азии всегда были обширные империи; в Европе же они никогда не могли удержаться. Дело в том, что в известной нам Азии равнины гораздо обширнее и она разрезана горами и морями на более крупные области; а поскольку она расположена южнее, то ее источники скорее иссякают, горы менее покрыты снегом и не очень многоводные реки составляют более легкие преграды.

Поэтому власть в Азии должна быть всегда деспотической, и если бы там не было такого крайнего рабства, то в ней очень скоро произошло бы разделение на более мелкие государства, несовместимое, однако, с естественным разделением страны.

В Европе в силу ее естественного разделения образовалось несколько государств средней величины, где правление, основанное на законах, не только не оказывается вредным для прочности государства, но, напротив, настолько благоприятно в этом отношении, что государство, лишенное такого правления, приходит в упадок и становится слабее других.

Вот что образовало тот дух свободы, благодаря которому каждая страна в Европе с большим трудом подчиняется посторонней силе, если эта последняя не действует посредством торговых законов и в интересах ее торговли.

Напротив, в Азии царит дух рабства, который никогда ее не покидал; во всей истории этой страны невозможно найти ни одной черты, знаменующей свободную душу; в ней можно увидеть только героизм рабства (стр. 391—392).

В стране с подходящей для земледелия почвой, естественно, устанавливается дух зависимости. Крестьяне, составляющие главную часть ее населения, менее ревнивы к своей свободе; они слишком заняты работой, слишком поглощены своими частными делами. Деревня, которая изобилует всеми благами, боится грабежей, боится войска. [...]

Таким образом, в странах плодородных всего чаще встречается правление одного, а в странах неплодородных — правление нескольких, что является иногда как бы возмещением за неблагоприятные природные условия.

Бесплодная почва Аттики породила там народное правление, а на плодородной почве Лакедемона возникло аристократическое правление как более близкое к правлению одного — правлению, которого в те времена совсем не желала Греция (стр. 392—393).

Многие вещи управляют людьми: климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа.

Чем более усиливается в народе действие одной из этих причин, тем более ослабляется действие прочих. Над дикарями властвует почти исключительно природа и климат, китайцами управляют обычаи, в Японии тираническая власть принадлежит законам, над Лакедемоном в былое время господствовали нравы, принципы правления и нравы старины господствовали в Риме (стр. 412).

ВОЛЬТЕР

Франсуа-Мари Вольтер (1694—1778) — зачинатель и крупнейший представитель французского Просвещения: поэт, драматург, писатель, историк, политический мыслитель, философ-деист. Родился в Париже в семье видного нотариуса. Опасная



слава сатирического поэта и отказ мириться с сословным неравенством дважды приводили Вольтера в королевскую тюрьму Бастилию. Высланный из Франции, Вольтер три года жил в Англии. Здесь он ознакомился с эмпиризмом Бэкона, сенсуализмом Локка и физикой Пьютона, горячим приверженцем и пропагандистом которых во Франции он стал. Постоянная угроза преследований вынуждала Вольтера жить вдали от Парижа и временами вновь покидать Францию. Только в местечке Ферне, расположенном на самой границе с Швейцарией и являющемся как бы ничейной территорией, Вольтер, поселившийся там в 1758 г. в приобретенном им имении, чувствует себя спокойно. Эта последняя резиденция всемирно известного писателя-философа становится на время крупным культурным центром Европы. Выдвинутая Вольтером широкая программа социально-политических преобразований в духе буржуазного демократизма, острая неутомимая борьба против католической церкви как важнейшей идеологической опоры феодально-абсолютистских порядков, а также против судебно-правовой системы абсолютизма — все это прочно связало его имя с подготовкой Великой французской буржуазной революции, несмотря на то что субъективно Вольтер был сторонником мирных преобразований, проводимых просвещенным монархом (идея союза государей и философов).

Новое поколение философов-просветителей прошло через вольтеровский деизм как стадию своего развития, которая была затем (начиная со второй половины 40-х годов) превзойдена великими французскими материалистами, твердо вставшими на позиции атеизма. Вольтер безуспешно пытался защищать в полемике с Дидро, Гольбахом и другими материалистами деизм, все более перенося центр тяжести с физико-теологического и космологического аргумента на доказательство социальной полезности веры в деистического бога.

Отрывки из «Философских писем» (1733), «Метафизического трактата» (1734), «Основ философии Пьютона» (1738), «Философского словаря» (1764—1769), «Опыта о всеобщей истории и о нравах и духе народов» (1756), а также писем и некоторых других произведений Вольтера даны в подборе и переводе В. Н. Кузнецова по изданию: Voltaire. Oeuvres complètes. Garnier frères. Paris, 1877—1882, t. 1—52.

[ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ВОЛЬТЕРА. ДЕИЗМ. АНТИКЛЕРИКАЛИЗМ]

1. «Я был завзятым поклонником Локка: я видел в нем единственного разумного метафизика. [...]

Я первым решился изложить для моего народа понятным языком открытия Ньютона. Картезианские предрассудки, заменившие во Франции предрассудки перипатетиков, были тогда очень прочны [...]» (I, стр. 20—21).

2. «Множество мыслителей создавали роман о душе — явился мудрец, который скромно написал историю души. Локк развернул перед людьми человеческий разум подобно превосходному анатому, который объясняет пружины человеческого тела. Он повсюду прибегает к помощи светильника физики, иногда он осмеливается говорить утвердительно, но он имеет смелость и сомневаться. Вместо того чтобы сразу определить то, чего мы не знаем, он постепенно изучает то, что мы хотим знать. Он берет ребенка в момент его рождения и шаг за шагом следует за успехами его разума: он видит то, что есть у него общего с животными и в чем он превосходит их; особенно он опирается на собственное свидетельство, на осознание процесса своего мышления» (XXII, стр. 122—123).

3. «Чтобы открыть или, скорее, искать какой-нибудь слабый намек на то, что условились называть душой, надо вначале, насколько это возможно, знать наше тело, которое считается существом, заключающим в себе душу и направляемым ею» (XXIX, стр. 329).

4. «Нам больше нравится называть душой способность чувствовать и мыслить, подобно тому как мы называем жизнью способность жить, а волей — способность хотеть» (XVII, стр. 149, 150).

5. «Несомненно, что наши первые идеи — это ощущения. Постепенно мы приобретаем идеи, составленные из того, что раздражает наши органы; память удерживает эти ощущения. Затем мы распределяем их по общим идеям. Из этой естественной способности, которой мы обладаем, — образовывать и упорядочивать наши

идеи — вытекают все обширные познания человека» (XXII, стр. 203).

6. «Trans naturam, за природой. Но есть ли что-нибудь за природой? Так как под природой понимают материю, то предметом метафизики стало все, что не является материальным.

Например, ваш разум, который не является ни длинным, ни широким, ни высоким, ни плотным, ни острым;

Ваша душа, вам неизвестная и являющаяся причиной вашего разума;

Духи, о которых постоянно говорили, которым долгое время приписывали столь тонкое тело, что оно уже не было больше телом, и у которых отняли наконец всякое подобие тела, не зная, что после этого остается;

Способ чувствования этих духов, не стесняемых пятью органами чувств, способ их мышления при отсутствии головы, способ передачи ими своих мыслей без помощи слов и знаков;

Наконец, бог, которого мы знаем через его творения, но которого наша гордыня хочет определить; бог, могущество которого мы чувствуем неограниченным; бог, между которым и нами лежит бездна бесконечности и природу которого мы пытаемся постичь;

Вот предметы метафизики» (XX, стр. 76).

7. «Судьба метафизики всегда была такова: начинают с предугадывания, много времени проводят в спорах и кончают сомнением» (XXIII, стр. 131).

8. «Я скажу в духе мудрого Локка: философия заключается в том, чтобы остановиться, когда утрачен светильник физики» (XVII, стр. 153).

9. «Нам дано считать, измерять, наблюдать; почти все остальное — химеры» (XVIII, стр. 56).

10. «Все находится в движении, все действует и противодействует в природе.

[...] Все есть действие, сама смерть действует. Трупы разлагаются, превращаются в растения, кормящие животных, которые в свою очередь служат пищей для других животных. Каков же принцип этого универсального действия?» (XXVIII, стр. 518).

11. «Наша планета, без сомнения, испытала превращения, и ее форма изменилась. Каждая планета пре-

терпевает изменения. Так как все находится в движении, то все необходимо должно изменяться. Только неподвижность незыблема, только природа вечна, но мы появились недавно. Мы откроем тысячи признаков, говорящих об изменениях на нашем земном шаре. Эти свидетельства расскажут нам, что были погребены тысячи городов, что исчезли реки, что на обширном пространстве земли мы ходим по обломкам» (XXVII, стр. 157).

12. «В согласии с воспринятыми идеями мы называем чудом нарушение божественных и вечных законов. [...] Чудо есть нарушение математических, божественных, незыблемых и вечных законов. Уже из одного этого видно, что чудо означает противоречие в терминах: закон не может быть в одно и то же время и незыблемым и нарушаемым» (XX, стр. 77).

13. «Есть два способа дойти до понятия о существе, которое управляет миром. Для обычных способностей самым естественным и совершенным способом является рассмотрение не только порядка, существующего во Вселенной, но и цели, для которой каждая вещь представляется существующей. На эту тему написано много толстых книг, но все эти толстые книги, вместе взятые, содержат лишь следующий аргумент: «Когда я вижу часы, стрелка которых указывает время, я заключаю о разумном существе, которое устроило пружины этого механизма так, чтобы стрелка указывала время. Вот почему, когда я вижу пружины человеческого тела, я делаю вывод, что разумное существо устроило его органы так, чтобы быть воспринятыми и вскормленными в течение девяти месяцев в матке; что глаза даны для того, чтобы видеть, руки для того, чтобы брать, и т. д.» Но из одного только этого аргумента я не могу вывести ничего иного, кроме того, что, вероятно, разумное и высшее существо создало и устроило материю с большим искусством. Только из этого я не могу сделать вывода, что данное существо создало материю из ничего и что оно бесконечно во всех отношениях. Напрасно я буду искать в моем уме связи следующих идей: «Вероятно, я являюсь творением существа более могущественного, чем я. Следовательно, это

существо существует от вечности, следовательно, оно все сотворило, следовательно, оно бесконечно и т. д.». Я не усматриваю связи, которая бы прямо приводила меня к этому заключению. Я вижу лишь, что есть нечто более могущественное, чем я, и не вижу ничего более.

Второй аргумент более метафизичен и менее пригоден для усвоения грубыми умами. Он приводит к гораздо более обширным познаниям. Вкратце он таков:

«Я существую, следовательно, нечто существует. Если нечто существует, то что-то должно существовать вечно, ибо существующее существует или само по себе или получило свое существование от другого. Если оно существует само по себе, то оно необходимо, и оно всегда было необходимо, значит, это бог. Если же оно получило свое существование от другого, а это другое от третьего, то это означает, что последнее, от чего оно получило свое существование, с необходимостью должно быть богом. Ведь не можете же вы понять, что одно существо дает существование другому существу, если оно не обладает способностью творить. Более того. Если вы утверждаете, что некая вещь получает, не говоря уже о форме, само свое существование от другой вещи, а эта от третьей, третья еще от иной и так до бесконечности, то вы говорите нелепость, так как в таком случае все эти существа не будут иметь никакой причины своего существования. Взятые вместе, они не имеют никакой внешней причины своего существования. Взятые порознь, они не имеют никакой внутренней причины своего существования. Т. е. взятые в целом, они ничему не обязаны своим существованием, а каждая из них в отдельности не существует сама по себе. Следовательно, ни одна из них не может существовать с необходимостью.

Итак, я вынужден признать, что некое существо существует само по себе от вечности и является причиной всех других существ. Отсюда следует, что это существо бесконечно во времени, по величине и могуществу: кто может его ограничить?» (XXII, стр. 194, 195).

14. «Философия Ньютона, которая принимает и доказывает конечность материи и существование пустоты, столь же убедительно обосновывает бытие бога.

Вот почему я смотрю на истинных философов как на апостолов божества. Такие апостолы нужны для разного рода людей. Приходский учитель катехизиса говорит детям, что есть бог; Ньютон доказывает это мудрецам» (XVII, стр. 451).

15. «То, что вначале покажется парадоксом, а при внимательном рассмотрении оказывается истиной, это то, что теология часто направляла умы к атеизму и что наконец-то философия отвратила их от него. По правде говоря, надо простить людям, что они некогда сомневались в существовании божества, потому что те, кто возвещал его, спорили относительно его природы» (XVII, стр. 452).

16. «Мне кажется, что главное заключается не в метафизической аргументации, а в том, чтобы взвесить, нужно ли для общего блага людей, этих несчастных мыслящих животных, принять существование вознаграждающего и карающего бога, который служит нам одновременно и уздой и утешением, или отвергнуть эту идею, оставляя нас в бедствиях без надежды, а при совершении преступлений — без угрызений совести» (XVIII, стр. 376).

17. «Итак, вера в бога, вознаграждающего за добрые дела и наказывающего за дурные, прощающего небольшие проступки, является самой полезной для человеческого рода. Это единственная узда для могущественных людей, которые нагло совершают явные преступления. Это единственная узда и для людей, которые ловко совершают тайные преступления. Я не говорю вам, друзья мои, что к этой необходимой вере надо примешивать суеверия, которые ее позорят и которые могли бы даже сделать ее гибельной. Атеист — это чудовище, которое пожирает только для того, чтобы удовлетворить свой голод. Суеверный человек — это другое чудовище, которое терзает людей во имя долга. Я всегда замечал, что можно излечить атеиста, но суеверного человека никогда нельзя вылечить полностью. Атеист — это разумный человек, который ошибается, но который мыслит сам. Суеверный человек — это грубый глупец, который всегда имеет лишь заимствованные у других людей мысли [...]. Да, друзья мои, атеизм

и фанатизм — это два полюса смуты и ужаса. Небольшая зона добродетели лежит между этими двумя полюсами. Идите твердым шагом по этой тропинке. Веруйте в благого бога и будьте добродетельны» (XXI, стр. 574).

18. «Атеизм и фанатизм — это два чудовища, которые могут пожрать и растерзать общество; но атеист и в своем заблуждении сохраняет разум, подрезающий его когти, а фанатик одержим постоянным безумием, которое оттачивает его когти» (XVII, стр. 455).

19. «В метафизике мы рассуждаем только о вероятностях. Все мы плаваем по морю, берегов которого никогда не видели. Горе тем, кто во время плавания сражается друг с другом. Приставайте к берегу, кто может. Но тот, кто кричит мне: «Напрасно вы плывете, никакого порта нет», — тот лишает меня мужества и всех сил.

О чем идет речь в нашем споре [Вольтер полемизирует с Гольбахом]? Об утешении нашего жалкого существования. Кто же утешает? Вы или я?

В нескольких местах Вашего труда [речь идет о «Системе природы» Гольбаха] вы сами признаете, что вера в бога удержала некоторых людей на грани преступления: этого мне достаточно. Если это верование предупредило хотя бы только десяток убийств, обманов и несправедливых приговоров, то я считаю, что его должна принять вся земля» (XVIII, стр. 377, 378).

20. «Никакое общество не может существовать без справедливости. Объявим же бога справедливым.

Если закон государства карает явные преступления, возвестим бога, который наказывает тайные преступления.

Пусть философ будет спинозистом, если он хочет, но пусть государственный человек будет деистом.

Вы не знаете, что такое бог, как он будет наказывать, как он будет вознаграждать. Но вы знаете, что он должен быть разумным государем и честным государем; этого достаточно. Ни один смертный не вправе вам противоречить, потому что вы утверждаете вещь вероятную и необходимую для человеческого рода» (XXVIII, стр. 243).

21. «[...] Может ли существовать атеистический народ? Мне кажется, что нужно проводить различие между собственно народом и обществом философов, стоящих над народом. Совершенно очевидно, что во всех странах для черни необходима крепкая узда и что, если бы под управлением Бейля находилось всего пять или шесть сотен крестьян, он не преминул бы возвестить им вознаграждающего и карающего бога. Но Бейль говорил только об эпикурейцах, которые были людьми богатыми, любящими покой, культивирующими все общественные добродетели, в особенности дружбу, избегающими затруднений и опасностей общественных дел, ведущими, наконец, комфортабельную и невинную жизнь. Мне думается, что, когда таким образом вопрос рассмотрен в его отношении к обществу и политике, спор окончен» (XVII, стр. 463).

22. «Итак, доказано, что в спокойной апатии частной жизни атеизм может допустить существование общественных добродетелей, но в бурях социальной жизни он должен привести к всякого рода преступлениям.

Частное сообщество атеистов, которые ни о чем не спорят и которые проводят свои дни в забавах и наслаждениях, некоторое время может существовать без волнений. Но если бы мир управлялся атеистами, то это было бы равносильно непосредственному правлению тех адских созданий, которых нам изображают терзающими свои жертвы. Словом, атеисты, обладая властью, были бы столь же опасны для человеческого рода, как и суеверные люди» (XXVII, стр. 353).

23. «[...] Первым провидцем, первым пророком стал первый плут, который встретил глупца...» (XXVI, стр. 217).

24. «[...] Платонизм — это отец христианства, а иудейская религия — его мать» (XXVIII, стр. 247).

25. «Платоновская метафизика, соединенная с христианскими мистериями, образовала основу непонятного учения; этим оно обольщало и запугивало слабые умы. Это была цепь, которая простиралась от сотворения мира до его конца» (XXXI, стр. 83).

26. «Вот основа христианской религии. Вы не видите здесь ничего, кроме сплетения самых пошлых

обманов, сочиненных подлейшей сволочью, которая одна лишь и исповедовала христианство в течение первых ста лет» (XXVI, стр. 546).

27. «Очевидно, что христианская религия это сеть, которой мошенники опутывали глупцов более семнадцати веков, и кинжал, которым фанатики убивали своих братьев более четырнадцати столетий» (XXVIII, стр. 428).

[ИСТОРИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ВОЛЬТЕРА]

28. «Она [мадам дю Шатле] была удивлена обилием систем древней хронологии, между которыми имелись расхождения примерно в тысячу лет. Еще более она была удивлена тем, что история состояла из рассказов о битвах, в которых отсутствовало какое-либо знание тактики, за исключением рассказов Ксенофонта и Полибия; тем, что часто говорилось о чудесах и было так мало знания естественной истории; тем, что каждый автор рассматривал свою секту как единственно истинную и клеветал на все остальные. Она хотела знать дух, нравы, предрассудки, культы, искусства и ремесла. Вместо этого она находила, что в 3200 году от сотворения мира или в 3900 году (что за важность!) какой-то неизвестный царь разбил другого царя, еще более неизвестного, возле города, расположения которого никто не знает» (XXIX, стр. 225).

29. «[...] Во вступительном рассуждении (к «Опыту о нравах и духе народов»), озаглавленном «Философия истории», мы пытались выяснить, каким образом родились основные мнения, которые вначале объединили общества, а затем разъединили их и вооружили одни против других. Происхождение их мы искали в природе — оно не могло быть иным» (XXIX, стр. 254, 255).

30. «Предметом была история человеческого разума, а не подробный разбор мелких фактов, почти всегда искаженных. [...] Речь шла о том, по каким путям и ступеням происходило движение от варварской грубости тех времен к цивилизованности нашего времени» (XXIV, стр. 547).

31. «О них [арабах] совершенно не говорят в наших всемирных историях, сфабрикованных на западе, и я

хорошо знаю почему: они не имеют никакого отношения к маленькому иудейскому народу, который стал главным объектом и основой наших историй, претендующих называться всемирными, — историй, в которых определенный род авторов, копируя друг друга, забывает три четверти человеческого рода» (XI, стр. 41).

[СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ВОЛЬТЕРА]

32. «Все люди, которых до сих пор открыли в самых диких и ужасных странах, живут обществами, как бобры, муравьи, пчелы и многие другие виды животных. Никогда не видели такой страны, где бы люди жили порознь, где самец соединялся бы с самкой только случайно и оставлял ее в следующий момент вследствие отвращения; где мать не признавала бы своих детей, после того как она их воспитала, и где бы люди жили без семьи и без всякого общества.

Некоторые дурные шутники злоупотребили своим разумом до такой степени, что осмелились выдвинуть удивительный парадокс о том, что человек первоначально был создан для того, чтобы жить в одиночестве, и что общество извратило природу. Не скажут ли они также, что сельди в морях были первоначально созданы так, чтобы плавать поодиночке и что это верх испорченности, если они плавают косяками? Не скажут ли они еще, что журавли раньше летали по одному и что нарушением естественного права было их решение путешествовать стаями?

У каждого животного есть свой инстинкт. Инстинкт человека, укрепленный разумом, влечет его к обществу, так же как к еде и питью. Потребность в обществе не только не развратила человека, но его портит, наоборот, удаление от общества. Тот, кто жил бы совершенно один, вскоре потерял бы способность мыслить и изъясняться. Он стал бы в тягость самому себе. Он дошел бы до того, что превратился в животное. Избыток бессильной гордыни, восстающей против гордыни других, может заставить меланхолическую душу бежать от людей. Именно тогда она портится. И она сама наказы-

вает себя за это. Ее гордыня является для нее источником страданий. В одиночестве и тайной досаде терзает она себя за то, что презираема и забыта. Она ставит себя в самое ужасное рабство, надеясь быть свободной» (XIX, стр. 378, 379).

33. «Я получил, сударь [Вольтер обращается к Руссо], вашу новую книгу против человеческого рода; благодарю вас за нее. Вы можете оплакивать людей, которым не говорите правду о них самих, но вы их не исправите. Нельзя более сильными красками обрисовать ужасы человеческого общества, от которого наше невежество и наша слабость надеются получить столько утешений. Никогда не было употреблено более ума на то, чтобы вселить в нас желание стать животными; хочется ходить на четвереньках, читая ваш труд. Однако вот уже более шестидесяти лет, как я потерял эту привычку и чувствую, что мне, к несчастью, невозможно вернуться к ней; я оставляю этот естественный способ передвижения тем, кто более достойны его, чем вы и я» (Вольтер — Руссо, 30 августа 1755).

34. «[...] На нашей несчастной планете невозможно, чтобы люди, живя в обществе, не были разделены на два класса: богатых, которые повелевают, и бедных, которые им служат» (XVIII, стр. 475).

35. «Все крестьяне не будут богаты, и не нужно, чтобы они были богаты. Необходимы люди, которые обладают только руками и доброй волей. Обойденные судьбой, они будут участвовать в благе других. Они будут свободны продавать свой труд тому, кто лучше заплатит. Эта свобода заменит им собственность. Их будет поддерживать прочная уверенность в справедливой заработной плате. Они с радостью вовлекут свои семьи в свой тяжелый, но полезный труд» (XX, стр. 293).

36. «Английская нация — единственная в мире, которой удалось ограничить власть королей, сопротивляясь им, и которая после долгих усилий установила, наконец, это мудрое правление, где государь всемогущ, если он хочет творить добро, но руки которого связаны, если он замышляет зло; где вельможи величественны без наглости и вассалов и где народ участвует в управлении, не производя смуты» (XXII, стр. 104).

37. «Не верили, что государи чем-то обязаны философам. Однако верно, что этот философский дух, который охватил все состояния, кроме простонародья, много способствовал тому, чтобы внушить уважение к правам государей. Ссоры, которые некогда приводили к отлучениям, интердиктам, расколам, теперь не вызывают их. Если говорят, что народы были бы счастливы, имея государей-философов, то верно также, что государи были бы еще более счастливы, имея значительное число подданных-философов» (XIV, стр. 538, 539).

38. «Суеверие — самый страшный враг человеческого рода. Когда оно властвует над государем, то мешает ему творить добро для своего народа; когда оно властвует над народом, то поднимает его против государя.

На земле не было ни одного случая, когда бы философы выступили против законов государя. Не найдется столетия, в котором суеверие и религиозное воодушевление не явились бы причиной смут, внушающих ужас» (XXIII, стр. 470).

39. «Величайшее счастье для государя и для государства, что есть много философов, которые запечатлевают эти максимы в головах людей.

Философы, не имея никакого частного интереса, могут говорить только в пользу разума и общественного интереса. Философы всегда служат государю, уничтожая суеверие, которое является врагом монархов» (XXIX, стр. 73).

40. «Подобно тому как самым большим физическим злом является смерть, так самым большим моральным злом является, конечно, война. Она влечет за собой все преступления, грабежи, опустошения, всевозможные виды смерти» (XVII, стр. 580).

41. «Растет новое поколение, которое ненавидит фанатизм. Наступит день, когда у руководства встанут философы. Готовится царство разума» (Вольтер — Даламберу, 1 марта 1764 г.).

42. «Все, что я вижу, сеет семена революции, которая неизбежно произойдет и до удовольствия видеть которую я не доживу. Французы всегда запаздывают, но в конце концов они все же приходят к цели. Свет

понемногу настолько распространился, что воссияет при первом же случае. Тогда произойдет изрядная кутерьма. Молодые люди поистине счастливы: они увидят прекрасные вещи» (Вольтер — Шовлену, 2 апреля 1764 г.).

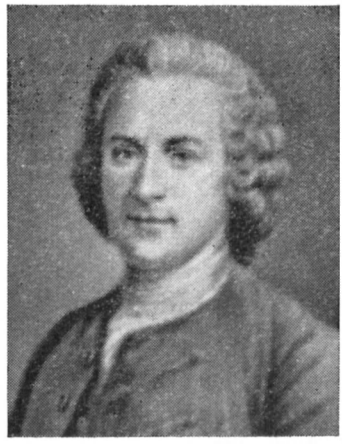
РУССО

Жан-Жак Руссо (1712—1778) — французский философ-просветитель, политический мыслитель, писатель, теоретик искусства. Родился в Женеве, в семье часовщика. Систематического образования не получил. Прибыв в Париж в начале 40-х годов, Руссо вступил здесь в близкие отношения с Дидро, Даламбером и другими просветителями. Сотрудничал в «Энциклопедии». Широкую известность Руссо получил после выхода «Рассуждения о науках и искусствах», небольшого произведения, написанного на конкурс, объявленный Дижонской академией: способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов? Слава оригинального мыслителя упрочилась за Руссо после выхода других его произведений, в частности «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755). Самое знаменитое и влиятельное произведение Руссо — «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762), выдержавшее множество изданий во Франции и переведенное уже вскоре после его выхода на ряд европейских языков. Во Франции оно было сразу запрещено и осуждено на сожжение. Был даже отдан приказ об аресте Руссо, и мыслитель был вынужден бежать в Швейцарию. К этому времени он разошелся с основной группой французских просветителей (особенно ожесточенную полемику Руссо вел с Вольтером). Последние годы жизни провел во Франции, в уединении и бедности.

В настоящем томе публикуются выдержки из трех названных выше произведений Руссо. Они подобраны В. И. Кузнецовым по следующим изданиям: «Рассуждение о науках и искусствах» — «Избранные сочинения» Руссо, т. 1 (М., 1961); «О причинах неравенства» (СПб., 1907); «Об общественном договоре» (М., 1938).

РАССУЖДЕНИЕ О НАУКАХ И ИСКУССТВАХ, ПОЛУЧИВШЕЕ ПРЕМИЮ ДИЖОНСКОЙ АКАДЕМИИ В 1750 ГОДУ, НА ТЕМУ, ПРЕДЛОЖЕННУЮ ЭТОЙ ЖЕ АКАДЕМИЕЙ: СПОСОБСТВОВАЛО ЛИ ВОЗРОЖДЕНИЕ НАУК И ИСКУССТВ УЛУЧШЕНИЮ НРАВОВ

Как и тело, дух имеет свои потребности. Телесные потребности являются основой общества, а духовные его украшают. В то время как правительство и законы



охраняют общественную безопасность и благосостояние сограждан, науки, литература и искусства — менее деспотичные, но, быть может, более могущественные — обвивают гирляндами цветов оковывающие людей железные цепи, заглушают в них естественное чувство свободы, для которой они, казалось бы, рождены, заставляют их любить свое рабство и создают так называемые цивилизованные народы. Необходимость воздвигла тропы, науки и искусства их утвердили. Сильные мира сего, любите таланты и покровительствуйте их обладателям!

Цивилизованные народы, лелейте их. Счастливые рабы, вы им обязаны изысканным и изощренным вкусом, которым вы гордитесь, мягкостью характера и обходительностью нравов, способствующими более тесному и легкому общению, словом всеми внешними признаками добродетелей, которых у вас нет (стр. 44—45).

Наши души развращались, по мере того как совершенствовались науки и искусства. Быть может, мне скажут, что это несчастье, присущее только нашей эпохе? Нет, милостивые государи, зло, причиняемое нашим суетным любопытством, старо, как мир. Приливы и отливы воды в океане не строже подчинены движению ночного светила, чем судьба нравов и добропорядочности — успехам наук и искусств. По мере того как они озаряют наш небосклон, исчезает добродетель, и это явление наблюдается во все времена и во всех странах.

Взгляните на Египет, эту первую школу Вселенной [...]. В этой стране родились философия и изящные искусства, и вскоре после этого она была завоевана [...].

Посмотрите на Грецию, когда-то населенную героями [...]. Нарождающаяся письменность еще не внесла

порчи в сердца обитателей этой страны, но вскоре за нею последовали успехи искусств, разложение нравов, македонское иго, и Греция — всегда ученая, всегда изнеженная и всегда порабощенная — отныне стала только менять своих повелителей. Все красноречие Демосфена не в состоянии было вдохнуть свежие силы в общество, расслабленное роскошью и искусством (стр. 47—48).

Вот каким образом роскошь, развращенность и рабство во все времена становились возмездием за наше надменное стремление выйти из счастливого невежества, на которое нас обрекла вечная Мудрость. Казалось бы, густая завеса, за которую она скрыла от нас все свои пути, должна была бы указать нам на то, что мы не предназначены для пустых изысканий. Но есть ли хоть один ее урок, которым мы сумели бы воспользоваться, и хоть один урок, которым мы пренебрегли безнаказанно? Народы! Знайте раз навсегда, что природа хотела оберечь вас от наук, подобно тому как мать вырывает из рук своего ребенка опасное оружие. Все скрываемые ею от вас тайны являются злом, от которого она вас охраняет, и трудность изучения составляет одно из немалых ее благодеяний. Люди испорчены, но они были бы еще хуже, если бы имели несчастье рождаться учеными (стр. 52).

РАССУЖДЕНИЕ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ОСНОВАНИЯ НЕРАВЕНСТВА МЕЖДУ ЛЮДЬМИ

Я замечаю двоякое неравенство в человеческом роде: одно, которое я назову естественным или физическим, так как оно установлено природой, состоит в различии возраста, здоровья, телесных сил и умственных или душевных качеств. Другое же может быть названо нравственным или политическим, так как оно зависит от своего рода договора и установлено или по крайней мере стало правомерным с согласия людей. Оно состоит в различных привилегиях, которыми одни пользуются к ущербу других, в том, например, что одни более бо-

гаты, уважаемы и могущественны, чем другие, или даже заставляют их повиноваться себе (стр. 25).

Способность к совершенствованию, которая при содействии различных обстоятельств ведет к постепенному развитию всех остальных способностей. Она так же присуща всему нашему роду, как и каждому индивидууму, тогда как животное по истечении нескольких месяцев будет тем, чем останется оно всю свою жизнь, а его вид через тысячу лет тем же, чем был в первом году этого тысячелетия.

[...] Печально было бы, если бы пришлось признать, что эта своеобразная и почти безграничная способность является источником почти всех человеческих несчастий, что она, в союзе с временем, выводит в конце концов человека из того первобытного состояния, в котором он вел спокойную и невинную жизнь, что она, способствуя в течение целого ряда веков расцвету его знаний и заблуждений, пороков и добродетелей, заставляет его сделаться тираном над самим собой и природой (стр. 40).

У всех народов мира умственное развитие находится в соответствии с теми потребностями, которые породила в них природа или заставили приобрести обстоятельства, и, следовательно, с теми страстями, которые побуждают их заботиться об удовлетворении этих потребностей.

[...] Я отметил бы то обстоятельство, что северные народы опережают в общем южные в области промышленности, так как им труднее без нее обойтись, и что, следовательно, природа, как бы стремясь установить известное равенство, наделила умы продуктивностью, в которой отказала почве. Но если даже мы и не станем прибегать к малонадежным свидетельствам истории, разве не ясно для всякого, что все как бы намеренно удаляет от дикаря искушения и средства выйти из того состояния, в котором он находится. Его воображение ничего ему не рисует, его сердце ничего не требует. Все, что нужно для удовлетворения его скромных потребностей, у него под рукой, он настолько далек от уровня знаний, обладать которыми необходимо, чтобы пожелать приобрести еще большие, что у него не

может быть ни предусмотрительности, ни любознательности (стр. 42).

Не имея никакого нравственного общения между собой, не признавая за собою никаких обязанностей по отношению к себе подобным, люди не могли быть, повидимому, в этом состоянии ни хорошими, ни дурными и не имели ни пороков, ни добродетелей, если только мы не будем, понимая слова эти в физическом смысле, называть пороками в индивидууме те качества, которые могут препятствовать его самосохранению, и добродетелями те, которые могут ему способствовать; но в таком случае наиболее добродетельным пришлось бы назвать того, кто менее других противится внушениям природы (стр. 54).

После того как я доказал, что неравенство едва заметно в естественном состоянии и его влияние там почти ничтожно, мне остается показать, как возникает оно и растет в связи с последовательным развитием человеческого ума. После того как я доказал, что способность к совершенствованию, общественные добродетели и прочие духовные свойства, которыми наделен был человек в естественном состоянии, не могли развиваться сами собой, что они нуждались для этого в содействии множества внешних причин, которые могли и вовсе не возникнуть и без которых он навсегда остался бы в первобытном состоянии, мне предстоит дать обзор и выяснить значение различных случайностей, которые могли способствовать совершенствованию человеческого разума, способствуя в то же время вырождению человечества, которые могли сделать человека существом злым, сделав его существом общежительным, и дойти от эпохи бесконечно далекой до той поры, когда человек и Вселенная стали такими, какими мы их видим (стр. 66—67).

Первый, кто напал на мысль, огородив участок земли, сказать: «Это мое» — и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн и убийств, от скольких бедствий и ужасов избавил бы род человеческий тот, кто, выдернув колья и засыпав ров, крикнул бы своим ближним: «Не

слушайте лучше этого обманщика, вы погибли, если способны забыть, что плоды земные принадлежат всем, а земля — никому!» Но весьма вероятно, что дела не могли уже тогда оставаться дольше в том положении, в каком они находились. Идея собственности, зависящая от многих идей предшествующих, которые могли возникнуть лишь постепенно, не внезапно сложилась в уме человека. Нужно было далеко уйти по пути прогресса, приобрести множество технических навыков и знаний, передавать и умножать их из века в век, чтобы приблизиться к этому последнему пределу естественного состояния (стр. 68).

Я проношусь стрелой через длинную вереницу веков, так как время идет: рассказать мне нужно о многом, а движение прогресса вначале почти что неуловимо, и чем медленнее следовали друг за другом события, тем скорее можно описать их. Первые завоевания человека открыли ему наконец возможность делать успехи более быстрые. Чем больше просвещался ум, тем больше развивалась промышленность. Люди не располагались уже на ночлег под первым попавшимся деревом и не прятались в пещерах. У них появилось нечто вроде топоров. С помощью твердых и острых камней они рубили деревья, копали землю и строили из древесных ветвей хижины, которые научились впоследствии обмазывать глиной или грязью. Это была эпоха первого переворота. Образовались и обособились семьи; появились зачатки собственности, а вместе с этим уже возникли, быть может, столкновения и раздоры (стр. 73).

Пока люди довольствовались сельскими хижинами, шили себе одежды из звериных шкур с помощью древесных колючек или рыбьих костей, украшали себя перьями или раковинами, разрисовывали свое тело в различные цвета, улучшали или делали более красивыми свои луки и стрелы, выдалбливали острыми камнями немудрящие рыбачьи лодки или выделывали с помощью тех же камней грубые музыкальные инструменты, словом, пока они выполняли лишь такие работы, которые были под силу одному, и разрабатывали лишь такие искусства, которые не требовали сотрудничества многих людей, они жили свободными, здоро-

выми, добрыми и счастливыми, насколько могли быть таковыми по своей природе, и продолжали наслаждаться всей прелестью независимых отношений. Но с той минуты, как человек стал нуждаться в помощи другого, с той минуты, как люди заметили, что одному полезно иметь запас пищи, достаточный для двух, равенство исчезло, возникла собственность, стал неизбежен труд, и обширные леса превратились в веселые нивы, которые нужно было поливать человеческим потом и на которых скоро взошли и расцвели вместе с посевами рабство и нищета.

Великий переворот этот произвело изобретение двух искусств: обработки металлов и земледелия. В глазах поэта — золото и серебро, а в глазах философа — железо и хлеб цивилизовали людей и погубили род человеческий (стр. 78).

Все способности наши получили теперь полное развитие. Память и воображение напряженно работают, самолюбие всегда настороже, мышление стало деятельным, и ум почти достиг уже предела доступного ему совершенства. Все наши естественные способности исправно несут уже свою службу; положение и участь человека стали определяться не только на основании его богатства и той власти приносить пользу или вред другим, какой он располагает, но также на основании ума, красоты, силы или ловкости, заслуг или дарований, а так как только эти качества могли вызывать уважение, то нужно было иметь их или делать вид, что имеешь. Выгоднее было казаться не тем, чем был в действительности; быть и казаться — это для того времени уже вещи различные, и это различие вызвало появление ослепляющего высокомерия, обманчивой хитрости и пороков, составляющих их свиту. С другой стороны, из свободного и независимого, каким был человек первоначально, он превратился как бы в подвластного всей природе, особенно же ему подобным, рабом которых до некоторой степени он становится, даже становясь их господином. Если он богат, он нуждается в их услугах, если он беден, то нуждается в их помощи, и даже при среднем достатке он все равно не в состоянии обойтись без них. Он должен поэтому постоян-

но стараться заинтересовать их в своей судьбе, заставить их находить действительную или мнимую выгоду в том, чтобы содействовать его благополучию, а это делает его лукавым и изворотливым с одними, надменным и жестоким с другими и ставит его в необходимость обманывать тех, в ком он нуждается, если он не может заставить их себя бояться и не находит выгодным у них заискивать. Ненасытное честолюбие, страсть увеличивать свое благосостояние, не столько ввиду истинных потребностей, сколько для того, чтобы стать выше других, внушают всем людям низкую склонность вредить друг другу и тайную зависть, тем более опасную, что, желая вернее нанести удар, она часто прикрывается личиной благожелательности. Словом, конкуренция и соперничество, с одной стороны, а с другой — противоположность интересов и скрытое желание обогатиться на счет другого — таковы ближайшие последствия возникновения собственности, таковы неотлучные спутники нарождающегося неравенства.

Прежде чем изобретены были особые знаки, заменяющие всякие ценности, богатство могло состоять почти исключительно в землях и стадах скота, являвшихся единственными реальными благами, которыми могли владеть люди. Но когда поземельные владения, переходившие по наследству из рода в род, настолько увеличились в числе и размерах, что покрыли собою всю землю и соприкасались между собою, то одни из них могли возрастать уже только на счет других. Те люди, которые остались ни при чем, благодаря тому что слабость или беспечность помешали им в свою очередь приобрести земельные участки, стали бедняками, ничего не потеряв, потому что не изменились, когда все изменилось вокруг них, и принуждены были получать пропитание из рук богатых или же похищать его у них. Отсюда возникли мало-помалу, в зависимости от различий в характере тех и других, господство и рабство или насилия и грабежи. Богатые же со своей стороны, едва ознакомившись с удовольствием властвовать, стали скоро презирать всех остальных и, пользуясь прежними рабами для подчинения новых, только и помышляли, что о порабощении и угнетении своих

соседей, подобно прожорлпвым волкам, которые, раз отведав человеческого мяса, отвергают всякую другую пищу и желают пожирать только людей.

Таким образом, наиболее могущественные или наиболее бедствующие, основываясь на своей силе или своих нуждах, стали приписывать себе своего рода право на имущество другого, равносильное в их глазах праву собственности, и за уничтожением равенства последовали жесточайшие смуты. Захваты богатых, разбои бедных, разнузданные страсти и тех и других, заглушая естественное сострадание и слабый еще голос справедливости, сделали людей скупыми, честолюбивыми и злыми. Началась бесконечная борьба между правом сильного и правом первого завладевшего, приводившая к постоянным столкновениям и убийствам. Возникающее общество стало театром ожесточеннейшей войны. Погрязший в преступлениях и пороках и впавший в отчаяние род человеческий не мог уже ни вернуться назад, ни отказаться от сделанных им злосчастных приобретений; употребляя во зло свои способности, которые могли служить лучшим его украшением, он готовил себе в грядущем только стыд и позор и сам привел себя на край гибели (стр. 82—84).

Если мы проследим за прогрессом неравенства в связи с этими различными переворотами, то увидим, что возникновение законов и права собственности было начальным пунктом этого прогресса, установление магистратуры — вторым, а третьим, и последним, — изменение правомерной власти в основанную на произволе; так что различие между богатым и бедным было узаконено первой эпохой, различие между сильным и слабым — второй, а третьей — различие между господином и рабом. Это — последняя ступень неравенства, тот предел, к которому приводят все остальные, если только новые перевороты не уничтожат совершенно управления или не приблизят его к правомерному устройству (стр. 99).

Я попытался изложить историю происхождения и развития неравенства, возникновения политических обществ и злоупотреблений, которым открывают они место, насколько все это может быть выведено из при-

роды человека, при свете одного только разума и независимо от священных догм, дающих верховной власти санкцию божественного права. Из изложения этого видно, что неравенство, почти ничтожное в естественном состоянии, усиливается и растет в зависимости от развития наших способностей и успехов человеческого ума и становится наконец прочным и правомерным благодаря возникновению собственности и законов. Из него следует далее, что нравственное неравенство, узаконенное одним только положительным правом, противно праву естественному, поскольку оно не совпадает с неравенством физическим. Это различие достаточно ясно показывает, что должны мы думать о том виде неравенства, которое царит среди всех цивилизованных народов, так как естественное право, как бы мы его ни определяли, очевидно, не может допустить, чтобы дитя властвовало над старцем, чтобы глупец руководил мудрецом и горсть людей утопала в роскоши, тогда как огромное большинство нуждается в самом необходимом (стр. 107—108).

ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ДОГОВОРЕ, ИЛИ ПРИНЦИПЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРАВА

Человек рожден свободным, а между тем везде он в оковах. Иной считает себя повелителем других, а сам не перестает быть рабом в еще большей степени, чем они. Каким образом произошла эта перемена? Я не знаю. Что может сделать эту перемену законной? Думаю, что я могу разрешить этот вопрос (стр. 3).

Древнейшее из всех обществ и единственно естественное — это семья; но и в семье дети остаются привязанными к отцу только до тех пор, пока они нуждаются в нем для самосохранения. Как только исчезает эта необходимость, естественные узы рушатся. Дети, свободные от обязанности повиноваться отцу, и отец, свободный от обязанности заботиться о детях, становятся равно независимыми. Если же они и продолжают жить в единении, то это происходит уже добровольно, а не

естественно, и целостность самой семьи поддерживается только путем соглашения.

Эта общая свобода есть следствие человеческой природы. Ее первый закон — забота о самосохранении, ее первые заботы — те, которые человек обязан иметь по отношению к самому себе; и как только человек достигает разумного возраста, он становится своим собственным господином, будучи единственным судьей тех средств, которые пригодны для его самосохранения (стр. 4).

Поскольку ни один человек не имеет естественной власти над себе подобными и поскольку сила не создаёт никакого права, то в качестве основы всякой законной власти среди людей остаются соглашения (стр. 7).

Отказаться от своей свободы — это значит отказаться от своего человеческого достоинства, от права человека, даже от его обязанностей. Нет такого вознаграждения, которое могло бы возместить отказ от всего. Такой отказ несовместим с человеческой природой; отнять всякую свободу у своей воли равносильно отнятию всяких нравственных мотивов у своих поступков. Наконец, соглашение, в котором, с одной стороны, выговорена абсолютная власть, а с другой — безграничное повиновение, есть пустое и противоречивое соглашение (стр. 8).

Итак, с какой точки зрения ни рассматривать вещи, право рабства ничтожно, и не только потому, что оно беззаконно, но и потому, что оно нелепо и ничего не означает. Слова *раб* и *право* противоречивы; они исключают одно другое (стр. 11).

Если, таким образом, мы устраним из общественного соглашения то, что не составляет его сущности, то мы найдем, что оно сводится к следующему:

Каждый из нас отдает свою личность и всю свою мощь под верховное руководство общей воли, и мы вместе принимаем каждого члена как нераздельную часть целого.

Вместо отдельной личности каждого договаривающегося этот акт ассоциации немедленно создает моральное и коллективное целое, составленное из столь-

ких членов, сколько собрание имеет голосов, целое, которое получает путем этого самого акта свое единство, свое общее *я*, жизнь и волю. Эта общественная личность, составленная путем соединения всех остальных личностей, получала в прежнее время название *гражданской общины*, а теперь называется *республикой* или *политическим телом*, которое именуется своими членами *государством*, когда оно пассивно, и *сувереном*, когда оно активно, *державой* — при сопоставлении ее с ей подобными. По отношению к участникам они коллективно принимают имя *народа*, а в отдельности называются *гражданами*, как участники суверенной власти, и *подданными*, как подчиненные законам государства (стр. 13—14).

Суверен, будучи образован из составляющих его частных лиц, не имеет и не может иметь интересов, противоположных их интересам; поэтому подданные не нуждаются в гарантии против суверенной власти, ибо невозможно предположить, чтобы организм захотел вредить всем своим членам, и мы увидим ниже, что он не может вредить никому в отдельности. Суверен есть всегда то, чем он должен быть, по тому одному, что он существует.

Но дело обстоит не так с отношениями подданных к суверену; несмотря на общий интерес, ничто не ручалось бы за выполнение ими принятых на себя обязательств, если бы суверен не нашел средств обеспечить себе их верность.

Дабы это общественное соглашение не оказалось пустой формальностью, оно молчаливо заключает в себе следующее обязательство, которое одно только может придать силу другим обязательствам, а именно: если кто-нибудь откажется повиноваться общей воле, то он будет принужден к повиновению всем политическим организмом; а это означает лишь то, что его силой заставят быть свободным, так как соглашение в том и заключается, что, предоставляя каждого гражданина в распоряжение отечества, оно гарантирует его от всякой личной зависимости. Это условие составляет секрет и двигательную силу политической машины, и только оно одно делает законными гражданские

обязательства, которые без этого были бы нелепыми, тираническими и давали бы лишь повод к огромным злоупотреблениям. [...]

Переход от естественного состояния к гражданскому производит в человеке весьма заметную перемену, заменяя в его действиях инстинкт правосудием и сообщая его действиям нравственное начало, которого им прежде недоставало. Только тогда голос долга следует за физическим побуждением, право — за желанием, и человек, обращавший до тех пор внимание только на самого себя, оказывается принужденным действовать согласно другим принципам и прислушиваться к голосу разума, прежде чем повиноваться естественным склонностям. Хотя в состоянии общественном человек и лишается многих преимуществ, которыми он обладает в естественном состоянии, но зато он приобретает гораздо большие преимущества: его способности упражняются и развиваются, мысль его расширяется, чувства его облагораживаются, и вся его душа возвышается до такой степени, что, если бы злоупотребления новыми условиями жизни не низводили его часто до состояния более низкого, чем то, из которого он вышел, он должен был бы беспрестанно благословлять счастливый момент, вырвавший его навсегда из прежнего состояния и превративший его из тупого и ограниченного животного в существо мыслящее — в человека (стр. 15—17).

Первый и самый важный вывод из установленных выше принципов тот, что только общая воля может управлять силами государства сообразно с целью, для которой последнее учреждено и которая есть общее благо. Ибо если противоположность частных интересов создала необходимость в установлении обществ, то самое установление их стало возможным только путем соглашения тех же интересов. Что есть общего в различных частных интересах, то и образует общественную связь, и если бы не было такого пункта, в котором бы сходились все интересы, то никакое общество не могло бы существовать. Единственно на основании этого общего интереса общество и должно быть управляемо.

Я утверждаю, что суверенитет, будучи только осуществлением общей воли, не может никогда отчуждаться и что суверен, будучи не чем иным, как коллективным существом, может быть представлен только самим собой; власть может, конечно, передаваться, но не воля [...].

По тем же самым основаниям, по каким суверенитет неотчуждаем, он и неделим, ибо одно из двух: или воля всеобща, или нет; или это воля всего народа, или это воля только части его. В первом случае эта объявленная всеобщая воля есть акт суверенитета и составляет закон; во втором это только частная воля или акт магистратуры (должностных лиц), самое большее — это декрет (стр. 21—22).

Общественный договор устанавливает между всеми гражданами такое равенство, что они вступают в соглашение на одних и тех же условиях и должны все пользоваться одними и теми же правами. Таким образом, из самой природы договора вытекает, что всякий акт суверенитета, т. е. всякий подлинный акт общей воли, обязывает или благодетельствует одинаково всех граждан, так что верховная власть знает только совокупность народа и не делает различия между теми, кто ее составляет (стр. 27).

Я называю республикой всякое государство, управляемое законами, какова бы ни была форма управления, потому что только в этом случае управляет общественный интерес и общественное дело имеет какое-нибудь значение. Всякое законное правительство есть правительство республиканское (стр. 32).

Если исследовать, в чем именно состоит наибольшее благо всех, которое должно быть целью всякой системы законодательства, то мы найдем, что благо это сводится к двум важнейшим вещам: *свободе и равенству*; свободе — потому, что всякая частная зависимость равносильна отнятию у государственного организма некоторой силы; равенству — потому, что свобода не может существовать без равенства.

Я уже указал, что такое гражданская свобода; под словом «равенство» не следует понимать того, чтобы степени власти и богатства должны быть абсолютно

одни и те же; что касается власти, она не должна доходить до насилия и применяться иначе, как в силу определенного положения и законов; а что касается богатства — ни один гражданин не должен быть настолько богат, чтобы быть в состоянии купить другого, и ни один — настолько беден, чтобы быть вынужденным продавать себя. Это предполагает со стороны знатных людей умеренность в пользовании имуществом и влиянием, а со стороны людей маленьких — умеренность в своей жадности и зависти (стр. 44—45).

Что же такое правительство? Это посредствующий орган, установленный между подданными и сувереном для взаимного их сношения, уполномоченный исполнять законы и охранять свободу, как политическую, так и гражданскую.

Члены этого органа называются магистратами или *королями,* т. е. *правителями,* а весь орган называется *государем.* Таким образом, те, которые уверяют, что акт, посредством которого народ подчиняет себя начальникам, не есть договор, совершенно правы. Это не что иное, как поручение, должность, исполняя которую начальники, простые чиновники суверена, применяют его именем власть, хранителями которой он их назначил; эту власть суверен может ограничить, изменить, отнять когда ему угодно, так как отчуждение подобного права было бы несовместимо с природой общественного организма и против цели ассоциации.

Итак, я называю *правительством,* или верховным управлением, законное отправление функций исполнительной власти, а правителем, или государем, — орган или человека, которым вручена эта власть (стр. 49).

Суверенитет не может быть представлен по той же самой причине, по которой он не может быть отчуждаем. Он заключается исключительно в общей воле, а воля не может быть представлена: это — или та же самая воля, или другая; средины здесь нет. Народные депутаты не суть и не могут быть представителями народа, они только его комиссары; они ничего не могут постановлять окончательно; всякий закон, которого народ не ратифицировал самолично, недействителен; это даже не закон. [...]

Так как закон есть не что иное, как объявление общей воли, то ясно, что в своей законодательной власти народ не может быть представлен, но он может и должен быть представлен в своей исполнительной власти, которая есть лишь сила, примененная согласно закону (стр. 82—83).

Подданные должны отдавать отчет суверену в своих убеждениях, лишь поскольку убеждения эти важны для общины. А государству важно, чтобы каждый гражданин имел религию, которая заставила бы его любить свои обязанности. Но догматы этой религии интересуют государство и его членов лишь настолько, насколько эти догматы относятся к морали и обязанностям, которые исповедующий их обязан выполнять по отношению к ближнему. Каждый может иметь сверх того какие ему угодно убеждения, причем суверену вовсе не нужно их знать, потому что он совершенно не компетентен в вопросах неба и не его дело, какая судьба постигнет подданных в будущей их жизни, лишь бы они были хорошими гражданами в жизни земной.

Существует, таким образом, символ веры чисто гражданский, статьи которого суверен имеет право устанавливать не как догматы религии, конечно, но как чувства общественности, при отсутствии которых нельзя быть ни хорошим гражданином, ни верноподданным. Не имея возможности принуждать кого-нибудь верить в установленные им догматы, государство может изгнать из своих пределов всякого, кто в них не верит; оно может его изгнать не как нечестивца, а как человека необщественного, как гражданина, неспособного любить откровенно законы и справедливость и неспособного также принести в жертву, в случае надобности, свою жизнь своему долгу. Если же кто-нибудь, признав публично эти догматы, ведет себя как неверующий в них, то он должен быть наказан смертью: он совершил величайшее преступление: он солгал перед законами.

Догматы гражданской религии должны быть просты, немногочисленны, выражены точно, без объяснений и комментариев. Существование могучего, разумного, благодетельного, предусмотрительного и заботли-

вого божества, будущая жизнь, счастье справедливых, наказание злых, святость общественного договора и законов — вот положительные догматы. Что касается догматов отрицательных, то я ограничиваю их одним только догматом — нетерпимостью; она входит в исключенные нами культы (стр. 119—120).

ЮМ

Давид Юм (1711—1776) — английский философ и историк. По национальности шотландец, родившийся в Эдинбурге, в семье небогатого дворянина. С успехом изучив элементарный курс наук, Юм с юных лет увлекся изучением философии, литературной деятельностью. В 1734—1737 гг. жил во Франции и написал здесь (на английском языке, как и все свои произведения) самое обширное из своих философских сочинений — «Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам». В этом произведении были сформулированы все основные идеи юмовского скептицизма и агностицизма. Три книги «Трактата» были опубликованы в Лондоне в 1734—1740 гг., но не имели никакого успеха (главным образом вследствие своей литературной формы, в частности растянутости философского повествования). Сокращенное изложение «Трактата» было написано автором в конце 1739 г. и было опубликовано в начале следующего 1740 г. Из последующих произведений Юма наиболее значительны: «Исследование о человеческом познании», представляющее собой переработку первой части «Трактата» и появившееся первым изданием в Лондоне в 1748 г.; «Исследование об аффектах», излагающее воззрения автора на эмоциональную жизнь людей, которые первоначально были сформулированы во второй части «Трактата» (эта работа впервые опубликована в 1757 г.); «Исследование о принципах морали», представляющее собой сжатое изложение идей третьей книги «Трактата» и вышедшее в свет в Лондоне в 1751 г. Большую роль в развитии идей европейского Просвещения сыграло произведение Юма «Естественная история религии», написанное в 1752—1755 гг. и впервые изданное в 1757 г. Несколько особняком стоят «Эссе» («Опыты») Юма на морально-философские, политические и экономические темы. «Эссе» (общим числом — 49) были опубликованы в 40—50-х годах XVIII в. В 1752—1757 гг. Юм занимал должность библиотекаря при Эдинбургском обществе адвокатов и работал над давно задуманной «Историей Англии», восемь томов которой были опубликованы в 1754—1778 гг. В течение нескольких лет Юм занимался также дипломатической деятельностью, будучи в 1763—1765 гг. секретарем английского посольства в Париже. Здесь английский мыслитель находился в дружеских отношениях с кружком эн-

циклопедистов, возглавлявшихся Дидро, а также с Руссо (который даже уехал с Юмом в Англию, но затем, рассорившись, вернулся во Францию). Умер Юм в Эдинбурге. В основу настоящей подборки философских текстов Юма, составленной И. С. Нарским, положено «Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе»», которое дается почти полностью. Оно дополнено некоторыми отрывками из самого «Трактата». Затем следуют выдержки из «Эссе» и «Естественной истории религии». Все тексты воспроизводятся по «Сочинениям» Давида Юма, в двух томах (М., 1965).



СОКРАЩЕННОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ «ТРАКТАТА О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ»

ПРЕДИСЛОВИЕ

[...] Труд, сокращенное изложение которого я здесь представляю читателю, вызвал нарекания как темный и трудный для понимания, и склонен думать, что это произошло как из-за длинnот, так и из-за абстрактности рассуждения. Если я в какой-то мере исправил указанный недостаток, то я добился своей цели. Как мне представлялось, эта книга обладает таким своеобразием и новизной, что она может претендовать на внимание публики, особенно если учесть, что, как, по-видимому, намекает автор, будь его философия принята, мы должны были бы изменить основания большей части наук. Такие смелые попытки всегда приносят пользу литературному миру, ибо они колеблют ярмо авторитетов, приучают людей к размышлениям о самих себе, бросают новые намеки, которые одаренные люди могут развить, и уже самим противопоставлением [взглядов] проливают свет на пункты, в которых никто до этого не подозревал каких-либо трудностей. [...]

Я выбрал одно простое рассуждение, которое тщательно прослеживаю от начала до конца. Это един-

ственный путь, об окончании [изложения] которого я забочусь. Остальное лишь намеки на отдельные места [книги], которые показались мне любопытными и значительными.

СОКРАЩЕННОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ

Эта книга, по-видимому, написана с тем же замыслом, что и многие другие работы, которые приобрели такую популярность в Англии за последние годы. Философский дух, который столь усовершенствовался за эти последние восемьдесят лет во всей Европе, получил в нашем королевстве такое же огромное распространение, как и в других странах. Наши писатели, по-видимому, положили даже начало новому типу философии, которая как для выгоды, так и для развлечения человечества обещает больше, чем какая-либо другая философия, с которой прежде был знаком мир. Большинство философов древности, рассматривавших природу человека, выказывали в большей мере утонченность чувств, подлинное чувство нравственности или величие души, чем глубину рассудительности и размышления. Они ограничивались тем, что давали прекрасные образцы человеческого здравого смысла наряду с превосходной формой мысли и выражения, не развивая последовательно цепи рассуждений и не преобразуя отдельных истин в единую систематическую науку. Между тем по меньшей мере стоит выяснить, не может ли наука о *человеке* достичь той же точности, которая, как обнаруживается, возможна в некоторых частях естественной философии. Имеются как будто все основания полагать, что эта наука может быть доведена до величайшей степени точности. Если, исследуя несколько явлений, мы находим, что они сводятся к одному общему принципу, а этот принцип можно свести к другому, мы достигаем в конечном счете несколько простых принципов, от которых зависит все остальное. И хотя мы никогда не достигнем конечных принципов, мы получаем удовлетворение от того, что продвигаемся настолько далеко, насколько позволяют нам наши способности.

В этом, кажется, и заключается цель философов нового времени, а среди остальных — и автора данного труда. Он предлагает систематическим образом проанатомировать человеческую природу и обещает не выводить никаких иных заключений, кроме тех, которые оправдываются опытом. Он с презрением говорит о гипотезах и внушает нам мысль, что те наши соотечественники, которые изгнали их из моральной философии, оказали миру более значительную услугу, нежели лорд Бэкон, которого наш автор считает отцом опытной физики. Он указывает в этой связи на м-ра Локка, лорда Шефтсбери, д-ра Мандевиля, м-ра Гетчисона, д-ра Батлера [1], которые, хотя во многом и отличаются друг от друга, по-видимому, все согласны в том, что всецело основывают свои точные исследования человеческой природы на опыте.

[При изучении человека] дело не сводится к удовлетворению от познания того, что наиболее близко касается нас; можно с уверенностью утверждать, что почти все науки охватываются наукой о человеческой природе и зависят от нее. *Единственная цель* логики *состоит в том, чтобы объяснить принципы и действия нашей способности рассуждения и природу наших идей;* мораль и критика *касаются наших вкусов и чувств, а* политика *рассматривает людей как объединенных в обществе и зависящих друг от друга.* Следовательно, этот трактат о человеческой природе, по-видимому, должен создать систему наук. Автор завершил то, что касается логики, и в своем рассмотрении страстей заложил основы других частей [систематического знания].

Знаменитый г-н Лейбниц усматривал недостаток обычных систем логики в том, что они очень пространны, когда объясняют действия рассудка при получении доказательств, но слишком лаконичны, когда рассматривают вероятности и те другие меры очевидности, от которых всецело зависят наша жизнь и деятельность и которые являются нашими руководящими принципами даже в большинстве наших философских спекуляций. Это порицание он распространяет на «Опыт о человеческом разуме», «La recherche de la vérité» и «L'art de penser» [2]. Автор «Трактата о человеческой

природе», по-видимому, чувствовал у данных философов такой недостаток и стремился, насколько мог, исправить его.

Поскольку книга содержит огромное количество новых и заслуживающих внимания размышлений, невозможно дать читателю надлежащее представление о всей книге в целом. Поэтому мы ограничимся по преимуществу рассмотрением анализа (explication) рассуждений людей о причине и действии. Если мы сможем сделать этот анализ понятным для читателя, то это сможет послужить образчиком целого.

Наш автор начинает с некоторых определений. Он называет *восприятием* все, что может быть представлено умом, пользуемся ли мы нашими органами чувств, или воодушевляемся страстью, или проявляем нашу мысль и рефлексию. Он делит наши восприятия на два рода, а именно *впечатления и идеи.* Когда мы испытываем аффект или эмоцию какого-нибудь рода либо обладаем образами внешних объектов, сообщаемыми нашими чувствами, то восприятие ума представляет собой то, что он называет *впечатлением* — слово, которое он употребляет в новом значении. Когда же мы раздумываем о каком-нибудь аффекте или объекте, которого нет в наличии, то это восприятие является *идеей. Впечатления,* следовательно, представляют собой живые и сильные восприятия. *Идеи* же — более тусклые и слабые. Это различие очевидно. Оно очевидно так же, как и различие между чувством и мышлением.

Первое утверждение, которое выдвигает автор, заключается в том, что все наши идеи, или слабые восприятия, выводятся из наших впечатлений, или сильных восприятий, и что мы никогда не можем помыслить о какой-либо вещи, которую никогда ранее не видели и не чувствовали в нашем собственном уме. Это положение, по-видимому, тождественно тому, которое так старался утвердить м-р Локк, а именно что *нет врожденных идей.* Неточность этого известного философа может быть усмотрена только в том, что он термином *идея* охватывает все наши восприятия. В таком смысле неверно, что мы не имеем врожденных идей, ибо очевидно, что наши более сильные восприятия, т. е.

впечатления, врожденны и что естественные привязанности, любовь к добродетели, негодование и все другие страсти возникают непосредственно из природы. Я убежден, что тот, кто рассмотрит этот вопрос в таком свете, легко примирит все партии. Отец Мальбранш затруднился бы указать какую-либо мысль в уме, которая не была бы образом чего-то ранее им воспринимавшегося то ли внутренне, то ли посредством внешних чувств, и должен был бы допустить, что, как бы мы ни соединяли, сочетали, усиливали или ослабляли наши идеи, все они проистекают из указанных источников. М-р Локк, с другой стороны, легко признал бы, что все наши аффекты являются разновидностью природных инстинктов, выводимых не из чего иного, как из изначального склада человеческого духа.

Наш автор полагает, «что ни одно открытие не могло быть более благоприятным для решения всех споров относительно идей, чем то, что впечатления всегда обладают первенством по сравнению с последними и что каждая идея, которую доставляет воображение, впервые появляется в виде соответствующего впечатления. Эти более поздние восприятия являются настолько ясными и очевидными, что не допускают никаких споров, хотя многие из наших идей настолько темны, что точно охарактеризовать их природу и состав почти невозможно даже для ума, который образует их». Соответственно всякий раз, когда какая-либо идея неясна, он сводит ее к впечатлению, которое должно сделать ее ясной и точной. И когда он полагает, что какой-либо философский термин не имеет идеи, связанной с ним (что слишком обычно), он всегда спрашивает: *из какого впечатления выведена эта идея?* И если не может быть найдено никакого впечатления, он заключает, что данный термин совершенно лишен значения. Таким образом он исследует наши идеи *субстанции* и *сущности,* и было бы желательно, чтобы этот строгий метод чаще практиковался во всех философских спорах.

Очевидно, что все рассуждения относительно *фактов* основаны на отношении причины и действия и что мы никогда не можем вывести существование одного объекта из другого, если они не взаимосвязаны, опо-

средованно или непосредственно. Следовательно, чтобы понять указанные рассуждения, мы должны быть отлично знакомы с идеей причины; а для этого мы должны осмотреться вокруг, дабы найти нечто такое, что есть причина другого.

На столе лежит бильярдный шар, а другой шар движется к нему с известной скоростью. Они ударяются друг о друга, и шар, который прежде был в покое, теперь приобретает движение. Это наиболее совершенный пример отношения причины и действия, какой мы только знаем из чувств или из размышления. Давайте поэтому исследуем его. Очевидно, что перед тем, как было передано движение, два шара соприкоснулись друг с другом и что между ударом и движением не было никакого промежутка времени. Пространственно-временная *смежность* является, следовательно, необходимым условием действия всех причин. Подобным же образом очевидно, что движение, которое было причиной, первично по отношению к движению, которое было следствием. *Первичность* во времени есть, следовательно, второе необходимое условие действия каждой причины. Но это не все. Возьмем какие-либо другие шары, находящиеся в подобной же ситуации, и мы всегда найдем, что толчок одного вызывает движение в другом. Здесь, следовательно, имеет место *третье* условие, а именно *постоянное соединение* причины и действия. Каждый объект, подобный причине, всегда производит некоторый объект, подобный действию. Помимо этих трех условий смежности, первичности и постоянного соединения, я не могу открыть в этой причине ничего. Первый шар находится в движении; он касается второго; непосредственно приходит в движение второй шар; повторяя опыт с теми же самыми или сходными шарами при тех же самых или сходных обстоятельствах, я нахожу, что за движением и касанием одного шара всегда следует движение другого. Какую бы форму я ни придавал этому вопросу и как бы ни исследовал его, я не могу обнаружить ничего большего.

Так обстоит дело, когда и причина, и следствие даны ощущениям. Посмотрим теперь, на чем основывается наш вывод, когда мы умозаключаем из наличия одно-

го, что существует или будет существовать другое. Предположим, я вижу шар, двигающийся по прямой линии по направлению к другому; я немедленно заключаю, что они столкнутся и что второй шар придет в движение. Это вывод от причины к действию. И такова природа всех наших рассуждений в житейской практике. На этом основана вся наша осведомленность в истории. Из этого выводится и вся философия, за исключением геометрии и арифметики. Если мы сможем объяснить, как получается вывод из столкновения двух шаров, мы будем в состоянии объяснить эту операцию ума во всех случаях.

Пусть некоторый человек, такой, как Адам, созданный обладающим полной силой разума, не обладает опытом. Тогда он никогда не будет в состоянии вывести движение второго шара из движения и толчка первого. *Выводить* следствие заставляет нас не какая либо вещь, которую разум усматривает в причине. Такой вывод, будь он возможен, был бы равносилен дедуктивному доказательству, ибо он всецело основан на сравнении идей. Но вывод от причины к действию не равносилен доказательству, что явствует из следующего очевидного рассуждения. Ум всегда может *представить,* что какое-либо действие вытекает из какой-либо причины и даже что какое-либо произвольное событие следует после какого-то другого. Все, что бы мы ни *вообразили,* возможно по крайней мере в метафизическом смысле; но всякий раз, когда имеет место дедуктивное доказательство, противоположное невозможно и влечет за собой противоречие. Следовательно, не существует дедуктивного доказательства какого-либо соединения причины и действия. И это принцип, который философы признают всюду.

Следовательно, для Адама (если ему этого не внушили извне) необходимо было бы иметь *опыт,* свидетельствующий, что действие следует за столкновением этих двух шаров. Он должен на нескольких примерах наблюдать, что, когда один шар сталкивается с другим, второй всегда приобретает движение. Если бы он наблюдал достаточное число примеров этого рода, то всякий раз, когда бы он видел один шар, двигающийся по

направлению к другому, он бы заключал без колебаний, что второй приобретет движение. Его разум предвосхищал бы его взор и осуществлял умозаключение, соответствующее его прошлому опыту.

Отсюда следует, что все рассуждения относительно причины и действия основаны на опыте и что все рассуждения из опыта основаны на предположении, что в природе будет неизменно сохраняться один и тот же порядок. Мы заключаем, что сходные причины при сходных обстоятельствах всегда будут производить подобные действия. Теперь, может быть, стоит рассмотреть, что́ побуждает нас образовывать умозаключения с таким бесконечным количеством следствий.

Очевидно, что Адам со всем своим знанием никогда не был бы в состоянии *доказать,* что в природе постоянно должен сохраняться один и тот же порядок и что будущее должно соответствовать прошлому. Никогда нельзя доказать, что возможное ложно. А возможно, что порядок природы может измениться, ибо мы в состоянии вообразить такое изменение.

Более того, я пойду дальше и буду утверждать, что Адам не смог бы доказать даже и при помощи каких-либо *вероятных* умозаключений, что будущее должно соответствовать прошлому. Все вероятные умозаключения основаны на предположении, что существует соответствие между будущим и прошлым, а потому никто никогда не сможет доказать, что такое соответствие существует. Это соответствие есть *вопрос факта;* и если его следовало бы доказать, оно не допускало бы никаких доказательств, кроме почерпнутых из опыта. Но наш прошлый опыт не может ничего доказать относительно будущего, разве лишь мы предположим, что между прошлым и будущим существует сходство. Это, следовательно, пункт, который вообще не может допускать доказательства и который мы принимаем как нечто само собой разумеющееся без всякого доказательства.

Предполагать, что будущее соответствует прошлому, побуждает нас лишь *привычка.* Когда я вижу бильярдный шар, двигающийся по направлению к другому, привычка немедленно влечет мой ум к обычно имею-

щему место действию и предвосхищает то, что я затем увижу, [заставляя меня] воображать второй шар в движении. В этих объектах, абстрактно рассматриваемых и независимых от опыта, нет ничего, что заставляло бы меня делать такое умозаключение. И даже после того, как я в [процессе] опыта воспринимал множество повторяющихся действий такого рода, нет аргумента, понуждающего меня предположить, что действие будет соответствовать прошлому опыту. Силы, которые действуют на тела, совершенно неизвестны. Мы воспринимаем только свойства тех сил, которые доступны ощущениям. И на каком же *основании* должны мы думать, что одни и те же силы всегда будут сочетаться с одними и теми же ощущаемыми качествами?

Следовательно, руководителем в жизни является не разум, а привычка. Лишь она понуждает ум во всех случаях предполагать, что будущее соответствует прошлому. Каким бы легким ни казался этот шаг, разум никогда в течение целой вечности не был бы в состоянии его совершить.

Это очень любопытное открытие, но оно ведет нас к другим, которые еще более любопытны. *Когда я вижу бильярдный шар, двигающийся по направлению к другому, привычка немедленно влечет мой ум к обычному действию, и мой ум предвосхищает то, что я увижу, представляя второй шар в движении.* Но разве это все? Разве я только *представляю,* что он будет двигаться? Чем же тогда является эта *вера?* И чем она отличается от простого представления какой-либо вещи? Вот новый вопрос, о котором не размышляли философы.

Когда какое-либо дедуктивное доказательство убеждает меня в истинности некоторого утверждения, оно заставляет меня не только представить это утверждение, но и почувствовать, что невероятно представить что-либо противоположное. То, что ложно в силу дедуктивного доказательства, заключает в себе противоречие, а то, что заключает в себе противоречие, невозможно представить. Но когда речь идет о чем-либо фактическом, то, каким бы сильным ни было доказательство из опыта, я всегда могу вообразить противоположное, хотя не всегда могу поверить в него. Вера,

следовательно, проводит некоторое различие между представлением, с которым мы соглашаемся, и представлением, с которым мы не соглашаемся.

Существуют только две гипотезы, пытающиеся объяснить это. Можно сказать, что вера соединяет некоторую новую идею с теми, которые мы можем представить себе, не соглашаясь с ними. Но это ложная гипотеза. Ибо, *во-первых,* такой идеи получить нельзя. Когда мы просто представляем себе объект, мы представляем его во всех его частях. Мы представляем его так, как он мог существовать, хотя не верим, что он существует. Наша вера в него не открыла бы никаких новых качеств. Мы можем нарисовать весь объект в воображении, не веря в его существование. Мы можем поместить его в известном смысле перед нашими глазами со всеми его пространственно-временными обстоятельствами. При этом нам представляется тот же самый объект так, как он мог существовать, и, веря в то, что он существует, мы не прибавляем ничего большего.

Во-вторых, ум обладает способностью соединять все идеи, между которыми не возникает противоречия, а поэтому если вера заключается в некоторой идее, которую мы добавляем к простому представлению, то во власти человека, добавляя эту идею к нему, верить в любую вещь, которую мы можем вообразить.

Поскольку, следовательно, вера предполагает наличие представления и, кроме того, еще нечто большее и поскольку она не добавляет новой идеи к представлению, то отсюда следует, что это иной *способ* (manger) представления объекта, *нечто такое,* что различается чувством и не зависит от нашей воли так, как зависят все наши идеи. Мой ум по привычке переходит от видимого образа одного шара, двигающегося по направлению к другому, к обычному действию, т. е. движению второго шара. Он не только представляет себе это движение, но *чувствует,* что в его представлении заключено нечто отличное от простых грез воображения. Присутствие такого видимого объекта и постоянное соединение с ним данного конкретного действия делают указанную идею для *чувства* отличной от тех неопреде-

ленных идей, которые приходят на ум без чего-либо предшествовавшего. Это заключение кажется несколько удивительным, но мы добрались до него посредством цепи утверждений, которые не допускают сомнения. Чтобы не заставлять читателя напрягать свою память, я вкратце воспроизведу их. Ничто фактически данное не может быть доказано иначе как из его причины или из его действия. Ничто не может стать известным в качестве причины другого иначе как благодаря опыту. Мы не можем обосновать распространение на будущее нашего опыта в прошлом, но всецело руководствуемся привычкой, когда представляем себе, что некое действие вытекает из его обычной причины. Но мы не только представляем, что это действие наступит, а и уверены в этом. Эта вера не присоединяет новой идеи к представлению. Она только изменяет способ представления и приводит к различию в переживании или чувстве. Следовательно, вера во все фактические данные возникает только из привычки и является идеей, постигаемой специфическим *способом*.

Наш автор собирается объяснить способ, или чувство, которое делает веру отличной от неопределенного представления. Он, по-видимому, чувствует, что невозможно описать словами это чувство, которое каждый должен испытывать в своей собственной груди. Он называет его иногда более *сильным*, а иногда более *живым, ярким, устойчивым* или *интенсивным* представлением. И действительно, какое бы имя мы ни дали этому чувству, составляющему веру, наш автор считает очевидным, что оно оказывает более сильное воздействие на ум, нежели фикция или простое представление. Он доказывает это его влиянием на страсти и воображение, которые приводятся в движение только истиной или тем, что считается таковой.

Поэзия при всей ее искусности никогда не может вызвать страсти, подобной страсти в реальной жизни. Ее недостаточность в исходных представлениях ее объектов, которых мы никогда не можем *чувствовать* так же, как объекты, господствующие над нашей верой и мнением.

Наш автор, полагая, что он достаточно доказал, что идеи, с которыми мы согласны, должны отличаться по сопровождающему их чувству от других идей и что это чувство более устойчиво и ярко, чем наши обычные представления, старается далее объяснить причину такого яркого чувства по аналогии с другими действиями ума. Его рассуждение представляется любопытным, но его едва ли можно сделать понятным или по крайней мере правдоподобным для читателя, если не вдаваться в детали, что выходило бы за пределы, установленные мной для себя.

Я также опустил многие аргументы, которые автор добавляет, чтобы доказать, что вера заключается лишь в специфическом чувствовании или переживании. Я укажу только один: наш прошлый опыт не всегда единообразен. Иногда из причины вытекает одно действие, иногда — другое. В таком случае мы всегда верим, что появится то действие, которое наиболее часто бывает. Я смотрю на бильярдный шар, двигающийся по направлению к другому. Я не могу различить, движется ли он, вращаясь вокруг своей оси, или же его послали так, чтобы он скользил по столу. Я знаю, что в первом случае после удара он не остановится. Во-втором — он может и остановиться. Первое наиболее обычно, и, следовательно, я ожидаю этого действия. Но я также представляю себе второе действие и представляю его как возможное в связи с данной причиной. Если бы одно представление не отличалось в переживании или чувствовании от другого, то между ними не было бы различия.

Мы ограничились во всем этом рассуждении отношением причины и действия в том виде, как оно обнаруживается в движениях и действиях материи. Но то же самое рассуждение распространяется и на действия духа. Будем ли мы рассматривать влияние воли на движение нашего тела или на управление нашей мыслью, можно с уверенностью утверждать, что мы никогда не могли бы предвидеть действие лишь из рассмотрения причины, не обращаясь к опыту. И даже после того, как мы восприняли эти действия, лишь привычка, а не разум побуждает нас делать это образцом наших буду-

щих суждений. Когда дана причина, ум благодаря привычке немедленно переходит к представлению обычного действия и вере в то, что оно наступит. Эта вера есть нечто отличное от данного представления. Однако она не присоединяет к нему какой-либо новой идеи. Она только заставляет нас чувствовать его по-иному и делает его более живым и сильным.

Справившись с этим важным пунктом относительно природы вывода из причины и действия, наш автор возвращается к его основе и заново исследует природу указанного отношения. Рассматривая движение передаваемое от одного шара к другому, мы не могли найти ничего, кроме смежности, первичности причины и постоянного соединения. Но обычно предполагается, что помимо этих обстоятельств существует необходимая связь между причиной и действием и что причина обладает чем-то таким, что мы называем *силой, мощью* или *энергией*. Вопрос в том, какие идеи связаны с указанными терминами. Если все наши идеи или мысли выводятся из наших впечатлений, эта мощь должна обнаружиться либо в наших ощущениях, либо в нашем внутреннем чувстве. Но в действиях материи настолько мало открывается чувствам какая-либо *мощь*, что картезианцы не поколебались утверждать, что материя всецело лишена энергии и все ее действия совершаются лишь благодаря энергии высшего существа. Но тогда встает другой вопрос: *что это за идея энергии или силы, которой мы обладаем хотя бы в отношении высшего существа?* Все наши идеи о божестве (согласно тем, кто отрицает врожденные идеи) есть не что иное, как сочетание идей, которые мы приобретаем благодаря размышлениям над действиями нашего собственного ума. Но наш собственный ум дает нам представление (notion) об энергии не в большей мере, чем это делает материя. Когда мы рассматриваем нашу собственную волю или априорное хотение, отвлекаясь от опыта, мы никогда не в состоянии вывести из них какое-либо действие. И когда мы прибегаем к помощи опыта, он только показывает нам объекты, которые смежны, следуют друг за другом и бывают постоянно соединены друг с другом. В целом либо мы вообще не обладаем идеей

силы и энергии, и эти слова совершенно не имеют значения, либо они не могут означать ничего иного, кроме принуждения мысли посредством привычки к переходу от причины к ее обычному действию. Но всякий, кто хочет до конца понять эти мысли, должен обратиться к самому автору. Будет достаточно, если я смогу заставить ученый мир понять, что в данном случае имеет место определенная трудность и что каждый, кто бьется над этой трудностью, должен высказать нечто необычное и новое, настолько же новое, как и сама трудность.

Из всего сказанного читатель легко поймет, что философия, которая содержится в этой книге, является весьма скептической и стремится дать нам представление о несовершенствах и узких пределах человеческого познания. Почти все рассуждения сводятся к опыту, и вера, которая сопровождает опыт, объясняется лишь посредством специфического чувства или яркого представления, порождаемого привычкой.

Но это еще не все. Когда мы верим во *внешнее существование* какой-либо вещи или предполагаем, что объект существует после того, как он больше не воспринимается, эта вера есть не что иное, как чувство того же самого рода. Наш автор настаивает на нескольких других скептических тезисах и в целом делает вывод, что мы соглашаемся с тем, что дают наши способности, и пользуемся нашим разумом только потому, что не можем поступать иначе. Философия сделала бы нас всецело сторонниками пирронизма, не будь природа слишком сильна, чтобы допустить это.

Я закончу свое рассмотрение рассуждений этого автора изложением двух мнений, которые, по-видимому, свойственны ему одному, как по сути дела и большинство его мнений. Он утверждает, что душа, постольку, поскольку мы можем постичь ее, есть не что иное, как система или ряд различных перцепций, таких, как тепло и холод, любовь и гнев, мысли и ощущения; причем все они соединены, но лишены какой-либо совершенной простоты или тождественности. Декарт утверждал, что мысль — сущность духа. Он имел в виду не эту или ту мысль, но мышление вообще. Это кажется абсолют-

но непостижимым, поскольку каждая вещь, которая существует, конкретна и единична (particular), и, следовательно, должны быть разные единичные восприятия, составляющие дух. Я говорю: *составляющие* дух, но не *принадлежащие* ему. Дух не есть субстанция, в которой пребывают восприятия. Это понятие так же непостижимо, как и *картезианское* понятие, согласно которому мысль, или перцепция, вообще есть сущность духа. У нас нет идеи субстанции какого-либо рода, поскольку у нас нет идей, кроме тех, которые выводятся из некоторого впечатления, впечатления же какой-либо субстанции, материальной или духовной, у нас нет. Мы не знаем ничего, кроме определенных частных качеств и восприятий. Подобно тому как наша идея какого-либо тела, например персика, является только идеей определенного вкуса, цвета, фигуры, размера, плотности и т. д., так и наша идея какого-либо ума является только идеей, складывающейся из определенных восприятий без представления о чем-либо, что мы называем субстанцией простой либо сложной.

Второй принцип, на котором я намереваюсь остановиться, относится к геометрии. Отрицая бесконечную делимость протяженности, наш автор оказывается вынужденным отвергнуть математические аргументы, которые были приведены в ее пользу. А они, собственно говоря, являются единственными сколько-нибудь вескими аргументами. Он проделывает это, отрицая то, что геометрия является достаточно точной наукой, чтобы позволить себе выводы столь утонченные, как те, что касаются бесконечной делимости. Его аргументацию можно объяснить таким образом. Вся геометрия основана на понятиях равенства и неравенства, и, следовательно, соответственно тому, имеем мы или нет точное мерило этих отношений, сама наука будет или не будет допускать значительную точность. Но точное мерило равенства существует, если мы допускаем, что количество состоит из неделимых точек. Две линии равны, когда числа точек, составляющих их, равны и когда существует точка на одной линии, соответствующая точке на другой. Но хотя это мерило и точно, оно бесполезно, поскольку мы никогда не можем вычислить

число точек в какой-либо линии. Кроме того, оно основано на предположении о бесконечной делимости и, следовательно, никогда не может привести к заключению, направленному против этого предположения. Если мы отвергаем указанное мерило равенства, мы не обладаем никаким мерилом, которое имело бы претензии на точность.

Я нахожу два мерила, которые применяются обычно. О двух линиях больше ярда, например, говорят как о равных, когда они содержат любое количество низшего порядка, например дюйм, равное число раз. Но это приводит к кругу, так как количество, которое мы называем дюймом в одном случае, предполагается *равным* тому, что мы называем дюймом — в другом. И тогда встает вопрос о том, каким мерилом мы пользуемся, когда судим о них как о равных, или, другими словами, что́ мы подразумеваем, когда утверждаем, что они равны. Если же мы будем брать количества более низкого порядка, то уйдем in infinitum. Следовательно, это не есть мерило равенства.

Большинство философов, когда их спрашивают, что они подразумевают под равенством, говорят, что данное слово не допускает определения и что достаточно поместить перед нами два равных тела, таких, как два круга равного диаметра, чтобы заставить нас понять этот термин. Тем самым в качестве мерила указанного отношения берется *общий вид* объектов, и окончательными его судьями становятся наше воображение и наши чувства (senses). Но такое мерило не допускает точности и никогда не может доставить какого-либо заключения, противоположного воображению и чувствам. Имеет или не имеет основания такая постановка вопроса, следует оставить на суд ученому миру. Несомненно, что было бы желательно, дабы была применена некоторая уловка, чтобы примирить философию и здравый смысл, которые в связи с вопросом о бесконечной делимости повели самую жестокую войну друг против друга.

Мы должны теперь перейти к оценке второго тома этого труда, в котором рассматриваются аффекты. Он легче для понимания, чем первый, но содержит взгляды, которые также являются совершенно новыми и свое-

образными. Автор начинает с рассмотрения *гордости* и *униженности*. Он замечает, что объекты, возбуждающие эти чувства, очень многочисленны и на вид весьма отличны друг от друга. Гордость, или самоуважение, может возникать благодаря качествам духа, таким, как остроумие, здравый смысл, ученость, мужество, честность, или же благодаря качествам тела, таким, как красота, сила, проворство, ловкость в танцах, верховой езде, фехтовании, а также благодаря внешним преимуществам, таким, как [родная] страна, семья, дети, родственные отношения, богатства, дома, сады, лошади, собаки, платье. Затем автор приступает к отысканию того общего обстоятельства, в котором сходятся все эти объекты и которое заставляет их действовать на аффекты. Его теория распространяется также на любовь, ненависть и другие чувства. Поскольку эти вопросы, хотя они и любопытны, нельзя сделать понятными без долгих рассуждений, мы здесь их опустим.

Может быть, читателю более желательно, чтобы мы сообщили ему о том, что говорит наш автор насчет *свободы воли*. Он сформулировал основания своей доктрины, высказавшись относительно причины и следствия, как это объяснено выше. «Всеобщее признание получило то обстоятельство, что действия внешних тел имеют необходимый характер и что при перенесении их движения на иные тела в их притяжении и взаимном сцеплении нет ни малейших следов безразличия, или свободы». «Следовательно, все, что находится в одном и том же положении с материей, должно быть признано необходимым. Для того чтобы мы могли знать, справедливо ли это и по отношению к действиям ума, мы можем исследовать материю и рассмотреть, на чем основана идея необходимости ее действий и почему мы заключаем, что одно тело или действие является неизбежной причиной другого».

«Уже было найдено, что ни в одном единичном примере необходимая связь какого-либо объекта не обнаруживается ни нашими чувствами, ни разумом и что мы никогда не в состоянии настолько глубоко проникнуть в сущность и строение тел, чтобы воспринять принцип, на котором основывается их взаимное влия-

ние. Мы знакомы лишь с их постоянным соединением. Из этого постоянного соединения возникает необходимость, в силу которой дух понуждается переходить от одного объекта к другому, ему обычно сопутствующему, и выводить существование одного из существования другого. Здесь, таким образом, есть две особенности, которые следует рассматривать как существенные для *необходимости,* а именно постоянное *соединение* и *выводная связь* (inference) в уме, и всякий раз, когда мы обнаруживаем это, мы должны признать, что налицо необходимость». Однако нет ничего более очевидного, чем постоянное соединение определенных поступков с определенными мотивами. А если не все поступки постоянно соединены с их подлинными мотивами, то эта неопределенность не больше той, которую можно повседневно наблюдать в действиях материи, где в силу смешения и неопределенности причин действие часто изменчиво и неопределенно. Тридцать гран опиума убьют любого человека, который не привычен к нему, хотя тридцать гран ревеня не всегда прослабят его. Подобным же образом страх смерти всегда заставит человека сойти на двадцать шагов с его пути, хотя и не всегда заставит его совершить дурной поступок.

И подобно тому как часто имеет место постоянное соединение волевых актов с их мотивами, так и умозаключение о мотивах, исходящее из актов, часто столь же достоверно, как и любое рассуждение относительно тел. И такое умозаключение всегда пропорционально постоянству указанного соединения.

На этом основываются наша вера в свидетельства, наше уважение к истории и по сути дела все виды нравственной очевидности, а также почти все наше поведение в ходе жизни.

Наш автор претендует на то, что это рассуждение проливает новый свет на весь спор в целом, ибо выдвигает новое определение необходимости. И действительно, даже наиболее ревностные защитники свободы воли должны признать такое соединение и такое умозаключение относительно человеческих поступков. Они будут только отрицать, что этим обусловлена необходимость

в целом. Но тогда они должны показать, что в действиях материи мы имеем идею еще чего-то иного, а это согласно предыдущему рассуждению невозможно.

От начала до конца всей этой книги налицо весьма значительные претензии на новые открытия в философии; но если что-либо и может дать автору право на славное имя *изобретателя,* так это то, что он применяет принцип ассоциации идей, который пронизывает почти всю его философию. Наше воображение обладает громадной властью над нашими идеями. И нет таких идей, которые отличались бы друг от друга, но которых нельзя было бы в воображении разъединять, соединять и комбинировать в любых вариантах фикций. Но, несмотря на господство воображения, существует некая тайная связь между отдельными идеями, которая заставляет дух чаще соединять их вместе и при появлении одной вводить другую. Отсюда возникает то, что мы называем à propos в разговоре; отсюда возникает и связность в письме; отсюда же происходит та цепь мыслей, которая возникает у людей обычно даже при самых бессвязных *мечтаниях.* Эти принципы ассоциации сводятся к трем, а именно: *сходству* — картина естественно заставляет нас думать о человеке, который на ней изображен; *пространственной смежности* — когда упоминают о Сен-Дени, естественно приходит на ум идея Парижа; *причинности* — думая о сыне, мы склонны направлять наше внимание на отца. Легко представить себе, какие широкие последствия должны иметь эти принципы в науке о человеческой природе, коль скоро мы примем во внимание, что в той мере, в какой это касается ума, они суть единственные связи, которые соединяют части Вселенной или связывают нас с каким-либо лицом или объектом, внешним по отношению к нам. Ибо так как только посредством мысли какая-либо вещь может действовать на наши аффекты и так как последние представляют собой единственные связующие [звенья] наших мыслей, то реально они являются *для нас* тем, что́ скрепляет Вселенную, и все действия ума должны в огромной мере зависеть от них (I, стр. 789—810).

ТРАКТАТ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

КНИГА ПЕРВАЯ. О ПОЗНАНИИ

Часть I. Об идеях, их происхождении, составе, связях, абстрагировании и т. д.

ГЛАВА 4
О СВЯЗИ, ИЛИ АССОЦИАЦИИ, ИДЕЙ

Так как все простые идеи могут быть разъединены воображением, а затем снова соединены в какой угодно форме, то не было бы ничего произвольнее операций этой способности, если бы последней не руководили некоторые общие принципы, заставляющие ее всегда и везде до некоторой степени согласоваться с самой собой. Если бы идеи были совершенно разрозненными и несвязанными, только случай соединял бы их, одни и те же простые идеи не могли бы регулярно соединяться в общие (как это обычно бывает), если бы между ними не существовало некоего связующего начала, некоего ассоциирующего качества, с помощью которого одна идея естественно вызывает другую. Этот соединяющий идеи принцип не следует рассматривать как нерасторжимую связь, ибо таковой, как уже было сказано, для воображения не существует. Мы не должны также заключать, что без помощи данного принципа ум не может соединить двух идей, ибо нет ничего свободнее указанной способности. Нам следует рассматривать этот принцип только как мягко действующую (gentle) силу, которая обычно преобладает и является, между прочим, причиной того, что различные языки так сильно соответствуют друг другу: природа как бы указывает каждому языку те простые идеи, которым всего больше подобает объединяться в сложные. Таких качеств, из которых возникает эта ассоциация и с помощью которых ум переходит указанным образом от одной идеи к другой, три, а именно: *сходство, смежность* во времени или пространстве, *причина* и *действие*.

Я думаю, незачем особенно доказывать, что все эти качества вызывают ассоциацию идей и при появлении одной идеи естественно вводят другую. Очевидно, что в процессе нашего мышления при постоянной смене наших идей наше воображение легко переходит от одной идеи ко всякой другой, которая имеет сходство с ней, и что одно это качество является для воображения достаточным связующим началом и ассоциацией. Столь же очевидно и то, что как чувства, изменяя свои объекты, с необходимостью изменяют их, повинуясь известному правилу, и воспринимают эти объекты в их *смежности* друг к другу, так и воображение в силу длительной привычки должно приобрести такой же способ мышления и пробегать части пространства и времени, представляя свои объекты. Что же касается связи, образуемой отношением *причины* и *действия*, то нам предста-

вится впоследствии случай основательно исследовать ее, поэтому мы не станем теперь останавливаться на ней. Достаточно заметить, что нет отношения, которое производило бы более сильную связь в воображении и заставляло бы одну идею с меньшим трудом вызывать другую, чем отношение причины и действия между объектами этих идей.

Чтобы постигнуть всю область, охватываемую этими отношениями, мы должны принять во внимание, что два объекта связываются в воображении не только в том случае, когда один из них непосредственно сходен с другим, смежен ему или является его непосредственной причиной, но также и тогда, когда между ними находится третий объект, находящийся в одном из этих отношений к обоим. Это отношение может простираться очень далеко, хотя в то же время мы можем заметить, что всякое удаление объектов друг от друга значительно ослабляет его. Четвероюродные братья связаны друг с другом *причинностью* — если только мне дозволено будет употребить этот термин, — но они связаны не так тесно, как братья, и гораздо менее тесно, чем ребенок и родители. Вообще можно заметить, что всякое кровное родство основано на отношении причины и действия, причем считается близким или далеким в зависимости от числа связывающих причин, касающихся рассматриваемых лиц.

Из трех вышеупомянутых отношений наиболее широким является отношение причинности. Можно признать два объекта находящимися в этом отношении друг к другу, когда один объект является причиной существования другого, равно как и тогда, когда первый оказывается причиной одного из действий или движений второго. Ибо поскольку это действие или движение не что иное, как сам объект, лишь рассматриваемый с известной точки зрения, и поскольку объект остается одним и тем же во всех своих различных положениях, то легко вообразить, каким образом подобное влияние объектов друг на друга может связывать их в воображении.

Мы можем пойти еще дальше и заметить, что объекты бывают связаны отношением причины и действия не только тогда, когда один из них производит какое-нибудь движение или действие в другом, но и тогда, когда он способен произвести то или другое. В этом и заключается, как можем мы отметить, источник всех тех отношений, основанных на выгоде и обязанности, с помощью которых люди влияют друг на друга в обществе и связывают себя узами управления и подчинения. Господином мы называем того, кто по своему положению, являющемуся результатом насилия или соглашения, имеет власть распоряжаться в известных случаях действиями другого человека, которого мы называем слугою. Судья — это тот, кто во всех спорных случаях может, объявив свое мнение, закрепить что-либо в качестве владения или собственности за тем или другим членом общества. Когда какое-нибудь лицо облечено известной властью, то для приведения последней в действие требуется только проявление воли, а оно во всех подобных случаях счи-

тается возможным, в некоторых же — вероятным; так обстоит дело в особенности в случае [отношения] властвования и подчинения, когда повиновение подчиненного приятно и выгодно начальнику.

Таковы, следовательно, принципы соединения и сцепления наших простых идей, принципы, заменяющие в воображении ту нерасторжимую связь, которая соединяет эти идеи в памяти. Мы имеем здесь дело с родом *притяжения*, действия которого окажутся в умственном мире столь же необычными, как в мире природы, и проявятся в первом в столь же многочисленных и разнообразных формах, как и во втором. Действия этого притяжения всегда явны, что же касается его причин, то они по большей части неизвестны и должны быть сведены к *первоначальным* качествам человеческой природы, на объяснение которых я не претендую. Ничто так не требуется от истинного философа, как воздержание от чрезмерного стремления к исследованию причин; установив ту или иную доктрину с помощью достаточного количества опытов, он должен удовольствоваться этим, если видит, что дальнейшее исследование повело бы его к темным и неопределенным умозрениям. В таком случае ему лучше было бы сделать целью своего исследования рассмотрение действий своего принципа, а не причин его.

Среди действий этого соединения или этой ассоциации идей нет ничего более замечательного, чем те сложные идеи, которые служат обычными предметами наших мыслей и нашего рассуждения и которые обычно возникают на основе одного из принципов соединения наших простых идей. Эти сложные идеи могут быть разделены на *отношения, модусы* и *субстанции* (I, стр. 98—102).

Часть IV. О скептицизме и о других философских системах

ГЛАВА 6
О ТОЖДЕСТВЕ ЛИЧНОСТИ

Существуют философы, воображающие, будто мы ежеминутно непосредственным образом сознаем то, что называем своим *я*; будто мы ощущаем и его существование, и непрерывность этого существования и будто наша уверенность как в его совершенном тождестве, так и в его простоте выше той очевидности, которую могло бы дать нам демонстративное доказательство. Самое сильное ощущение, самая пылкая страсть, говорят они, не только не нарушают этой уверенности, но лишь сильнее укрепляют ее, открывая нам свое влияние на *я* при посредстве вызываемого ими страдания или наслаждения. Пытаться найти добавочное доказательство этого [положения] значило бы ослабить его очевидность, ибо никакое доказательство не может быть выведено из факта, который мы так непо-

средственно сознаем; а коль скоро мы сомневаемся в нем, мы уже ни в чем не можем быть уверены.

К несчастью, все эти положительные утверждения противоположны тому самому опыту, который приводится в качестве их доказательства, и у нас нет идеи нашего *я*, которая получалась бы вышеобъясненным путем. Ибо от какого впечатления могла бы получаться эта идея? Невозможно ответить на указанный вопрос, не впадая в явные противоречия и нелепости, а между тем это вопрос, который необходимо должен быть решен, если мы хотим, чтобы идея *я* считалась ясной и понятной. Какое-нибудь единичное впечатление должно давать начало каждой реальной идее. Но *я*, или личность, есть не какое-нибудь единичное впечатление, а то, к которому, по предположению, относятся многие наши впечатления или идеи. Если идея нашего *я* порождается некоторым впечатлением, то оно должно оставаться неизменно тождественным в течение всей нашей жизни, поскольку предполагается, что наше *я* таковым именно и остается. Но нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным. Страдание и наслаждение, печаль и радость, страсти и ощущения сменяют друг друга и никогда не существуют все одновременно. Итак, идея нашего *я* не может происходить ни от этих, ни от каких-либо других впечатлений, а следовательно, такой идеи совсем нет.

Далее, что должно стать со всеми нашими единичными восприятиями при такой гипотезе? Все они различны, различимы и отделимы друг от друга, могут быть рассматриваемы отдельно и не нуждаются ни в чем, что поддерживало бы их существование. Каким же образом они принадлежат *я* и как соединены с ним? Что касается меня, то, когда я самым интимным образом вникаю в нечто именуемое мной своим *я*, я всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или наслаждения. Я никак не могу уловить свое *я* как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия. Если же мои восприятия временно прекращаются, как бывает при глубоком сне, то в течение всего этого времени я не сознаю своего *я* и поистине могу считаться несуществующим. А если бы все мои восприятия совершенно прекратились с наступлением смерти и если бы после разложения своего тела я не мог ни думать, ни чувствовать, ни видеть, ни любить, то это было бы полным уничтожением меня; да я и не представляю себе, что еще требуется для того, чтобы превратить меня в полное небытие. Если же кто-нибудь после серьезного и непредубежденного размышления будет все же думать, что у него иное представление о своем *я*, то я должен буду сознаться, что не могу дальше спорить с ним. Я могу лишь допустить, что он так же прав, как и я, и что мы существенно отличаемся друг от друга в данном отношении. Он, быть может, и сознает в себе нечто простое и непрерывное, которое и называет своим *я*, тогда как я уверен, что во мне такого принципа нет.

Но, оставляя в стороне подобного рода метафизиков, я решаюсь утверждать относительно остальных людей, что они суть не что иное, как связка или пучок (bundle or collection) различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении. Наши глаза не могут повернуться в глазницах без того, чтобы не изменились наши восприятия. Наша мысль еще более изменчива, чем зрение, а все остальные наши чувства и способности вносят свою долю в эти изменения, и нет такой душевной силы, которая оставалась бы неизменно тождественной, разве только на одно мгновение. Дух — нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия; они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг с другом в бесконечно разнообразных положениях и сочетаниях. Собственно говоря, в духе нет *простоты* в любой данный момент и нет *тождества* в различные моменты, как бы велика ни была наша естественная склонность воображать подобную простоту и подобное тождество. Сравнение с театром не должно вводить нас в заблуждение: дух состоит из одних только восприятий, следующих друг за другом, и у нас нет ни малейшего представления о том месте, в котором разыгрываются эти сцены, и о том материале, из которого этот театр состоит (I, стр. 365—367).

О БЕССМЕРТИИ ДУШИ

Трудно, по-видимому, доказать бессмертие души с помощью одного лишь света разума; аргументы для этого обычно заимствуют из положений *метафизики, морали* или *физики.* Но на деле Евангелие, и только оно одно, проливает свет на жизнь и бессмертие.

I. Метафизические доводы предполагают, что душа нематериальна и невозможно, чтобы мышление принадлежало материальной субстанции. Но истинная метафизика учит нас, что представление о субстанции полностью смутно и несовершенно и что мы не имеем другой идеи субстанции, кроме идеи агрегата отдельных свойств, присущих неведомому нечто. Поэтому материя и дух в сущности своей равно неизвестны, и мы не можем определить, какие свойства присущи той или другому.

Указанная метафизика равным образом учит нас тому, что нельзя ничего решить a priori относительно какой-либо причины или действия; и поскольку опыт есть единственный источник наших суждений такого рода, то мы не в состоянии узнать из какого-либо другого принципа, может ли материя в силу своей структуры или устройства быть причиной мышления. Абстрактное рассуждение не в состоянии решить какого-либо вопроса, касающегося факта или существования.

Но, допуская, что духовная субстанция рассеяна по Вселенной наподобие эфирного огня стоиков и что она есть един-

ственный субстрат мышления, мы имеем основание заключить по *аналогии*, что природа пользуется ею таким же образом, как и другой субстанцией, материей. Она пользуется ею как своего рода тестом или глиной; видоизменяет ее в разнообразные формы и предметы; спустя некоторое время разрушает то, что образовала, и той же субстанции придает новую форму. Подобно тому как одна и та же материальная субстанция может последовательно образовывать тела всех животных, так духовная субстанция может составлять их души. Их сознание, или та система мыслей, которую они образовали в течение жизни, может быть каждый раз разрушено смертью; и им безразлично, каким будет новое видоизменение. Самые решительные сторонники смертности души никогда не отрицали бессмертия ее субстанции; а что нематериальная субстанция, равно как и материальная, может лишиться памяти или сознания — это отчасти явствует из опыта, если душа нематериальна.

Если рассуждать, следуя обычному ходу природы, и не предполагать нового вмешательства Верховной Причины (которая раз навсегда должна быть исключена из философии), то то́, что неуничтожимо, не должно также и иметь начала. Поэтому душа, если она бессмертна, существовала до нашего рождения; и если до прежнего существования нам нет никакого дела, то не будет и до последующего. Несомненно, что животные чувствуют, мыслят, любят, ненавидят, хотят и даже рассуждают, хотя и менее совершенным образом, чем люди. Значит, их души тоже нематериальны и бессмертны?

II. Рассмотрим теперь *моральные* аргументы, главным образом те, которые выводятся из справедливости бога, который, как предполагается, заинтересован в будущем наказании тех, кто порочен, и вознаграждении тех, кто добродетелен.

Но данные аргументы основаны на предположении, что бог обладает иными атрибутами, кроме тех, что он проявил в этой Вселенной, единственной, с которой мы знакомы. Из чего же заключаем мы о существовании таких атрибутов? Мы можем без всякого риска утверждать, что все, насколько нам известно, действительно совершенное богом есть наилучшее; но весьма рискованно утверждать, будто бог всегда должен делать то, что нам кажется наилучшим. Как часто обманывало бы нас подобное рассуждение относительно этого мира! Но если вообще какое-нибудь намерение природы поддается выяснению, то мы можем утверждать, что цели и намерения, связанные с созданием человека, — насколько мы в силах судить об этом посредством естественного разума — ограничиваются посюсторонней жизнью. Как мало интересуется человек будущей жизнью в силу изначально присущего ему строения духа и аффектов! Можно ли сравнивать по устойчивости или силе действия столь колеблющуюся идею с самым недостоверным убеждением относительно чего-либо из области фактов, встречающихся в повседневной жизни? Правда, в некоторых душах возникают смутные страхи относительно будущей жизни, но они быстро исчезли бы, если бы их искусственно не поощряли предписания

и воспитание. А каково побуждение тех, кто поощряет их? Исключительно желание снискать средства к жизни, приобрести власть и богатство в этом мире. Само их усердие и рвение являются поэтому аргументами против них.

Какой жестокостью, неправедностью, несправедливостью со стороны природы было бы ограничить все наши интересы и все наше знание настоящей жизнью, если нас ждет другая область деятельности, несравненно более важная по значению! Следует ли приписывать этот варварский обман благодетельному и мудрому существу? Заметьте, с какой точной соразмерностью согласованы повсюду в природе задачи, которые надлежит выполнить, и выполняющие их силы. Если разум человека дает ему значительное превосходство над другими животными, то соответственно умножились и его потребности; все его время, все способности, энергия, мужество и страстность полностью заняты борьбой против зол, связанных с его нынешним положением, и часто — более того, почти всегда — оказываются слишком слабы для предназначенного им дела.

Быть может, еще ни одна пара башмаков не доведена до высочайшей степени совершенства, которой эта часть одежды способна достигнуть, и, однако, необходимо или по крайней мере очень полезно, чтобы между людьми были и политики, и моралисты, и даже некоторое количество геометров, поэтов и философов. Силы человека не более превышают его нужды, принимая в расчет только нынешнюю жизнь, чем силы лисиц и зайцев превышают *их* нужды применительно к продолжительности жизни. Заключение при равенстве оснований ясно само собой.

С точки зрения теории смертности души более низкий уровень способностей у женщин легко объясним. Их ограниченная домом жизнь не требует более высоких способностей духа или тела. Это обстоятельство отпадает и теряет всякое значение при религиозной теории: и тому и другому полу предстоит выполнить равную задачу; силы их разума и воли также должны быть равными, и притом несравненно бо́льшими, чем теперь. Так как каждое действие предполагает причину, а эта причина — другую до тех пор, пока мы не достигнем первой причины всего, т. е. *божества,* то все происходящее установлено им и ничто не может быть предметом его кары или мести.

По какому правилу распределяются кары и вознаграждения? В чем божественное мерило заслуг и провинностей? Должны ли мы предполагать, что человеческие чувства свойственны божеству? Как ни смела эта гипотеза, но мы не имеем никакого представления о каких-либо иных чувствах. В соответствии с человеческими чувствами ум, мужество, хорошие манеры, прилежание, благоразумие, гениальность и т. д. суть существенные части личных достоинств. Должны ли мы поэтому создать Елисейские поля для поэтов и героев по примеру древней мифологии? Зачем приурочивать все награды только к одному виду добродетели? Наказание, не преследующее никакой цели или намерения, несовместимо с *нашими* идеями

благости и справедливости, но оно не может служить никакой цели после того, как все придет к концу. Наказание, согласно *нашему* представлению, должно быть соразмерно с проступком. Почему же тогда назначается вечное наказание за временные проступки такого слабого создания, как человек?

[...] Небеса и ад предполагают два различных вида людей — добрых и злых; однако бо́льшая часть человечества колеблется между пороком и добродетелью. Если бы кто-нибудь задумал обойти мир с целью угостить добродетельных вкусным ужином, а дурных — крепким подзатыльником, то он часто затруднялся бы в своем выборе и пришел бы к выводу, что заслуги и проступки большинства мужчин и женщин едва ли стоят любого из этих двух воздаяний.

Предположение же мерила одобрения или порицания, отличного от человеческого, приводит к общей путанице. Откуда вообще мы узнали, что существует такая вещь, как моральное различение, если не из наших собственных чувств? Какой человек, не испытавший личной обиды (а добрый от природы человек даже при предположении, что испытал ее), мог бы налагать за преступления даже обычные, законные, легкие кары на основании одного только чувства порицания? И что закаляет грудь судей и присяжных против побуждений человеколюбия, как не мысль о необходимости и общественных интересах? [...] Милосердие даже по отношению к величайшему из преступников соответствует нашим естественным идеям *правосудия*, хотя оно и предотвращает лишь столь незначительное страдание. Более того, даже самый фанатичный священник непосредственно, без колебаний одобрил бы такой образ действий в том, конечно, случае, если преступление не заключалось в ереси или неверии: эти последние преступления затрагивают его *временные* интересы и выгоды, и он, пожалуй, не был бы к ним столь снисходителен.

Главным источником моральных идей является размышление об интересах человеческого общества. Неужели эти интересы, столь недолговечные и суетные, следует охранять посредством вечных и бесконечных наказаний? Вечное осуждение одного человека является бесконечно бо́льшим злом во Вселенной, чем ниспровержение тысяч и миллионов царств. Природа сделала детство человека особенно хилым и подверженным смерти, как бы имея в виду опровергнуть представление о том, что жизнь есть испытание. Половина человеческого рода умирает, не достигнув разумного возраста.

III. *Физические* аргументы, основанные на аналогии природы, ясно говорят в пользу смертности души, а они и есть, собственно, единственные философские аргументы, которые должны быть допущены в связи с данным вопросом, как и в связи со всяким вопросом, касающимся фактов. Где два предмета столь тесно связаны друг с другом, что все изменения, которые мы когда-либо видели в одном, сопровождаются соответственным изменением в другом, там мы должны по всем

правилам аналогии заключить, что когда в первом произойдут еще бóльшие изменения и он полностью распадется, то за этим последует и полный распад последнего. Сон, оказывающий весьма незначительное воздействие на тело, сопровождается временным угасанием души или по крайней мере большим затемнением ее. Слабость тела в детстве вполне соответствует слабости духа; будучи оба в полной силе в зрелом возрасте, они совместно расстраиваются при болезни и постепенно приходят в упадок в преклонных годах. Представляется неизбежным и следующий шаг — их общий распад при смерти. Последние симптомы, которые обнаруживает дух, суть расстройство, слабость, бесчувственность и отупение — предшественники его уничтожения. Дальнейшая деятельность тех же причин, усиливая те же действия, приводит дух к полному угасанию. Судя по обычной аналогии природы, существование какой-либо формы не может продолжаться, если перенести ее в условия жизни, весьма отличные от тех, в которых она находилась первоначально. Деревья погибают в воде, рыбы в воздухе, животные в земле. Даже столь незначительное различие, как различие в климате, часто бывает роковым. Какое же у нас основание воображать, что такое безмерное изменение, как то, которое претерпевает душа при распаде тела и всех его органов мышления и ощущения, может произойти без распада всего существа?

У души и тела все общее. Органы первой суть в то же время органы второго, поэтому существование первой должно зависеть от существования второго. Считают, что души животных смертны; а они обнаруживают столь близкое сходство с душами людей, что аналогия между ними дает твердую опору для аргументов. Тела людей и животных не более сходны между собой, чем их души, и, однако, никто не опровергает аргументов, почерпнутых из сравнительной анатомии. *Метемпсихоз* является поэтому единственной теорией подобного рода, заслуживающей внимания философии.

В мире нет ничего постоянного, каждая вещь, как бы устойчива она ни казалась, находится в беспрестанном течении и изменении; сам мир обнаруживает признаки бренности и распада. Поэтому противно всякой аналогии воображать, что только одна форма, по-видимому самая хрупкая из всех и подверженная к тому же величайшим нарушениям, бессмертна и неразрушима. Что за смелая теория! Как легкомысленно, чтобы не сказать безрассудно, она построена!

Немало затруднений религиозной теории должен причинить также вопрос о том, как распорядиться бесчисленным множеством посмертных существований. Каждую планету в каждой солнечной системе мы вправе вообразить населенной разумными смертными существами; по крайней мере мы не можем остановиться на ином предположении. В таком случае для каждого нового поколения таких существ следует создавать новую Вселенную за пределами нынешней, или же с самого начала

должна быть создана одна Вселенная, но столь чудовищных размеров, чтобы она могла вместить этот неустанный приток существ. Могут ли такие смелые предположения быть приняты какой-нибудь философией, и притом на основании одной лишь простой возможности!

Когда задают вопрос о том, находятся ли еще в живых Агамемнон, Терсит, Ганнибал, Варрон и всякие глупцы, которые когда-либо существовали в Италии, Скифии, Бактрии или Гвинее, то может ли кто-нибудь думать, будто изучение природы способно доставить нам достаточно сильные аргументы, чтобы утвердительно отвечать на столь странный вопрос? Если не принимать во внимание откровение, то окажется, что аргументов нет, и это в достаточной мере оправдывает отрицательный ответ. «Quanto facilius, — говорит Плиний, — certiusque sibi quemque credere ac specimen securitatis antegenitali sumere experimento». Наша бесчувственность до того, как сформировалось наше тело, по-видимому, доказывает естественному разуму, что подобное же состояние наступит и после распада тела.

Если бы наш ужас перед уничтожением был изначальным аффектом, а не действием присущей нам вообще любви к счастью, то он скорее доказывал бы смертность души. Ведь поскольку природа не делает ничего напрасно, то она никогда не внушила бы нам ужаса перед невозможным событием. Она может внушить нам ужас перед неизбежным событием в том случае, когда — как это имеет место в данном случае — наши усилия часто могут отсрочить его на некоторое время. Смерть в конце концов неизбежна, однако человеческий род не сохранился бы, если бы природа не внушила нам отвращения к смерти. Ко всем учениям, которым потворствуют наши аффекты, следует относиться с подозрением, а надежды и страхи, которые дают начало данному учению, ясны как день.

Бесконечно более выгодно в каждом споре защищать отрицательный тезис. Если вопрос касается чего-либо выходящего за пределы хода природы, известного нам из обычного опыта, то это обстоятельство является по преимуществу, если не всегда, решающим. Посредством каких аргументов или аналогий можем мы доказать наличие такого состояния существования, которого никто никогда не видел и которое совершенно не похоже на то, что мы когда-либо видели? Кто будет настолько доверять какой-либо мнимой философии, чтобы на основании ее свидетельства допустить реальность такого чудесного мира? Для данной цели нужен какой-нибудь новый вид логики и какие-нибудь новые силы духа, чтобы сделать нас способными постигнуть эту логику.

Ничто не могло бы более ясно показать, сколь бесконечно человечество обязано божественному откровению, чем тот факт, что, как мы находим, никакое иное средство не в силах удостоверить эту великую и важную истину (II, стр. 798—806).

ЕСТЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

ВВЕДЕНИЕ

Если всякое исследование, касающееся религии, имеет крайне важное значение, то преимущественно привлекают к себе наше внимание два вопроса, а именно: об основании религии в разуме и о ее происхождении из природы человека. К счастью, на первый из них, наиболее важный, может быть дан самый очевидный или по крайней мере самый ясный ответ. Весь строй природы свидетельствует о существовании разумного творца, и ни один рассудительный исследователь при серьезном размышлении не будет в состоянии хотя бы на минуту отойти от веры в изначальные принципы истинного теизма и религии. Но другой вопрос, касающийся происхождения религии из природы человека, представляет несколько больше трудностей. Вера в невидимую разумную силу, правда, была весьма широко распространена среди человеческого рода всюду, во все времена, но, во-первых, она, быть может, не была настолько всеобщей, чтобы не допускать исключений, а, во-вторых, вызванные ею идеи вовсе не отличались единообразием. С одной стороны, были открыты некоторые народы, не обладающие никакими религиозными чувствами, если только можно поверить путешественникам и историкам; с другой — нет таких двух народов и вряд ли найдутся два таких человека, которые в точности сходились бы в этих своих чувствах. Итак, данная предвзятая идея, по-видимому, не порождается каким-либо особым инстинктом или же первичным естественным впечатлением вроде тех, которые дают начало себялюбию, половой любви, любви к потомству, благодарности, мстительности, ведь каждый из этих инстинктов, как оказалось, абсолютно всеобщ у всех народов и во все времена и каждому из них всегда соответствует точно определенный объект, к достижению которого он неуклонно стремится. Начальные религиозные принципы должны быть вторичными, т. е. такими, которые легко поддаются извращению в силу различных случайностей и причин и действие которых в отдельных случаях вследствие необычного стечения обстоятельств может быть полностью предотвращено. Рассмотрение тех принципов, которые порождают первоначальную веру, а также тех случайностей и причин, которые направляют ее действия, и составляют предмет настоящего исследования.

ГЛАВА I

ПЕРВОНАЧАЛЬНОЙ РЕЛИГИЕЙ ЛЮДЕЙ БЫЛ ПОЛИТЕИЗМ

Мне думается, что если мы рассмотрим развитие человеческого общества от грубых [его] начал до более совершенного состояния, то окажется, что политеизм, или идолопоклонство, был и необходимо должен был быть первоначальной и наиболее древней религией человечества.

[...] Итак, в древнее время, поскольку от него сохранились письменные или исторические свидетельства, человечество, по-видимому, повсеместно исповедовало политеизм. Станем ли мы утверждать после этого, что в еще более древние времена, до овладения письменностью или же до изобретения каких-либо искусств и наук, люди придерживались принципов чистого теизма, другими словами, что люди открыли истину, будучи невеждами и варварами, но впали в заблуждение, как только приобрели познания и образование?

Утверждая это, мы не только противоречим всякой вероятности, но и тому, что нам известно относительно взглядов и мнений варварских народов. Все дикие племена Америки, Африки и Азии придерживаются идолопоклонства; нет ни одного исключения из данного правила.

[...] По-видимому, не подлежит сомнению, что в соответствии с ходом естественного развития человеческой мысли невежественная масса уже должна обладать каким-нибудь примитивным и обыденным представлением о высших силах, прежде чем она окажется в состоянии достигнуть понятия о том совершенном существе, которое внесло порядок во все мироздание. Мы имеем столько же оснований воображать, что люди жили во дворцах раньше, чем в хижинах и хибарах, или же изучали геометрию раньше земледелия, как и утверждать, будто они представляли себе, что божество есть чистый, всеведущий, всемогущий и вездесущий дух, до того, как рисовали его в образе хотя и могущественного, но ограниченного существа, обладающего человеческими страстями и стремлениями, человеческими телом и органами. Наш ум постепенно восходит от низшего к высшему; отвлекаясь от того, что несовершенно, он образует идею совершенства; понемногу начиная различать более благородные стороны своей собственной организации от более грубых, он научается переносить на свое божество только первые из них, придавая им притом гораздо большую возвышенность и утонченность. Ничто не в состоянии нарушить этот естественный ход мысли, кроме разве какого-нибудь очевидного и неопровержимого аргумента, который непосредственно мог бы привести ум к чистым принципам теизма и заставить его сразу преодолеть то огромное расстояние, которое отделяет человеческую природу от божественной. Но хотя я и допускаю, что тщательное исследование порядка и организации Вселенной доставляют нам такой аргумент, однако не думаю, чтобы это соображение могло оказать влияние на человечество, когда последнее создавало свои первые грубые представления о религии.

[...] Если бы люди с самого начала путем умозаключения, отправляющегося от строя природы, пришли к вере в единое верховное существо, они бы никогда уже не могли оставить это верование и перейти к политеизму: ведь те же принципы разума, которые с самого начала могли породить и распространить среди человечества такое возвышенное воззрение, должны были с тем большей легкостью сохранить его. Первоначальное

открытие и обоснование какой-нибудь доктрины гораздо труднее, чем ее поддержание и сохранение.

Между историческими фактами и умозрительными мнениями существует большое различие, и знание первых передается совсем иным путем, чем знание вторых. Исторический факт, устно передаваемый очевидцами и современниками, при каждом последующем рассказе претерпевает искажения и, наконец, может сохранить лишь едва заметное сходство с подлинным первоначальным фактом, на котором он был основан. Неустойчивость памяти людей, их любовь к преувеличениям, их беспечность и беззаботность — все эти факторы, если только их воздействие не исправляется при помощи книг и письменных документов, вскоре искажают сведения об исторических событиях: ведь аргументы и рассуждения не играют в данном случае почти никакой роли и не могут восстановить истину, коль скоро последняя исчезла из этих рассказов. Так, предполагают, что мифы о Геркулесе, Тесее и Вакхе сперва были основаны на действительных исторических фактах, которые при передаче были искажены. С умозрительными же взглядами дело обстоит совсем иначе. Если такие взгляды основаны на аргументах, достаточно ясных и очевидных, чтобы убедить большинство людей, то эти аргументы, способствовавшие вначале распространению данных взглядов, будут способствовать и их сохранению в первоначальной чистоте. Если же эти аргументы трудны и недоступны обычному пониманию, то соответствующие взгляды никогда не будут более чем достоянием немногих лиц, и, как только люди перестанут рассматривать такие аргументы, они немедленно будут утрачены и преданы забвению. Какую бы сторону данной дилеммы мы ни рассматривали, мы должны будем прийти к выводу о невозможности того, чтобы обоснованный при помощи рассуждений теизм был первоначальной религией человечества, а впоследствии в силу его извращения дал начало политеизму и всем различным суевериям языческого мира. Если обоснование при помощи разума очевидно, то оно предупреждает такого рода извращения; если же такое обоснование непонятно, то оно делает соответствующие принципы совершенно недоступными познанию толпы, которая одна только и может извратить какой-либо принцип или взгляд.

ГЛАВА II

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПОЛИТЕИЗМА

[...] Если бы люди приходили к идее о невидимой разумной силе посредством созерцания творений природы, они никогда не могли бы иметь иного представления [о такой силе], кроме представления о едином существе, дарующем существование и порядок этому огромному механизму и располагающем все его части сообразно определенному плану или связной системе.

Хотя людям с известным складом ума может и не показаться совершенно нелепым предположение о том, что несколько независимых друг от друга и обладающих высшей мудростью существ вошли в соглашение с целью продумать и выполнить определенный единый план, однако такое предположение совершенно произвольно; если мы и вправе допустить его возможность, то нам следует признать, что вероятность или необходимость его не доказывается ничем.

[...] Итак, мы можем заключить из вышеизложенного, что первоначальные религиозные представления у всех народов, исповедовавших политеизм, были вызваны не созерцанием творений природы, но заботами о житейских делах, а также теми непрестанными надеждами и страхами, которые побуждают к действию ум человека. В связи с этим мы видим, что все идолопоклонники, разделив сферы деятельности своих божеств, прибегают к тому невидимому агенту, власти которого они непосредственно подчинены и в ведении которого находится надзор за действиями, совершаемыми ими в тот или иной момент. Юнону призывают во время бракосочтания, Люцину — при рождении, Нептун выслушивает молитвы моряков, а Марс — моления воинов. Земледелец обрабатывает свое поле под покровительством Цереры, а купец признает над собой власть Меркурия. Предполагается, что каждым естественным явлением управляет какой-нибудь разумный агент и нет такого счастливого или несчастливого события в жизни, которое не могло бы стать предметом особых просительных или благодарственных молитв.

Действительно, для того чтобы вывести интересы людей за пределы нынешнего существования или же подвести их к какому-нибудь заключению относительно невидимой разумной силы, требуется влияние на них какого-либо аффекта, который побуждал бы к деятельности их представления и мысли, какого-либо мотива, который подталкивал бы их к тому, чтобы задать первый вопрос [об этой силе]. Но к какому же аффекту мы прибегнем с целью объяснить столь важное по значению действие? Очевидно, не к отвлеченной любознательности или чистой любви к истине. Это мотив слишком утонченный для грубых умов; он привел бы людей к вопросам о миропорядке, т. е. к предмету, слишком необъятному и чересчур широкому для их узкого кругозора. Итак, следует предположить, что на варваров могли повлиять лишь повседневные человеческие аффекты: тревожные заботы о счастье, страх перед грядущим несчастьем, боязнь смерти, жажда мести, стремление удовлетворить голод и другие жизненные потребности. Обуреваемые подобного рода надеждами и страхами, в особенности же последними, люди с трепетным любопытством исследуют направление будущих причин и рассматривают разнообразные противоречивые происшествия человеческой жизни. И в этом беспорядочном зрелище их смущенный и изумленный взор усматривает первые смутные проявления божества.

ГЛАВА III
ПРОДОЛЖЕНИЕ ПРЕДЫДУЩЕГО

Мир, в котором мы обитаем, представляет собой как бы огромный театр, причем подлинные пружины и причины всего происходящего в нем от нас совершенно скрыты, и у нас нет ни знания достаточного, чтобы предвидеть те бедствия, которые беспрестанно угрожают нам, ни силы достаточной, чтобы предупредить их. Мы непрестанно балансируем между жизнью и смертью, здоровьем и болезнью, изобилием и нуждою — все это распределяется между людьми тайными, неведомыми причинами, действие которых часто бывает неожиданным и всегда — необъяснимым. И вот эти-то *неведомые причины* становятся постоянным предметом наших надежд и страхов; и если наши аффекты находятся в постоянном возбуждении благодаря тревожному ожиданию грядущих событий, то и воображение наше также действует, создавая представления об указанных силах, от которых мы находимся в столь полной зависимости. Если бы люди могли расчленить природу в соответствии с требованиями наиболее вероятной или по крайней мере наиболее вразумительной философской системы, то они обнаружили бы, что данные причины суть не что иное, как особое строение и структура мельчайших частиц их собственных тел, а также внешних объектов, и что все события, в которых они так заинтересованы, порождаются правильно и постоянно функционирующим механизмом. Но эта философская система превышает пониманию невежественной массы, которая может составить себе только общее и смутное представление о *неведомых причинах,* хотя ее воображение, постоянно занятое одним и тем же предметом, и должно стремиться образовать частную и отчетливую идею таких причин. Чем больше люди рассматривают как сами эти причины, так и неопределенность их действий, тем меньше удовлетворения дают им их изыскания; и в конце концов они, хотя и неохотно, оставили бы попытки, связанные с такими трудностями, если бы этому не воспрепятствовала одна свойственная человеческой природе склонность, которая приводит к системе, до некоторой степени удовлетворяющей их.

Люди обладают общей склонностью представлять все существующее подобным себе и приписывать каждому объекту те качества, с которыми они близко знакомы и которые они непосредственно осознают. Мы усматриваем на луне человеческие лица, в облаках — армии и в силу естественной склонности, если таковую не сдерживают опыт и размышление, приписываем злую или добрую волю каждой вещи, которая причиняет нам страдание или же доставляет удовольствие. [...] Даже философы не могут вполне освободиться от этой естественной слабости; они часто приписывали неодушевленной материи страх перед пустотой, симпатии, антипатии и другие аффекты, свойственные человеческой природе. Не менее абсурдно обращать свой взор вверх и переносить, как это часто бывает, человеческие аффекты и слабости на божество, представляя его себе

завистливым и мстительным, капризным и пристрастным — словом, подобным злобному и безрассудному человеку во всех отношениях, за исключением свойственной этому божеству высшей силы и власти. Не удивительно, что человечество, находящееся в полном неведении относительно причин и в то же время весьма озабоченное своей будущей судьбой, тотчас же признает свою зависимость от невидимых сил, обладающих чувством и разумом. Все *неведомые причины*, постоянно занимающие мысли людей и всегда предстающие в одном и том же аспекте, считаются принадлежащими к одному и тому же роду или виду; и немного времени надо для того, чтобы мы приписали им мышление, разум, аффекты, а иногда даже человеческие черты и облик с целью сделать их еще более похожими на нас.

Не трудно заметить, что, чем больше образ жизни человека зависит от случайностей, тем сильнее он предается суеверию; в частности, это наблюдается у игроков и мореплавателей, которые из всех людей меньше всего способны к серьезному размышлению, но зато полны всяких легкомысленных и суеверных представлений (II, стр. 369—382).

ЛАМЕТРИ

Жюльен-Офре Ламетри (1709—1751) — выдающийся французский философ-материалист и атеист. Родился в семье богатого купца. По образованию врач. Материалистические и атеистические воззрения Ламетри привели к тому, что у него появилось много врагов среди теологов и консервативно настроенных врачей. Спасаясь от преследований, Ламетри жил в Нидерландах (где в молодости учился у знаменитого тогда врача Бургава). Но и отсюда после выхода его смелого и наиболее известного произведения «Человек-машина» (1747) был вынужден бежать в Берлин. Здесь Ламетри нашел убежище при дворе прусского короля Фридриха II, заигрывавшего с французскими просветителями. Здесь философ и умер. Первое философское произведение Ламетри — «Естественная история души», или «Трактат о душе» (1745), как оно стало называться в последующих изданиях. Среди других произведений Ламетри — «Краткое изложение философских систем» (1747), «Человек-растение» (1748), «Система Эпикура» (1751). В настоящем издании публикуются наиболее существенные отрывки из двух первых произведений. Они подобраны В. Н. Кузнецовым по изданию: Ламеттри. Избранные сочинения, М. — Л., 1925.

ЧЕЛОВЕК-МАШИНА

Мудрец не может ограничиться изучением природы и истины; он должен решиться высказать последнюю в интересах небольшого кружка лиц, которые хотят и



умеют мыслить. Ибо другим, по доброй воле являющимся рабами предрассудков, столь же невозможно постичь истину, сколь лягушкам научиться летать.

Все философские системы, рассматривающие человеческую душу, могут быть сведены к двум основным: первая, более древнего происхождения, есть система материализма, вторая — система спиритуализма (стр. 179).

Итак, в данной работе нами должны руководить только опыт и наблюдение. Они имеются в бесчисленном количестве в дневниках врачей, бывших в то же время философами, но их нет у философов, которые не были врачами. Первые прошли по лабиринту человека, осветив его; только они одни сняли покровы с пружин, спрятанных под оболочкой, скрывающей от наших глаз столько чудес; только они, спокойно созерцая нашу душу, тысячу раз наблюдали ее как в ее низменных проявлениях, так и в ее величии, не презирая ее в первом из этих состояний и не преклоняясь перед ней во втором. Повторяю, вот единственные ученые, которые имеют здесь право голоса. Что могут сказать другие, в особенности богословы? Разве не смешно слышать, как они без всякого стыда решают вопросы, о которых ничего не знают и от которых, напротив, совершенно отдалились благодаря изучению всяких темных наук, приведших их к тысяче предрассудков, или, попросту говоря, к фанатизму, который делает их еще большими невеждами в области понимания механизма тел. [...]

Человек — настолько сложная машина, что совершенно невозможно составить себе о ней яркое представление, а затем дать точное определение. Вот поче-

му оказались тщетными все исследования a priori самых крупных философов, желавших, так сказать, воспарить на крыльях разума. Поэтому только путем исследования a posteriori, т. е. пытаясь найти душу как бы внутри органов тела, можно — не скажу открыть с полной несомненностью самую природу человека, но достигнуть в этой области максимальной степени вероятности.

Итак, возьмем в руки посох опыта и оставим в покое историю всех бесплодных исканий философов. [...]

Можно и даже должно восхищаться самыми бесполезными трудами великих гениев: всеми этими Декартами, Мальбраншами, Лейбницами и Вольфами[1]; но я спрашиваю вас, каковы плоды их глубоких размышлений и всех их трудов? Начнем же с рассмотрения не того, что думали, но что следует думать, чтобы обрести покой.

Существует столько же умов, характеров и различных нравов, сколько и темпераментов. Еще Гален знал эту истину, которую развил не Гиппократ [...], а Декарт, говоря, что одна только медицина в состоянии вместе с телом изменять дух и нравы. И действительно, в зависимости от природы, количества и различного сочетания соков, образующих меланхолический, холерический, флегматический или сангвинический темпераменты, каждый человек представляет собой особое существо.

Во время болезни душа то потухает, не обнаруживая никаких признаков жизни; то словно удваивается: так велико охватывающее ее исступление; то помрачение ума рассеивается, и выздоровление снова превращает глупца в разумного человека. Порой самый блестящий гений становится безумным, перестает сознавать самого себя; и тогда прощайте, богатства знания, приобретенные с такими затратами и трудом! [...]

Один, как ребенок, плачет при приближении смерти, над которой другой подшучивает. Что́ нужно было, чтобы превратить бесстрашие Кая Юлия, Сенеки или Петрония[2] в малодушие или трусость? Всего только расстройство селезенки или печени или засорение воротной вены. А почему? Потому, что воображение за-

соряется вместе с нашими внутренними органами, отчего и происходят все эти своеобразные явления истерических и ипохондрических заболеваний (стр. 181—183).

Рассмотрим теперь душу со стороны других ее потребностей.

Человеческое тело — это самостоятельно заводящаяся машина, живое олицетворение беспрерывного движения. Пища восстанавливает в нем то, что пожирается лихорадкой. Без пищи душа изнемогает, впадает в неистовство и, наконец, изнуренная, умирает. [...]

Пища имеет над нами огромную власть! [...]

Сырое мясо развивает у животных свирепость; у людей при подобной же пище развивалось бы это же качество; насколько это верно, можно судить по тому, что английская нация, которая ест мясо не столь прожаренным, как мы, но полусырым и кровавым, по-видимому, отличается в большей или меньшей степени жестокостью, проистекающей от пищи такого рода наряду с другими причинами, влияние которых может быть парализовано только воспитанием. Эта жестокость вызывает в душе надменность, ненависть и презрение к другим нациям, упрямство и другие чувства, портящие характер, подобно тому как грубая пища создает тяжелый и неповоротливый ум, характерными свойствами которого являются леность и бесстрастность (стр. 185—186).

[...] Надо быть слепым, чтобы не видеть неизбежного влияния возраста на разум. Душа развивается вместе с телом и прогрессирует вместе с воспитанием (стр. 187).

Итак, различные состояния души всегда соответствуют аналогичным состояниям тела (стр. 189).

Истинные философы согласятся со мной, что переход от животных к человеку не очень резок. Чем в самом деле был человек до изобретения слов и знания языков? Животным особого вида, у которого было меньше природного инстинкта, чем у других животных, царем которых он себя тогда не считал; он отличается от обезьяны и других животных тем, чем обезьяна отличается в настоящее время, т. е. выражением лица,

в котором проявляется больше ума. Ограничиваясь, по выражению последователей Лейбница, *интуитивным знанием,* он замечал только формы и цвета, не умея проводить между ними никаких различий; во всех возрастах сохраняя черты ребенка, он выражал свои ощущения и потребности так, как это делает проголодавшаяся или соскучившаяся от покоя собака, которая просит есть или гулять.

Слова, языки, законы, науки и искусства появились только постепенно; только с их помощью отшлифовался необделанный алмаз нашего ума. Человека дрессировали, как дрессируют животных; надо было много упражняться, чтобы сделаться писателем или носильщиком. Геометр научился самым трудным чертежам и вычислениям, подобно тому как обезьяна научается снимать и надевать шапку или садиться верхом на послушную ей собаку. Все достигалось при помощи знаков; каждый вид научился тому, чему мог научиться.

Таким именно путем люди приобрели то, что наши туманные философы называют *символическим познанием.*

Как мы видим, нет ничего проще механики нашего воспитания: все сводится к звукам или словам, которые из уст одного через посредство ушей попадают в мозг другого, который одновременно с этим воспринимает глазами очертания тел, произвольными обозначениями которых являются эти слова.

Но кто заговорил впервые? Кто был первым наставником рода человеческого? Кто изобрел способ использовать податливость нашего организма? Я не знаю этого: имена этих первых счастливых гениев скрыты в глубине времен. Но искусство является детищем природы; последняя должна была задолго предшествовать ему.

Надо предположить, что люди, наилучше организованные, на которых природа излила все свои благодеяния, научили всему этому других (стр. 193—194).

Организация является главным преимуществом человека. [...] Ибо откуда, спрашиваю я вас, появляются разные умения, знания и черты добродетели, как не от организации мозга людей ученых или добродетель-

ных? И откуда в свою очередь появляется у нас эта организация, если не от природы? [...]

Если организация человека является первым его преимуществом и источником всех остальных, то образование представляет собой второе его преимущество. Без образования наилучшим образом организованный ум лишается всей своей ценности, так же как без образования самый умный человек в светском обществе ничем не отличался бы от грубого мужика (стр. 198).

Мы вовсе не намерены замалчивать всех тех возражений, которые можно сделать против нас и в пользу существования первоначального отличия человека от животного. Говорят, что человеку присущ естественный закон: умение распознавать добро и зло, которое чуждо животным.

Но основано ли это возражение или, правильнее, утверждение на опыте, без которого философ вправе все отвергать? Существует ли опыт, убеждающий нас в том, что только человек просвещен светом разума, в котором отказано всем другим животным? [...]

Для того чтобы решить, имеет ли силу упомянутый естественный закон для неговорящих животных, приходится, следовательно, обратиться к только что упомянутым знакам, предполагая, что таковые существуют. Факты, по-видимому, доказывают последнее. Собака, укусившая раздразнившего ее хозяина, в следующий затем момент обнаруживает признаки раскаяния; ее вид говорит об огорчении и досаде; она не смеет показаться ему на глаза и признается в своей вине заискивающим и униженным видом. Из истории мы знаем известный случай со львом, не захотевшим растерзать предоставленного его ярости человека, в котором он признал своего благодетеля. [...]

Но живое существо, которое с раннего возраста наделено природой столь разумным инстинктом и которое способно рассуждать, комбинировать, размышлять, обсуждать, поскольку это допускают размеры и сфера его деятельности; существо, которое испытывает привязанность благодаря оказываемым ему благодеяниям и теряет ее вследствие дурного с ним обращения, пытаясь найти себе другого хозяина, [...] разве не обнару-

живает ясно такое существо способность чувствовать свою и нашу вину, различать добро и зло, словом, не обладает сознанием и ответственностью за свои поступки? [...]

Допустив это, нельзя уже отказывать животным в драгоценном даре, о котором идет речь, ибо если они обнаруживают очевидные признаки раскаяния и ума, то нет ничего нелепого в представлении, что эти существа — столь же совершенные машины, как и мы, — созданы, подобно нам, для того, чтобы понимать и чувствовать природу (стр. 202—204).

Как определить, что такое естественный закон? Это — чувство, научающее нас тому, чего мы не должны делать, если не хотим, чтобы нам не делали того же. Мне кажется, что к этому общему определению следует прибавить, что это чувство есть особого рода страх или боязнь, столь же спасительные для целого вида, как и для индивидуума. Ибо мы уважаем кошелек и жизнь других, может быть, только для того, чтобы сохранить свое собственное имущество, свою честь и себя самих. [...]

Вы видите, таким образом, что естественный закон является внутренним чувством, относящимся, подобно всем другим чувствам, в том числе и мысли, к области воображения. Следовательно, его наличие не требует, очевидно, ни воспитания, ни откровения, ни законодателя, если не смешивать его с гражданскими законами, как это абсурдно делают богословы (стр. 208).

[...] Если все способности души настолько зависят от устройства мозга и всего тела, что в сущности они представляют собой не что иное, как результат этого устройства, то человека можно считать весьма просвещенной машиной! Ибо в конце концов, если бы даже человек один был наделен естественным законом, перестал бы он от этого быть машиной? Несколько больше колес и пружин, чем у самых совершенных животных, мозг, сравнительно ближе расположенный к сердцу и вследствие этого получающий больший приток крови, — и что еще? [...]

Итак, душа — это лишенный содержания термин, за которым не кроется никакого определенного представления и которым ум может пользоваться лишь для обо-

значения той части нашего организма, которая мыслит. При наличии простейшего принципа движения одушевленные тела должны обладать всем, что им необходимо для того, чтобы двигаться, чувствовать, мыслить, раскаиваться, словом, проявлять себя как в области физической, так и в зависящей от нее моральной (стр. 213). [...]

Сколько выдающихся философов доказали, что мысль представляет собой только способность чувствовать и что мыслящая душа есть не что иное, как чувствующая душа, устремленная на анализ представлений и на размышление. Это можно доказать тем, что, когда потухает чувство, вместе с ним потухает также и мысль, как это бывает в состоянии апоплексии, летаргии, каталепсии и т. д. Ибо нелепо утверждать, что душа продолжает мыслить и при болезнях, сопряженных с бессознательным состоянием, и что она только не в состоянии вспомнить этих своих представлений.

Было бы напрасной тратой времени доискиваться сущности механизма движения. Природа движения нам столь же неизвестна, как и природа материи. [...]

Пусть только признают вместе со мной, что организованная материя наделена принципом движения, который один только и отличает ее от неорганизованной (а разве можно опровергнуть это бесспорное наблюдение?), и что все различия животных, как это я уже достаточно доказал, зависят от разнообразия их организации, — и этого будет достаточно для разрешения проблемы субстанций и человека. Очевидно, во Вселенной существует всего одна только субстанция, и человек является самым совершенным ее проявлением. Он относится к обезьяне и к другим умственно развитым животным, как планетные часы Гюйгенса к часам императора Юлиана [3]. Если для отметки движения планет понадобилось больше инструментов, колес и пружин, чем для отметки указания времени на часах, если Вокансону [4] потребовалось больше искусства для создания своего *флейтиста,* чем для своей *утки,* то его потребовалось бы еще больше для создания *говорящей машины;* теперь уже нельзя более считать эту идею невыполнимой, в особенности для рук какого-нибудь нового Прометея. [...]

Я не ошибусь, утверждая, что человеческое тело представляет собой часовой механизм, но огромных размеров и построенный с таким искусством и изощренностью, что если остановится колесо, при помощи которого в нем отмечаются секунды, то колесо, обозначающее минуты, будет продолжать вращаться и идти как ни в чем не бывало, а также что колесо, обозначающее четверти часа, и другие колеса будут продолжать двигаться, когда в свою очередь остальные колеса, будучи в силу какой бы то ни было причины повреждены или засорены, прервут свое движение. Таким же точно образом засорения нескольких сосудов недостаточно для того, чтобы уничтожить или прекратить действие рычага всех движений, находящегося в сердце, которое является рабочей частью человеческой машины. [...] Скажу мимоходом, что из двух врачей лучшим и заслуживающим наибольшего доверия всегда будет, по моему мнению, тот, кто больше опирается на физику или механику человеческого тела и, предоставляя невеждам вопрос о душе и беспокойство, вызываемое этой химерой, серьезно занимается только чистым естествознанием. [...]

Быть машиной, чувствовать, мыслить, уметь отличать добро от зла так же, как голубое от желтого, словом, родиться с разумом и устойчивым моральным инстинктом и быть только животным — в этом заключается не больше противоречия, чем то, что можно быть обезьяной или попугаем и уметь предаваться наслаждениям [...]. Я считаю мысль столь же мало противоречащей понятию организованной материи, подобно электричеству, способности к движению, непроницаемости, протяженности и т. п. (стр. 223—226).

Итак, мы должны сделать смелый вывод, что человек является машиной и что во всей Вселенной существует только одна субстанция, различным образом видоизменяющаяся. И это вовсе не гипотеза, основанная на предубеждениях и предположениях, не продукт предрассудка или одного только моего разума. Я отверг бы подобного руководителя, которого считаю малонадежным, если бы мои чувства, вооруженные, так сказать, факелом истины, не побудили меня следовать за разу-

мом, освещая ему путь. Но опыт высказался в пользу моего разума, и я соединяю их воедино.

Вы могли убедиться в том, что я делаю самые решительные и логические выводы только в результате множества физических наблюдений, которых не будет оспаривать ни один ученый: только за ученым я признаю право на суждение о тех выводах, которые я делаю из этих наблюдений, отвергая свидетельство всякого человека с предрассудками, не знающего ни анатомии, ни той единственной философии, которая в данном случае имеет значение, а именно философии человеческого тела. Какое значение могут иметь против столь прочного и крепкого дуба слабые тростники богословия, метафизики и различных философских школ? Это детские игрушки, подобные рапирам наших гимнастических зал, с помощью которых можно доставить себе удовольствие, но ни в каком случае не одолеть противника. Надо ли прибавлять, что я имею здесь в виду пустые и пошлые идеи, избитые и жалкие доводы, которые будут приводить к относительно мнимой совместимости двух субстанций, беспрестанно соприкасающихся и воздействующих друг на друга, идеи, которые будут существовать, пока на земле останется хотя бы тень предрассудка или суеверия?

Такова моя система или, вернее, если я не заблуждаюсь, истина. Она проста и кратка. Кто хочет, пусть попробует оспаривать ее! (стр. 231—232).

ТРАКТАТ О ДУШЕ

Ни Аристотель, ни Платон, ни Декарт, ни Мальбранш не объяснят вам, что такое душа ваша. Напрасно вы будете мучиться в поисках познания ее природы: не в обиду будь сказано вашему тщеславию и упорству, вам придется подчиниться неведению и вере. Сущность души человека и животных есть и останется всегда столь же неизвестной, как и сущность материи и тел. Более того, душу, освобожденную при помощи абстракции от тела, столь же невозможно себе представить, как и материю, не имеющую никакой формы. Душа и тело были созданы одновременно, словно одним взмахом кисти. [...] Тот, кто хочет познать свойства души, должен сперва открыть свойства, явно обнаруживающиеся в телах, активным началом которых является душа.

Такого рода рассуждение логически приводит к мысли, что нет более надежных руководителей, чем наши чувства. Они являются нашими философами. Сколько бы плохого о них ни говорили, одни только они могут просветить разум в поисках истины; именно к ним приходится всегда восходить, если всерьез стремиться ее познать.

Итак, рассмотрим добросовестно и беспристрастно, что могут открыть нам наши чувства в отношении материи, сущности тел, в особенности организованных, но будем видеть только то, что есть в действительности, и не будем прибегать к вымыслам. [...]

Все философы, внимательно изучавшие природу материи, рассматриваемой, как таковая, независимо от всех форм, образующих тела, открыли в ней различные свойства, вытекающие из абсолютно неизвестной сущности. Таковы, во-первых, способность принимать различные формы, которые появляются в самой материи и благодаря которым материя может приобретать двигательную силу и способность чувствовать; во-вторых, существующую протяженность, принимаемую ими за атрибут, свойство, а не за сущность материи.

Впрочем, есть некоторые философы, и в их числе Декарт, которые хотели свести сущность материи к одной только протяженности, ограничивая все свойства материи свойствами протяженности. Но это понимание было отвергнуто всеми остальными современными философами, более внимательными ко всем свойствам этой субстанции, и способность материи приобретать двигательную силу, как и способность чувствовать, всегда считалась ими существенным ее свойством, как и протяженность. [...]

Хотя мы не имеем никакого представления о сущности материи, мы не можем отказать ей в признании свойств, открываемых нашими чувствами.

Открывая глаза, я вижу вокруг себя только материю или протяженность. Итак, протяженность — свойство, всегда принадлежащее всякой материи, могущее принадлежать только ей одной и, следовательно, присущее своему предмету.

Это свойство предполагает в субстанции тел три измерения: длину, ширину и высоту. [...]

То, что обыкновенно называют формой, заключается в различных состояниях или различных модификациях, видоизменениях, которым подвергается материя. Эти модификации получают бытие или свое существование от самой материи, подобно тому как оттиск печати получается от воска, который он видоизменяет. Они образуют все различные состояния этой субстанции: благодаря им она принимает различные формы тел и образует самые эти тела (стр. 45—49).

Если существует активное начало, оно должно иметь в неизвестной нам сущности материи иной источник, чем протяженность; это подтверждает то, что простая протяженность не дает полного представления о сущности или метафизической форме субстанции тел в силу того уже, что последняя исклю-

чает представление о какой бы то ни было активности материи. Поэтому если мы обнаружим это движущее начало, если мы докажем, что материя, не будучи, как это обыкновенно думают, столь безразлична по отношению к движению и покою, должна считаться в такой же мере активной, как и пассивной, субстанцией, то какие доводы останутся у тех, кто видит ее сущность в протяженности? (стр. 51).

Декарт, этот гений, прокладывавший новые пути, в которых сам заблудился, утверждал вместе с некоторыми другими философами, что бог — единственная действительная причина движения и что он постоянно передает его всем телам. Но это мнение не более чем гипотеза, которую Декарт пытался приспособить к данным веры, а это значит говорить не на языке философии и обращаться не к философам, в особенности не к тем из них, которых можно убедить только силою очевидности. [...]

Можно было бы привести длинный ряд цитат из различных авторитетов и сослаться на знаменитых учителей и их учения. Но и без нагромождения цитат достаточно очевидно, что материя содержит в себе оживляющую ее движущую силу, которая является непосредственной причиной всех законов движения. [...]

Мы говорили о двух важнейших атрибутах материи, от которых зависит большинство ее свойств, а именно о протяженности и движущей силе. Нам остается теперь доказать существование третьего атрибута; я имею в виду способность чувствовать, которую философы всех веков признавали за этой субстанцией. Я говорю: все философы, хотя знаю о тщетных усилиях картезианцев опровергнуть это. Чтобы выйти из непреодолимых затруднений, они бросились в лабиринт, из которого думали найти выход посредством нелепой теории, что «животные — простые машины».

Это мнение настолько смехотворно, что философы всегда допускали его только как шутку или философское развлечение. [...] Опыт доказывает нам существование одинаковой способности чувствовать как у животных, так и у людей. В самом деле, не сомневаясь в том, что я чувствую, я не имею иных доказательств чувств других людей, кроме тех знаков, которые они мне подают. Но условный язык — я имею в виду речь — вовсе не представляет собой наилучшего знака; существует другой знак, общий людям и животным, обнаруживающийся с наибольшей определенностью; я говорю о языке чувств, каким являются стоны, крики, ласки, бегство, вздохи, пение — одним словом, все выражения страдания, печали, отвращения, боязни, храбрости, покорности, гнева, удовольствия, радости, нежности и т. п. Этот энергичный язык обладает гораздо большею силой убедительности, чем все софизмы Декарта. [...]

Мы знаем в телах только материю и наблюдаем способность чувствовать только в этих телах. На каком же фундаменте может быть построено идеальное существо, отвергаемое всеми нашими знаниями?

Надо, однако, с такой же откровенностью признать, что нам не известно, обладает ли материя сама по себе непосредственной способностью чувствовать или же только способностью приобретать ее посредством модификаций или принимаемых ею форм, ибо несомненно, что эта способность обнаруживается только в организованных телах.

Итак, вот еще одна новая способность, находящаяся только в потенциальном состоянии в материи, как и все другие, о которых мы раньше упоминали. Так думали древние, философия которых, полная глубины и проницательности, заслуживает восстановления на обломках современной философии (стр. 53—55).

ГЕЛЬВЕЦИЙ

Клод-Адриан Гельвеций (1715—1771) — французский философ-материалист, один из основных представителей Просвещения во Франции. Родился в семье придворного врача в Париже. Занимал должность генерального откупщика. Посвятив себя в дальнейшем научной деятельности, Гельвеций входил в кружок Дидро и Гольбаха. В 1758 г. опубликовал книгу «Об уме», вызвавшую яростные нападки реакционных клерикальных кругов. Книга была запрещена властями и даже сожжена. Основные идеи ее Гельвеций развил в книге «О человеке, его умственных способностях и его воспитании», опубликованной уже после его смерти (1773). В настоящем томе публикуются отрывки по его русским изданиям: «Об уме» (М., 1938) и «О человеке, его умственных способностях и его воспитании» (М., 1938). Подбор В. Н. Кузнецова.

ОБ УМЕ

[...] Ум рассматривается или как результат способности мыслить (и в этом смысле ум есть лишь совокупность мыслей человека), или он понимается как самая способность мыслить.

Чтобы понять, что́ такое ум в этом последнем значении, надо выяснить причины образования наших идей.

В нас есть две способности, или, если осмелюсь так выразиться, две пассивные силы, существование которых всеми отчетливо сознается.

Одна — способность получать различные впечатления, производимые на нас внешними предметами; она называется *физической чувствительностью.*

Другая — способность сохранять впечатление, произведенное на нас внешними предметами. Она называется памятью, которая есть не что иное, как длящееся, но ослабленное ощущение.



Эти способности, в которых я вижу причины образования наших мыслей и которые свойственны не только нам, но и животным, возбуждали бы в нас, однако, лишь ничтожное число идей, если бы они не были в нас связаны с известной внешней организацией.

Если бы природа создала на конце нашей руки не кисть с гибкими пальцами, а лошадиное копыто, тогда, без сомнения, люди не знали бы ни ремесел, ни жилищ, не умели бы защищаться от животных и, озабоченные исключительно добыванием пищи и стремлением избежать диких зверей, все еще бродили бы в лесах пугливыми стадами.

При этом предположении во всяком случае очевидно, что ни в одном обществе цивилизация (la police) не поднялась бы на такую ступень совершенства, какой она достигла теперь. Если бы вычеркнуть из языка любого народа слова: *лук, стрелы, сети* и пр. — все, что предполагает употребление рук, то он оказался бы в умственном развитии ниже некоторых диких народов, не имеющих двухсот идей и двухсот слов для выражения этих идей, и его язык, подобно языку животных, соответственно был бы сведен к пяти-шести звукам или крикам. Отсюда я заключаю, что без определенной внешней организации чувствительность и память были бы в нас бесплодными способностями (стр. 3—4).

[...] Источником всех заблуждений ума являются или страсти, или незнание некоторых фактов либо истинного значения некоторых слов. Заблуждение, следовательно, не есть непременное свойство человеческого ума. Наши ложные суждения являются следствием случайных причин, не предполагающих в нас существования способности суждения, отличной от способно-

сти ощущения; таким образом, заблуждение есть лишь случайность, отсюда следует, что все люди одарены в сущности правильным умом.

Признав эти положения верными, я могу теперь повторить беспрепятственно, что *судить,* как я уже доказал, есть в сущности лишь *ощущать.*

Общее заключение этого рассуждения сводится к тому, что ум может быть рассматриваем или как способность, производящая наши мысли, и в этом смысле ум есть лишь чувствительность и память; или ум может быть признан лишь следствием самих этих способностей, и в этом последнем значении он есть лишь совокупность мыслей и может подразделяться в каждом человеке на столько частей, сколько у человека идей (стр. 27).

Отдельный человек судит о вещах и о лицах по приятным или неприятным впечатлениям, которые он получил от них. Общество есть лишь собрание отдельных лиц и, следовательно, в своих суждениях может руководствоваться только своим интересом.

Эта точка зрения, с которой я исследую ум, есть, я думаю, единственная, с которой его следует рассматривать. Это единственный способ оценить достоинство каждой идеи, установить с точностью неопределенность наших суждений относительно этого и открыть, наконец, причину удивительного разнообразия взглядов людей по вопросу об уме — разнообразия, исключительно зависящего из различия страстей, идей, предрассудков, чувств, а следовательно, и интересов.

Было бы в самом деле странно, если бы общий интерес, оценивший различные поступки людей и давший им название добродетельных, порочных или дозволенных в зависимости от того, полезны, вредны или же безразличны они для общества, — было бы странно, если бы этот самый интерес не явился критерием уважения или презрения, связанных с идеями людей.

Идеи, как и поступки, можно распределить по трем различным группам.

Идеи полезные: я беру это выражение в самом широком смысле и подразумеваю под этим словом всякую идею, способную поучить или позабавить.

Идеи вредные: те, которые производят на нас обратное действие.

Идеи безразличные: именно все те, которые, будучи недостаточно приятными сами по себе или став привычными, не производят на нас никакого впечатления. Существование таких идей кратковременно, и они, так сказать, лишь на мгновение могут быть названы безразличными; их длительность или следование одна за другой, делающее их скучными, заставляет переносить их в группу идей вредных.

Чтобы дать понять, насколько этот способ рассматривать ум плодотворен, я буду применять установленные мною принципы последовательно к поступкам и идеям людей и докажу, что везде, во все времена — как в вопросах нравственности, так и в вопросах ума — суждения отдельных лиц были продиктованы личным интересом, а суждения целых народов — общим интересом и что таким образом всегда как у общества, так и у отдельных лиц источником похвалы является любовь или благодарность, источником презрения — ненависть или месть (стр. 30—31).

Если до сих пор этика мало способствовала счастью человечества, то не потому, чтобы многие моралисты не соединяли с удачными выражениями, изяществом и ясностью изложения также и глубину ума и возвышенность души, но потому, что, как ни были талантливы эти моралисты, они, надо сознаться, недостаточно часто рассматривали различные пороки народов как необходимые следствия различных форм их правления, а этика может стать действительно полезной людям только тогда, когда она будет рассмотрена с этой точки зрения. Какой результат имели до сих пор самые прекрасные предписания этики? Они исправили нескольких отдельных лиц от недостатков, в которых они, может быть, себя упрекали, но в нравах наций они не произвели никакого изменения. Какая тому причина? Та, что пороки народа всегда скрыты, если смею так выразиться, в основе его законов: там надо искать корень его пороков и вырвать его. Кто не имеет ни достаточно ума, ни достаточно мужества для этого предприятия, тот не принесет в этом отношении почти никакой поль-

зы миру. Стремиться уничтожить пороки, связанные с законами народа, не произведя никаких изменений в этих законах, — значит браться за невозможное дело, значит отвергать следствия, правильно вытекающие из допущенных принципов (стр. 91).

Из сказанного следует, что только тогда можно надеяться изменить взгляды народа, когда будет изменено его законодательство, и что реформу нравов следует начать с реформы законов; при существующей форме правления громкие слова, громящие полезный порок, были бы вредны для государства, если бы они не были тщетны; но таковыми они останутся всегда, ибо народная масса двигается только силой закона. К тому же позволю себе заметить мимоходом: очень немногие моралисты умеют пользоваться нашими страстями, вооружая их друг против друга и тем заставляя нас согласиться с их взглядами; большая же часть их советов слишком оскорбительна. А они должны были бы понять, что оскорбления не могут успешно бороться с чувствами; что только страсть может победить страсть. [...]

Заменяя таким образом брань указаниями на собственный интерес, моралисты могли бы заставить принять свои правила. Я не буду дольше останавливаться на этом вопросе; возвращаясь к своему предмету, я утверждаю, что все люди стремятся только к счастью, что невозможно отклонить их от этого стремления, что было бы бесполезно пытаться это сделать и было бы опасно достигнуть этого и что, следовательно, сделать их добродетельными можно, только объединяя личную выгоду с общей. Установив этот принцип, мы ясно видим, что этика есть пустая наука, если она не сливается с политикой и законодательством; из этого я заключаю, что, для того чтобы быть полезными для мира, философы должны рассматривать предметы с той точки зрения, с которой на них смотрят законодатели. И, не будучи вооружены той же властью, они должны быть воодушевлены тем же духом. Дело моралиста — указать законы, исполнение которых обеспечивает законодатель, налагая на них печать своей власти (стр. 93—94).

[...] Видя огромное умственное неравенство людей, приходится прежде всего признать, что умы столь же различны, как и тела, из которых одни слабые и нежные, другие сильные и крепкие. Что же, спросят, вызывает в этом отношении различия при единообразном способе действия природы?

Но это рассуждение основывается только на аналогии. Оно походит на рассуждение тех астрономов, которые сделали бы вывод, что Луна обитаема потому, что она состоит из того же материала, что и Земля. Однако, как ни слабо само по себе это рассуждение, оно должно казаться весьма доказательным; ибо чем же иначе, скажут, объяснить огромное умственное неравенство людей, получивших, по-видимому, одинаковое воспитание?

Чтобы ответить на это соображение, следует прежде всего рассмотреть, могут ли различные люди получить в строгом смысле слова одинаковое воспитание, а для этого надо определить смысл, связываемый со словом *воспитание*.

Если под *воспитанием* подразумевать только то, которое получается в одном и том же месте от одних и тех же учителей, то в этом смысле бесчисленное множество людей получают одинаковое воспитание. Но если придать этому слову истинное и более обширное значение и если под ним подразумевать вообще все, что служит для его наставления, то я утверждаю, что никто не получает одинакового воспитания, ибо наставниками каждого являются, если смею так выразиться, и форма правления, при которой он живет, и его друзья, и его любовницы, и окружающие его люди, и прочитанные им книги, и, наконец, случай, т. е. бесконечное множество событий, причину и сцепление которых мы не можем указать вследствие незнания их. А случай гораздо больше участвует в нашем воспитании, чем обыкновенно думают. Именно случай ставит перед нашими глазами известные предметы, следовательно, вызывает у нас особенно удачные идеи и приводит нас иногда к великим открытиям (стр. 145—146).

Является ли большее или меньшее совершенство органов чувств, которое необходимо обнимает и совер-

шенство внутренней организации, — ибо о тонкости чувств я могу судить только по результатам, — причиной неравенства умственных способностей людей?

Чтобы правильно судить об этом вопросе, мы должны исследовать, придает ли уму бóльшая или меньшая тонкость чувств бóльшую обширность или бóльшую правильность суждений, которая, взятая в истинном значении, заключает в себе все качества ума.

Бóльшая или меньшая тонкость чувств нисколько не влияет на правильность суждений ума, раз люди всегда воспринимают одинаковые отношения между предметами, какие бы ощущения от этих предметов они ни получали. Чтобы доказать, что это так, я выберу для примера чувство зрения, так как ему мы обязаны наибольшим числом наших представлений, и я утверждаю, что если для различных глаз одни и те же предметы кажутся более или менее большими или маленькими, блестящими или темными, если туаз в глазах одного человека меньше, снег менее бел и эбеновое дерево менее черно, чем в глазах другого, то тем не менее эти два человека будут всегда замечать одинаковые отношения между всеми предметами; так, в их глазах туаз всегда будет больше фута, снег белее всех других тел, эбеновое дерево чернее всех других деревьев.

А так как правильность суждений ума заключается в ясном представлении об истинных отношениях между предметами и так как, применив сказанное мною о зрении к другим чувствам, мы придем к тому же результату, то из этого я заключаю, что большее или меньшее совершенство организации, как внешней, так и внутренней, нисколько не влияет на правильность наших суждений. [...]

У людей, которых я называю нормально организованными, умственное превосходство не связано с бóльшим или меньшим превосходством чувств, как внешних, так и внутренних, и [...] большое неравенство в умственных способностях необходимо зависит от иной причины. [...]

Заключение, к которому мы пришли в последней главе, без сомнения, побудит нас искать причину

неравенства умственных способностей людей в неравной обширности их памяти. Память есть кладовая, в которой складываются ощущения, факты и идеи, различные сочетания которых образуют то, что мы называем *умом*.

Следовательно, ощущения, факты и идеи надо рассматривать как первичную материю ума. А чем обширнее кладовая памяти, тем больше в ней содержится этой первичной материи и, скажут, тем больше у человека умственных способностей (стр. 148—150).

Люди, в среднем нормально организованные, одарены памятью в степени достаточной, чтобы подняться до самых высоких идей. Действительно, всякий человек в этом отношении достаточно наделен природой, если его память способна удержать столько фактов и идей, что, сравнивая их между собой, он может всегда заметить новые отношения, постоянно увеличивать число своих идей и, следовательно, непрестанно расширять свой ум. Но если, как доказывает математика, тридцать или сорок предметов могут быть сравниваемы столькими различными способами, что никто в продолжение очень длинной жизни не в состоянии заметить все их отношения и вывести из них все возможные идеи, и если между нормально организованными людьми нет ни одного, память которого могла бы удержать не только все слова одного языка, но еще множество дат, фактов, имен, мест и лиц и, наконец, значительно больше шести или семи тысяч предметов, то отсюда я смело заключаю, что всякий нормально организованный человек одарен памятью значительно большею, чем та, которая ему нужна для увеличения числа своих идей; что более обширная память не вызвала бы более обширного ума и что не только неравенство памяти не является причиной неравенства ума, но что это последнее неравенство есть исключительно результат большего или меньшего внимания, с которым человек наблюдает отношения между предметами, или же плохого выбора предметов, которыми он обременяет свою память (стр. 153—154).

Все люди, которых я называю нормально организованными, способны к вниманию, так как все научаются читать, знают свой язык и могут усвоить первые тео-

ремы Евклида. А всякий способный усвоить первые теоремы обладает физической способностью понять и все остальные; действительно, бóльшая или меньшая легкость, с которой схватываются математические истины, так же как и истины всякой другой науки, зависит от большего или меньшего числа ранее воспринятых основных положений, которые необходимо иметь в памяти, чтобы усвоить всю науку. [...]

Я уже легко открываю источник человеческих добродетелей; я вижу, что если бы люди не были чувствительны к физическим страданиям и наслаждениям, если бы в них не было желаний и страстей, если бы они были ко всему равнодушны, то они не знали бы личной выгоды, а без личной выгоды они не образовали бы обществ и не было бы между нами договоров; тогда не существовало бы и общего интереса и, следовательно, не было бы справедливых и несправедливых поступков; таким образом, физическая чувствительность и личный интерес являются источниками справедливости.

Эта истина, опирающаяся на юридическую аксиому «интерес есть мера человеческих поступков» и подтверждаемая сверх того тысячью фактов, доказывает, что мы, будучи добродетельными или преступными в зависимости от того, соответствуют или не соответствуют наши личные страсти и вкусы общему интересу, с такой необходимостью стремимся к нашему личному добру, что даже божественный законодатель счел нужным для побуждения людей к добродетельным поступкам обещать им вечное блаженство взамен временного счастья, которым им иногда приходится жертвовать (стр. 156—159).

[...] Следует различать два вида страстей.

Некоторыми мы обладаем от природы непосредственно; другими же мы обязаны существованию обществ. Чтобы решить, который из этих двух различных видов страстей произвел другой, перенесемся умственно в первые дни мира. Мы увидим, как природа посредством чувств голода, жажды, холода и жары предупреждает человека о его потребностях и связывает бесконечное множество удовольствий или страданий с удовлетворением или неудовлетворением этих потребностей;

мы увидим, что уже тогда человек был способен воспринимать впечатления удовольствия и страдания и родился, так сказать, с любовью к первому и ненавистью ко второму. Таким вышел человек из рук природы.

В этом состоянии зависть, гордость, скупость, честолюбие не существовали для человека, который был способен чувствовать только физические удовольствия и страдания и не знал искусственных радостей и огорчений, доставляемых нам упомянутыми страстями. Следовательно, эти страсти не вложены в нас непосредственно природой, однако существование их, зависящее от существования обществ, заставляет предполагать, что в нас находится скрытый зародыш этих страстей. Поэтому так как при рождении природа дает нам только потребности, то мы должны искать происхождения этих искусственных страстей в наших первых потребностях и желаниях, ибо эти страсти могут развиться только из способности ощущения (стр. 183—184).

[...] Люди желают быть достойными уважения только для того, чтобы быть уважаемыми, а быть уважаемыми они желают только для того, чтобы пользоваться удовольствиями, связанными с этим уважением; следовательно, жажда уважения есть только замаскированная жажда наслаждений. А существуют только два рода наслаждений: чувственные удовольствия и средства для приобретения этих удовольствий; эти средства мы помещаем в разряд удовольствий только потому, что надежда на удовольствие есть уже начало удовольствия, существующего, впрочем, только тогда, когда эта надежда может быть осуществлена. Следовательно, физическая чувствительность есть зародыш, оплодотворяющий гордость и все другие страсти, к которым я причисляю и дружбу, которая на первый взгляд кажется более независимой от чувственных удовольствий и поэтому заслуживает рассмотрения, чтобы на этом последнем примере подтвердить все сказанное мною о страстях (стр. 198).

[...] Наши страсти суть непосредственное следствие нашей физической чувствительности; все люди способны и восприимчивы к страстям, следовательно, все носят в себе плодотворный зародыш ума (стр. 209).

Если наслаждение есть единственный предмет желаний людей, то, чтобы внушить им любовь к добродетели, достаточно подражать природе; удовольствия указывают на ее требования, страдания — на ее запреты, и человек послушно ей повинуется. Неужели законодатель, вооруженный теми же средствами, не сумеет добиться того же эффекта? Если бы люди не обладали страстями, не было бы никакой возможности сделать их хорошими; но любовь к наслаждению, против которой так восставали люди, обладающие честностью скорее почтенной, чем просвещенной, является уздой, посредством которой можно направлять к общему благу страсти отдельных лиц. Отвращение большинства людей к добродетели не есть следствие порочности их натуры, а следствие несовершенства законодательства. Законы, если можно так выразиться, побуждают нас к порокам тем, что часто соединяют их с наслаждением; великое искусство законодателя и заключается в том, чтобы разъединить их так, чтобы выгода, извлекаемая злодеем из преступления, была совершенно несоразмерна тому страданию, которое ему за это грозит. Если среди богатых людей, которые в большинстве менее добродетельны, чем бедняки, мы реже встречаем воров и убийц, то потому, что выгода от воровства для богатого человека никогда не бывает соразмерна риску наказания. Не так дело обстоит с бедняком: так как для него эта несоразмерность гораздо меньше, то он находится, так сказать, в состоянии равновесия между пороком и добродетелью. Я совсем не желаю этим сказать, что людьми надо управлять с помощью железного прута. При совершенном законодательстве и среди добродетельного народа презрение, делающее человека совершенно одиноким у себя на родине и лишающее его всякого утешения, есть достаточная причина, чтобы образовать добродетельные души. Всякий иной способ наказания делает людей робкими, трусливыми и тупыми. Добродетель, порождаемая страхом пытки, мстит за свое происхождение; эта добродетель труслива и непросвещенна, или, вернее, страх глушит пороки, но не родит добродетель. Истинная добродетель вытекает из желания заслужить уважение и славу и из страха

перед презрением, которое ужаснее смерти (стр. 214—215).

В государствах, где власть карать и награждать принадлежит только закону, где повинуются только ему, добродетельный человек, всегда чувствующий себя под его защитой, усваивает ту смелость и твердость души, которая неизбежно ослабевает в странах деспотических, где жизнь, имущество и свобода зависят от прихоти и произвола одного человека. В этих странах быть добродетельными так же безумно, как было не быть им на Крите или в Лакедемонии, и мы не находим там никого, кто бы восставал против несправедливости, вместо того чтобы поощрять ее (стр. 224).

[...] Народы, стонущие под игом неограниченной власти, могут иметь лишь кратковременные успехи, только вспышки славы; рано или поздно они подпадут под власть народа свободного и предприимчивого. Но если даже предположить, что они будут избавлены от этой опасности в силу исключительных обстоятельств и положения, то достаточно уже плохого управления, для того чтобы их разрушить, обезлюдить и превратить в пустыню. Летаргическая вялость, постепенно охватывающая все члены такого народа, приводит к этому результату. Деспотизму свойственно заглушать страсти; а лишь только души, лишившись страстей, перестанут быть деятельными и как только граждане отупеют, так сказать, от *опиума* роскоши, праздности и изнеженности, как государство начинает хиреть: его кажущееся спокойствие есть в глазах просвещенного человека лишь изнеможение, предшествующее смерти. В государстве страсти необходимы; они составляют его жизнь и душу. И народ-победитель есть в сущности народ с более сильными страстями.

Умеренное волнение страстей благодетельно для государств; в этом отношении их можно сравнить с морями, чьи стоячие воды, загнивая, испускали бы гибельные для мира пары, если бы буря не очищала их (стр. 231).

[...] Страсти могут достигать в нас, если можно так выразиться, степени чуда. Эта истина доказана и отчаянной храбростью измаелитов, и размышлениями

гимнософистов, искус которых заканчивался лишь после тридцатисемилетнего уединения, изучения и молчания, и варварскими продолжительными истязаниями факиров, и мстительной яростью японцев, и дуэлями европейцев, и, наконец, стойкостью гладиаторов [...].

Словом, все люди, как я желал доказать, способны к степени страсти более чем достаточной для преодоления лени и для создания в себе той непрерывности внимания, с которой связано умственное превосходство.

Наблюдаемое в людях значительное умственное неравенство зависит исключительно от различия в их воспитании и от скрытого от нас и многообразного сплетения обстоятельств, в которых они находятся.

Действительно, если все умственные операции сводятся к тому, чтобы сознавать, вспоминать и наблюдать соотношения различных предметов между собой или между ними и нами, то очевидно, что так как все люди одарены остротой восприятия, памятью и, наконец, способностью внимания, необходимой для того, чтобы подниматься к самым высоким идеям, то среди лиц, в среднем нормально организованных, нет ни одного, который не смог бы прославить себя великими талантами (стр. 246—247).

[...] По-видимому, только причинам духовного порядка можно приписать превосходство некоторых народов над другими в области наук и искусств; и можно заключить, что нет народов, особенно одаренных добродетелью, умом и мужеством. Природа в этом отношении делила поровну свои дары. Действительно, если бы бóльшая или меньшая сила ума зависела от различия температуры в разных странах, то, принимая во внимание древность мира, должна была бы найтись народность, которая, будучи поставлена в наиболее благоприятные условия, достигла бы путем постоянных успехов бóльшего превосходства над другими народами. Но уважение, которое поочередно воздавалось за их ум разным народам, и презрение, которому они, один за другим, подвергались, показывают, как ничтожно влияние климата на ум. Я прибавлю даже, что если бы место рождения определяло силу нашего ума, то причины духовного порядка не могли бы дать нам

столь простого и естественного объяснения явлений, зависящих от физических причин. Относительно этого я замечу, что так как до сих пор не было ни одного народа, которому бы климатические особенности его страны и вытекающие отсюда небольшие различия в организации давали постоянное преимущество над другими народами, то мы вправе думать, что возможные небольшие различия в организации отдельных лиц, образующих какой-нибудь народ, не имеют заметного влияния на их ум (стр. 263).

Словом, умственное неравенство людей зависит и от формы правления в их стране, и от более или менее счастливой эпохи, в которую они родились, и от полученного ими воспитания, и от большего или меньшего желания выдвинуться, и, наконец, от степени высоты и плодотворности тех идей, которые они сделали предметом своего изучения (стр. 265).

[...] Вся задача совершенного воспитания сводится, во-первых, к тому, чтобы установить, какие идеи и предметы следует вкладывать в память молодых людей в зависимости от различных положений, в которое ставит их судьба, и во-вторых, определить наиболее верные средства, чтобы зажечь в них стремление к славе и к общественному уважению.

Когда обе эти задачи будут разрешены, тогда великие люди, бывшие до сих пор результатом слепого стечения обстоятельств, станут результатом деятельности законодателя; тогда, оставив меньше места случаю, совершенное воспитание сумеет бесконечно увеличить в больших государствах число талантливых добродетельных людей (стр. 362).

О ЧЕЛОВЕКЕ, ЕГО УМСТВЕННЫХ СПОСОБНОСТЯХ И ЕГО ВОСПИТАНИИ

[...] К чему сводится наука о воспитании? К науке о средствах понудить людей приобрести добродетели и таланты, которые желательны в них. Есть ли что-нибудь невозможное для воспитания? Нет (стр. 447).

До какой бы степени совершенства не довели воспитание, не следует, однако, думать, будто можно сде-

лать гениальных людей из всех людей, способных получить это воспитание. С помощью воспитания можно вызвать соревнование между гражданами, приучить их к вниманию, раскрыть их сердце для гуманности, а их ум для истины и сделать, наконец, из всех граждан если не гениальных людей, то по крайней мере здравомыслящих и чувствующих людей. Как я докажу это в дальнейшем ходе изложения, это все, чего может добиться усовершенствованная наука воспитания (стр. 38—39).

Вся моя жизнь есть, собственно говоря, лишь одно длинное воспитание (стр. 10).

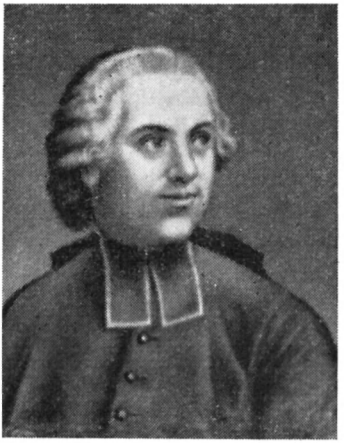
[...] Большей частью своего образования мы обязаны случаю, т. е. тому, чему не учат наставники. Ребенок, знания которого ограничивались бы истинами, которые он узнал от своей гувернантки или от своего воспитателя, и фактами, содержащимися в немногих книгах, которые прочитывают в школе, был бы, несомненно, самым глупым ребенком в мире (стр. 14).

Гений, по-нашему, может быть лишь продуктом усиленного внимания, сконцентрированного на какомнибудь искусстве или какой-нибудь науке. [...] Если люди рождаются без идей, то они рождаются также без призваний. Последние можно считать приобретенными, которым мы обязаны положению, в котором мы находимся. Гений есть отдаленный продукт событий или случайностей (стр. 19).

Я предупреждаю читателя, что под словом «случай» я понимаю неизвестное нам сцепление причин, способных вызвать то или иное действие, и что я никогда не употребляю этого слова в ином значении (стр. 21).

КОНДИЛЬЯК

Этьен-Бонно Кондильяк (1715—1780) — французский философ-просветитель, историк и экономист. Сотрудничал в «Энциклопедии», руководимой Дидро, и был близок к его кружку. Автор «Трактата о системах» (1749), в котором подверг критике ряд положений метафизики Декарта, Мальбранша, Спиновы и Лейбница с позиций эмпиризма. Главное философское произведение Кондильяка — «Трактат об ощущениях» (1754), в котором автор стремится пойти далее Локка по пути сенсуалистического



истолкования знания. Отрывки из этого произведения публикуются ниже по изданию: Э. Б. Кондильяк. Трактат об ощущениях. М., 1935.

ТРАКТАТ ОБ ОЩУЩЕНИЯХ

ВАЖНОЕ ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ ЧИТАТЕЛЮ

[...] Я предупреждаю читателя, что очень важно поставить себя в точности на место статуи, которую мы собираемся наблюдать. Надо начать существовать вместе с ней, обладать только одним органом чувств, когда у нее будет только один такой орган; приобретать лишь те идеи, которые она приобретает; усваивать лишь те привычки, которые она усваивает, — одним словом, надо быть лишь тем, что она есть. Она сумеет судить о вещах, подобно нам, лишь тогда, когда она будет обладать всеми нашими органами чувств и всем нашим опытом, а мы сумеем судить, подобно ей, лишь тогда, когда мы предположим себя лишенными всего того, чего ей не хватает. Я полагаю, что читатели, которые поставят себя в точности на ее место, без труда поймут предлагаемый труд; другие же читатели выдвинут против меня бесчисленные возражения (стр. 41).

Главная задача предлагаемого труда — показать, каким образом все наши знания и все наши способности происходят из чувств или, выражаясь точнее, из ощущений, ибо по сути дела чувства являются лишь поводом. Чувствуют не они, чувствует только душа по поводу органов, извлекая из модифицирующих ее ощущений все свои познания и все свои способности.

Это исследование может оказать неизмеримую пользу искусству рассуждения; оно одно может довести его до его первых начал. Действительно, мы сумеем от-

крыть надежный способ руководить постоянно нашими мыслями лишь тогда, когда мы узнаем, каким образом они возникли. Чего ожидать от философов, вечно апеллирующих к какому-то инстинкту, которого они не в состоянии определить? Неужели можно надеяться уничтожить источник наших заблуждений, предоставляя нашей душе действовать столь таинственным образом? Нет, мы должны начать наблюдать себя с первых испытываемых нами ощущений, мы должны вскрыть причину наших первых операций, добраться до источника наших идей, показать их происхождение, проследить за ними до границ, поставленных нам природой; одним словом, мы должны, как выражается Бэкон, возродить весь человеческий разум.

Но, могут возразить нам, все уже сказано, когда вслед за Аристотелем повторяют, что наши знания происходят из чувств. [...]

Уже давно было сказано, что все наши знания происходят из чувств. Однако перипатетики еще так плохо понимали эту истину, что, несмотря на всю талантливость некоторых из них, они никогда не сумели развить ее, и по истечении ряда веков ее пришлось заново открыть [...].

Непосредственно за Аристотелем, минуя прочих философов, писавших по тому же самому вопросу, мы имеем Локка. Этот английский мыслитель, несомненно, пролил на него много света, но он все же не выяснил его до конца. Мы увидим, что от его внимания ускользнуло большинство суждений, примешивающихся ко всем нашим ощущениям; что он не понял, насколько нам необходимо научиться осязать, видеть, слышать и т. д., что все способности души он принял за врожденные качества, не подозревая, что они могут происходить просто из ощущения [...].

«Трактат об ощущениях» — единственное сочинение, в котором у человека отняли все его привычки. В нем показывается на основании наблюдения ощущения в его возникновении, как мы научаемся пользоваться нашими способностями; те, кто хорошо поймет нашу теорию ощущений, должны будут признать, что нет больше необходимости обращаться к туманным

словам об инстинкте, машинальном движении и подобным выражениям; во всяком случае, если ими станут пользоваться, то смогут составить себе о них точное представление [...].

Отсутствие какого-нибудь предмета, который мы считаем необходимым для нашего счастья, вызывает в нас то неприятное состояние, то беспокойство, которое мы называем *потребностью* и из которого происходят желания. Потребности эти повторяются в зависимости от обстоятельств, часто даже образуются новые потребности, и это способствует развитию наших знаний и наших способностей.

[...] Это беспокойство есть тот первый принцип, который порождает в нас привычки осязать, видеть, слышать, обонять, вкушать, сравнивать, судить, размышлять, желать, любить, ненавидеть, бояться, надеяться [...], одним словом, благодаря ему возникают все душевные и телесные привычки. [...]

Чтобы понять ход развития всех наших знаний и всех наших способностей, важно было вскрыть то, чем мы обязаны каждому чувству в отдельности, и проделать таким образом работу, которая до сих пор еще не была сделана. Так возникли четыре части *«Трактата об ощущениях»*.

В первой части исследуются те чувства, которые сами по себе не могут судить о внешних предметах.

Во второй части исследуется чувство осязания, т. е. то единственное чувство, которое способно само по себе судить о внешних предметах.

В третьей части исследуется, каким образом чувство осязания научает другие чувства судить о внешних предметах.

В четвертой части рассматриваются потребности, идеи и деятельность изолированного человека, пользующегося всеми своими чувствами.

Мы видим, таким образом, что задача предлагаемого труда — показать, каковы идеи, которыми мы обязаны каждому нашему чувству, и каким образом чувства эти, вместе взятые, дают нам все знания, необходимые для нашего самосохранения. [...]

Резюме первой части

Локк различает два источника наших идей: чувства и рефлексию. Правильнее было бы принять только один источник их как потому, что рефлексия является по своему происхождению просто тем же ощущением, так и потому, что она является не столько источником идей, сколько каналом, по которому они вытекают из чувств.

Как ни мелкой кажется эта ошибка, она вносит значительную неясность в его систему, ибо она мешает ему развить принципы ее. Поэтому названный философ ограничивается указанием, что душа воспринимает, мыслит, сомневается, верит, рассуждает, познает, желает, размышляет; что мы убеждены в существовании этих операций, ибо мы их находим в себе самих, и что они содействуют развитию наших знаний. Но он не счел необходимым вскрыть принципы и происхождение их, он не подозревал, что они, может быть, являются лишь приобретенными привычками. По-видимому, он считал их чем-то врожденным человеку, утверждая только, что они совершенствуются благодаря упражнению (стр. 42—47).

Резюме второй части

С одной стороны, все наши знания вытекают из чувств, а с другой — наши ощущения представляют лишь наши модификации. Каким же образом можем мы видеть предметы вне нас? Действительно, мы, по-видимому, должны были бы видеть лишь нашу различным образом модифицируемую душу (стр. 55).

Резюме третьей части

[...] В настоящее время все признают, что цвета представляют лишь модификации нашей души. [...]

Осязания — вот учитель всех этих чувств. Едва только предметы начинают принимать под действием руки известные формы, известную величину, как

обонянпе, слух, зрение и вкус начинают взапуски проецировать свои ощущения на них, и модификации души становятся качествами всего того, что существует вне ее (стр. 57—58).

Резюме четвертой части

[...] Здесь показывается, как человек, бывший первоначально лишь ощущающим животным [...], становится размышляющим животным, которое само способно заботиться о своем самосохранении. [...]

Слово *идея* выражает некоторую вещь, которую никто, осмеливаюсь это сказать, еще не объяснил толком. Вот почему продолжают спорить по вопросу о происхождении идей.

Какое-нибудь ощущение не есть еще идея, пока его рассматривают лишь как переживание, ограничивающееся модификацией души. [...]

Наличные ощущения слуха, вкуса, зрения и обоняния остаются лишь ощущениями, пока соответствующие органы чувств не получили еще уроков от осязания, ибо в этом случае душа может принимать их лишь за модификации самой себя. Но если эти ощущения существуют только в памяти, вспоминающей их, то они становятся идеями. В этом случае не говорят: *я имею ощущение того, чем я был,* а говорят: *я имею воспоминание или идею этого.*

Только ощущение твердости, как наличное, так и прошлое, является само по себе одновременно ощущением и идеей. Оно — ощущение по своему отношению к модифицируемой им душе; оно — идея по своему отношению к чему-то внешнему.

Это ощущение вскоре заставляет нас считать находящимися вне нас все модификации, испытываемые душой благодаря осязанию. Вот почему каждое ощущение осязания оказывается представителем предмета, который схватывает рука.

Осязание, привыкнув относить свои ощущения вовне, сообщает ту же самую привычку другим чувствам. Все наши ощущения начинают казаться нам качеством окружающих нас предметов; следовательно, они их представляют, они становятся идеями.

Но очевидно, идеи эти не дают нам познания того, что суть вещи сами по себе; они только описывают их при помощи их отношений к нам, и одно это доказывает, насколько тщетны старания философов, воображающих, будто они способны проникнуть в природу вещей.

Наши ощущения соединяются между собой вне нас, образуя столько совокупностей, сколько мы различаем чувственных предметов. Это дает начало двум видам идей: простым идеям и сложным идеям.

Каждое ощущение, взятое в отдельности, можно рассматривать как простую идею, сложная же идея образуется из нескольких ощущений, которые мы объединяем вне себя. Так, например, белизна этой бумаги есть простая идея, а совокупность нескольких таких ощущений, как твердость, форма, белизна и т. д., есть сложная идея. [...]

Таким образом, если спросить, что такое тело, то на это надо ответить следующим образом: *это та совокупность качеств, которые вы осязаете, видите и т. д., когда предмет имеется налицо; а когда предмет отсутствует, то это воспоминание о тех качествах, которые вы осязали, видели и т. д.*

Идеи можно классифицировать еще и иным способом: одни идеи я называю чувственными, другие — интеллектуальными. Чувственные идеи представляют нам вещи, действующие на наши чувства в данный момент; интеллектуальные идеи представляют нам предметы, исчезнувшие после того, как они произвели свое впечатление. Эти идеи отличаются друг от друга так, как воспоминание отличается от ощущения.

Чем обширнее наша память, тем мы способнее приобретать интеллектуальные идеи. Эти идеи составляют фонд наших познаний, подобно тому как чувственные идеи представляют источник их.

Этот фонд становится предметом наших размышлений. По временам мы можем заниматься только им, не пользуясь вовсе нашими чувствами. Вот почему начинает казаться, будто этот фонд всегда существовал, будто он предшествовал всем решительно ощущениям, и вот почему мы оказываемся бессильными перед

вопросом о его происхождении. Здесь берет начало ошибочная теория о врожденных идеях.

Если мы хорошо освоились с интеллектуальными идеями, то они появляются в нашей душе почти всякий раз, когда мы этого хотим. Благодаря им мы оказываемся в состоянии правильнее судить о встречающихся нам предметах. Мы непрерывно сравниваем их с чувственными идеями, и благодаря им мы открываем отношения, представляющие новые интеллектуальные идеи, которые обогащают фонд наших познаний.

Рассматривая отношения сходства, мы относим к одному и тому же классу все особи, у которых мы замечаем одни и те же качества; рассматривая отношения различия, мы увеличиваем число классов, мы подчиняем их друг другу или отличаем друг от друга во всех отношениях. Это дает начало видам, родам, абстрактным и общим идеям.

Но у нас нет такой общей идеи, которая не была бы раньше частной идеей. Какой-нибудь первый предмет, который мы случайно заметили, становится образцом, к которому мы относим все, что похоже на него; и идея эта, бывшая первоначально частной идеей, становится тем более общей, чем менее развита наша способность различения. Таким образом мы переходим сразу от частных идей к очень общим идеям, и мы спускаемся к подчиненным идеям лишь в той мере, в какой мы учитываем различия вещей.

Все эти идеи образуют одну цепь. Чувственные идеи связываются с понятием протяженности, и таким образом все тела начинают казаться нам лишь различным образом модифицированной протяженностью. Интеллектуальные идеи связываются с чувственными, в которых они берут свое начало, и поэтому они часто всплывают в душе по поводу самого легкого впечатления, испытываемого чувствами. Потребность, породившая их в нас, является принципом их повторных появлений; и если они непрерывно проходят перед нашим духом, то потому, что наши потребности непрерывно повторяются и сменяют друг друга.

Такова в общем система наших идей. Чтобы придать ей эту простоту и эту ясность, пришлось проана-

лизировать операции органов чувств. Философы не сделали этого анализа, и вот почему они плохо рассуждали в этом вопросе (стр. 61—65).

ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ

О ПОТРЕБНОСТЯХ, ЛОВКОСТИ И ИДЕЯХ ИЗОЛИРОВАННОГО ЧЕЛОВЕКА, ПОЛЬЗУЮЩЕГОСЯ ВСЕМИ СВОИМИ ЧУВСТВАМИ

ГЛАВА VIII

О ЧЕЛОВЕКЕ, КОТОРЫЙ ВСПОМНИЛ БЫ, ЧТО ОН СТАЛ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНО ПОЛЬЗОВАТЬСЯ СВОИМИ ЧУВСТВАМИ

Если предположить, что наша статуя помнит, в каком порядке она стала пользоваться своими чувствами, то достаточно было бы заставить ее поразмыслить над самой собою, чтобы выяснить доказанные нами главные истины.

Что я такое, сказала бы она, и чем я была? Что такое эти звуки, запахи, вкусы, цвета, которые я принимала последовательно за свои собственные модификации и которые, как это кажется мне теперь, переходят от меня к предметам? Что такое это протяжение, которое я открываю в себе и далее себя без всяких границ? Неужели все это различные способы ощущать себя? До того, как я получила зрение, я не знала небесного пространства; до того, как я научилась пользоваться своими членами, я не знала, что вне меня существует нечто. Мало того, я не знала, что я протяженна; я была лишь точкой, когда я сводилась к какому-то однообразному ощущению. Что же представляет собой этот последовательный ряд ощущений, сделавший меня тем, что я есть, и создавший, может быть, то, чем является по отношению ко мне все окружающее меня?

Я ощущаю лишь себя, и именно то, что я ощущаю в себе, я вижу вовне или, правильнее, я не вижу вовне, но я составила себе привычку из некоторых суждений, переносящих мои ощущения туда, где они вовсе не находятся.

В первый момент своего существования я не знала вовсе того, что происходит во мне, я не разбирала еще здесь ничего, я не имела никакого самосознания; я существовала, но без всяких желаний, не испытывая никакого страха; я едва наслаждалась собой, и если бы я продолжала существовать таким образом, то я никогда бы не предположила, что мое существование может занимать два мгновения.

Но вот я испытываю последовательно несколько ощущений. Они занимают мою способность ощущения в соответствии с интенсивностью сопровождающих их удовольствий или страданий. Благодаря этому они сохраняются в моей памяти, когда они уже не ощущаются моим органом. Так как мое внимание разделяется между ними, то я начинаю их сравнивать, я сужу об их отношениях, я составляю себе абстрактные идеи, я узнаю общие истины.

Тогда вся та активность, на которую я способна, устремляется на особенно понравившиеся мне модификации; я испытываю потребности, я образую желания, я люблю, я ненавижу, я надеюсь, я боюсь, я имею страсти, и моя послушная память обнаруживает иногда такую яркость, что я воображаю себе, будто испытываю ощущения, которые в действительности я только вспоминаю.

Удивленная тем, что происходит во мне, я начинаю наблюдать себя еще более внимательным образом. Каждое мгновение я чувствую, что я уже не то, чем я была. Мне кажется, что я перестаю быть собою, чтобы стать каким-то другим *я*. Наслаждаться и страдать — вот к чему сводится по очереди мое существование; и на основании последовательной смены моих модификаций я замечаю, что длюсь. Таким образом, для этого нужно было, чтобы мое *я* изменялось каждое мгновение с риском превратиться в другое *я*, в котором мне больно очутиться.

Чем более я сравниваю свои модификации, тем более я чувствую удовольствие и страдание от них. Удовольствие и страдание продолжают взапуски привлекать к себе мое внимание; оба они развивают все мои способности; я приобретаю привычки лишь потому, что

я подчиняюсь им, и я живу лишь для того, чтобы желать или страшиться.

Но вскоре я начинаю существовать одновременно несколькими способами. Привыкнув замечать их, когда они следуют друг за другом, я начинаю замечать их также тогда, когда я их испытываю одновременно, и мое существование кажется мне умножающимся в одно и то же мгновение.

Но вот я дотрагиваюсь руками до себя самой, я дотрагиваюсь ими до того, что окружает меня. Тотчас же новое ощущение как бы придает плотность всем моим модификациям. Под моими руками все приобретает твердость. Удивленная этим новым ощущением, я еще более удивляюсь тому, что не нахожу себя во всем том, до чего я дотрагиваюсь. Я ищу себя там, где меня нет; мне кажется, что лишь одна я имела право существовать и что все то, что я встречаю, образуясь за счет моего существа, открывается мне лишь для того, чтобы ввести меня во все более узкие границы. Действительно, чем становлюсь я, сравнивая точку, в которой я нахожусь, с пространством, заполняемым этой массой предметов, которые я открываю?

С этой минуты мне начинает казаться, что мои модификации перестают принадлежать мне; я составляю из них совокупности вне себя; я образую из них все предметы, с которыми я знакомлюсь. От идей, требующих менее сравнений, я поднимаюсь до идей, которые я приобретаю лишь в результате работы комбинирования. Я перевожу свое внимание с одного предмета на другой и, собирая в понятии, образуемом мной о каждом из них, замечаемые мною в нем идеи и отношения, я начинаю размышлять над ними.

Если первоначально я двигаюсь из одного лишь желания двигаться, то теперь я вскоре начинаю двигаться в надежде встретить новые удовольствия, и, ставши способной к любопытству, я непрерывно перехожу от страха к надежде, от движения к покою. Иногда я забываю то, что вытерпела, иногда же я принимаю предосторожность против угрожающих мне бедствий. Наконец, удовольствие и страдание, единственные принципы моих желаний, научают меня вести себя в

пространстве и составлять себе по всякому поводу новые идеи.

Могла ли бы я иметь другие способности, кроме способностей двигаться и манипулировать телами? Я не думала этого, ибо я совершенно забыла, чем я была. И каково же было мое изумление, когда я снова нашла себя звуком, вкусом, запахом, светом и цветом! Вскоре мне начинает казаться, что я поддалась иллюзии, которую, кажется, рассеивает осязание. Я умозаключаю, что все эти модификации получены мною от тел, и я настолько привыкаю ощущать их как бы находящимися в действительности в них, что мне трудно думать, что они не принадлежат им.

Что проще способа, каким я научилась пользоваться своими чувствами!

Я открываю глаза для света, и сперва я вижу лишь светлое и окрашенное в цвета облако. Я ощупываю, подвигаюсь вперед, снова ощупываю; незаметно на моих глазах хаос начинает рассеиваться, осязание как бы разлагает свет; оно отделяет друг от друга цвета, распределяет их по предметам, открывает освещенное пространство, и в этом пространстве величины и фигуры, направляет мои глаза до известного расстояния, открывает им путь, по которому они должны устремляться вдаль по земле и подняться затем до неба; словом, оно развертывает перед нами Вселенную. [...]

Таково чувство зрения. Получив только первые уроки у осязания, оно начинает рассеивать сокровища в природе; оно расточает их, чтобы украсить места, открываемые ему его руководителем, и оно превращает небеса и землю в волшебное зрелище, все великолепие которого почерпнуто в действительности из его собственных ощущений.

Чем же была бы я, если бы, всегда сосредоточенная в себе, я не умела вынести своих модификаций вне себя? Но лишь только осязание приступает к обучению других моих чувств, как я начинаю замечать вне себя предметы, привлекающие мое внимание благодаря доставляемым ими мне удовольствиям или страданиям. Я сравниваю их между собой, я сужу о них, я испытываю потребность отыскивать их или избегать их;

я желаю их, люблю их, ненавижу их, боюсь их; каждый день я приобретаю новые знания, и все окружающее меня становится орудием моей памяти, моего воображения и всех моих душевных операций. [...]

Я изучаю плоды и все пригодное для моего пропитания; я отыскиваю средства добыть их; я изучаю животных; я наблюдаю тех из них, которые могут повредить мне; я приучаюсь спасаться от ударов; наконец, я изучаю все, что задевает мое любопытство; в соответствии со своими страстями я составляю себе правила для суждения о хорошести и красоте вещей. [...]

Наученная опытом, я анализирую, я обдумываю до того, как действовать. Я уже не повинуюсь слепо своим страстям, я сопротивляюсь им, я веду себя согласно приобретенным мною знаниям, я свободна, и я лучше пользуюсь своей свободой по мере того, как я приобретаю больше знаний.

Но какова достоверность этих знаний? Ведь я вижу только себя, я наслаждаюсь только собой, ибо я вижу лишь свои модификации, они есть моя единственная собственность, и если привычные суждения понуждают меня думать, что существуют чувственные качества вне меня, то они этого не могут доказать мне. Следовательно, я могла бы быть такой, какова я есть, обладать теми же самыми потребностями, желаниями, страстями, хотя бы предметы, к которым я стремлюсь или которых я избегаю, не обладали ни одним из этих качеств. Действительно, без осязания я считала бы всегда запахи, вкусы, цвета и звуки принадлежащими мне, я никогда не думала бы, что существуют испускающие запах, издающие звук, окрашенные в цвета, обладающие вкусом тела. Где же могла бы я почерпнуть уверенность в том, что я не ошибаюсь, когда я утверждаю, что существует протяжение?

Но для меня неважно достоверно знать, существуют ли или не существуют эти вещи. Я обладаю приятными или неприятными ощущениями; они действуют на меня так, как если бы они выражали качества самих предметов, которым я склонна приписывать их, и этого достаточно для моего самосохранения. В действительности образуемые мною идеи о чувственных вещах

смутны, и я лишь несовершенным образом отмечаю отношение их. Но достаточно мне сделать несколько абстракций, чтобы получить отчетливые идеи и заметить более точные отношения. Тотчас же я начинаю находить двух сортов истины: одни из них могут перестать существовать, другие же были, суть и будут всегда.

Но если я знаю несовершенным образом внешние предметы, то не лучше я знаю самое себя. Я вижу, что я состою из органов, способных получать различные впечатления, я вижу, что я окружена предметами, действующими каждый по-своему на меня; наконец, в удовольствии и страдании, постоянно сопровождающих испытываемые мною ощущения, я, как мне кажется, нахожу принцип своей жизни и всех своих способностей.

Но разве это *я*, облекающееся в цвета для моих глаз, приобретающее твердость под моими руками, знает себя настолько лучше, что оно может теперь считать принадлежащими ему все части этого тела, которыми оно заинтересуется и в которых, как ей кажется, она существует? Я знаю, что они принадлежат мне, хотя и не могу понять этого; я вижу себя, я осязаю себя, одним словом, я ощущаю себя, но я не знаю, что я такое, и если раньше я считала себя звуком, вкусом, цветом, запахом, то теперь я уже не знаю, чем я должна считать себя (стр. 254—261).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Когда статуя обладала только основным ощущением, то все ее существо, все ее знания, все ее удовольствия сводились к одному однообразному ощущению. Сообщив ей последовательно новые модификации и новые чувства, мы могли наблюдать, как у нее образуются желания, как она учится у опыта управлять ими или удовлетворять их и переходить от потребностей к потребностям, от знаний к знаниям, от удовольствий к удовольствиям. Следовательно, она не что иное, как то, что она приобрела. Почему бы не сказать того же самого и о человеке? (стр. 264)

ДИДРО



Дени Дидро (1713—1784) — великий французский философ-материалист и атеист, писатель, теоретик искусства. Родился в семье зажиточного ремесленника. По окончании коллежа в Париже примкнул к просветительскому движению во Франции и в дальнейшем стал одним из его руководителей. Сначала выступал с позиций деизма, но уже в сочинении «Письма о слепых в назидание зрячим» (1749) встал на позиции материализма и атеизма. За распространение «опасных мыслей» был арестован и некоторое время провел в заключении. По освобождении возглавил издание знаменитой «Энциклопедии наук, искусств и ремесел», вокруг которой объединились математик и философ Даламбер (1717—1783), который несколько лет был соратником Дидро по редактированию энциклопедии, Вольтер, Монтескьё, Кондильяк, Гольбах, Руссо и другие просветители.

Несмотря на всевозможные преследования и препятствия, чинимые французским правительством, Дидро довел это издание до конца (1751—1780). В 1773 г. по приглашению Екатерины II посетил Россию. Наиболее значительными философскими произведениями Дидро, кроме упомянутого выше, являются: «Мысли об объяснении природы» (1754), «Разговор Даламбера и Дидро» (1769), «Сон Даламбера» (1769), «Философские основания материи и движения» (1770), «Систематическое опровержение книги Гельвеция «О человеке»» (1773—1774), а также художественное произведение «Племянник Рамо» (1762—1779), содержащее глубокие философские идеи. В настоящем томе публикуются отрывки из «Разговора Даламбера и Дидро», «Сна Даламбера» и «Философских оснований материи и движения». Они подобраны В. Н. Кузнецовым по «Избранным философским произведениям» Дидро (М., 1941).

РАЗГОВОР ДАЛАМБЕРА И ДИДРО

Даламбер. Я признаю, что трудно допустить существо, которое находится где-то и не соответствует ни одной точке пространства; существо непротяженное, которое, однако, занимает пространство и в полном своем

составе пребывает в каждой части этого пространства; которое по существу отличается от материи и вместе с тем с ней связано; которое за ней следует и приводит ее в движение, само, однако, оставаясь неподвижным; которое на нее воздействует и подвержено всем ее сменам; существо, о котором я не имею ни малейшего представления и обладающее столь противоречивой природой. Но тех, кто отрицает его, ждут новые затруднения: ведь если вы на его место ставите чувствительность как общее и существенное свойство материи, то из этого следует, что и камень чувствует.

Дидро. А почему нет?

Даламбер. Этому трудно поверить.

Дидро. Тому, кто его режет, точит, дробит и не слышит его крика.

Даламбер. Мне было бы очень интересно, если бы вы мне сказали, в чем, по-вашему, заключается разница между человеком и статуей, между мрамором и телом.

Дидро. Разница небольшая. Мрамор делается из тела, тело — из мрамора.

Даламбер. Но это не то же самое.

Дидро. Точно так же, как то, что вы называете живой силой, не есть мертвая сила.

Даламбер. Я вас не понимаю.

Дидро. Я объясняюсь. Перемещение тела из одного места в другое не есть движение, а только результат. Движение имеется одинаково и в движущемся теле и в теле неподвижном.

Даламбер. Это совсем новый взгляд на вещи.

Дидро. От этого он не оказывается ложным. Устраните препятствия, которые мешают пространственному перемещению неподвижного тела, и оно передвинется. Внезапно разредив воздух, создайте безвоздушное пространство вокруг ствола этого громадного дуба, и содержащаяся в нем вода, внезапно расширившись, разорвет его на сотни тысяч частей. То же самое можно сказать о вашем теле.

Даламбер. Пусть так, но какая связь между движением и чувствительностью? Неужели вы признаете пассивную и активную чувствительность, подобно жи-

вой и мертвой силе? Живая сила обнаруживается в передвижении, мертвая сила проявляется в давлении. Так и активная чувствительность характеризуется известными действиями, которые мы замечаем у животного и, пожалуй, у растений, а в пассивной чувствительности мы убеждаемся при переходе к состоянию активной чувствительности.

Дидро. Прекрасно. Теперь вы раскрыли эту связь.

Даламбер. Таким образом, у статуи лишь пассивная чувствительность; человек же, животное, быть может, даже растение одарены активной чувствительностью.

Дидро. Несомненно такова разница между глыбой мрамора и телесной тканью, но вы хорошо понимаете, что дело не сводится к одному этому.

Даламбер. Конечно. Каково бы ни было сходство между внешней формой человека и формой статуи, нет никакой связи в их внутренней организации. Резец самого ловкого скульптора не может создать малейшего кожного покрова. Но при помощи очень простого процесса можно создать переход от мертвой силы к живой силе; этот опыт повторяется перед нашими глазами сотни раз ежедневно, между тем как я не очень вижу, каким образом тело из состояния пассивной чувствительности может перейти в состояние чувствительности активной.

Дидро. Вы просто не хотите этого заметить. Это тоже весьма обычное явление.

Даламбер. Скажите, пожалуйста, каково же это столь обычное явление?

Дидро. Я вам его укажу, раз вы хотите, чтобы вам стало стыдно. Это явление происходит всякий раз, когда вы едите.

Даламбер. Всякий раз, как я ем?

Дидро. Разумеется; ведь в то время, как вы едите, что вы делаете? Вы устраняете препятствия, мешающие активной чувствительности пищи. Вы ассимилируете ее с самим собой; вы из нее создаете тело, вы ее одухотворяете, вы делаете ее чувствительной; и то, что вы производите с пищей, то я сделаю с мрамором, когда мне это вздумается.

Даламбер. Каким же это образом?

Дидро. Каким образом? Я сделаю его съедобным.

Даламбер. Сделать мрамор съедобным — это мне не кажется легким.

Дидро. Это мое дело указать вам, как это происходит. Я беру статуэтку, которую видите, кладу ее в ступку и [разбиваю] сильными ударами. [...] Когда глыба мрамора превращена в незаметный на ощупь порошок, я примешиваю этот порошок к перегною или чернозему, хорошо смешиваю все это, поливая образовавшееся месиво, даю ему гнить в продолжение года, двух лет, целого века; время для меня ничего не значит. [...] Я сею горох, бобы, капусту и другие овощи. Овощи питаются землей, а я питаюсь овощами.

Даламбер. Верно это или нет, но мне нравится этот переход от мрамора к перегною, от перегноя к растительному царству, а от растительного царства — к животному царству, к телу.

Дидро. Итак, я из тела или из души [...] делаю активно чувствительную материю; и если я не разрешаю выставленной вами проблемы, я во всяком случае близко к ней подхожу; ведь вы признаете, что между куском мрамора и чувствующим существом бóльшая разница, чем между чувствующим существом и существом мыслящим.

Даламбер. Согласен; при всем том чувствующее существо еще не есть существо мыслящее.

[...] *Дидро.* [...] Тот, кто стал бы излагать в академии этапы развития при формировании человека или животного, ссылался бы только на материальные силы, а результат в последовательном порядке проявился бы в виде пассивного существа, чувствующего существа, мыслящего существа, в виде существа, разрешающего проблему предварения равноденствий, существа высочайшего, поразительного, существа стареющего, приходящего в упадок, умирающего, разложившегося и вернувшегося в плодотворную землю.

Даламбер. Следовательно, вы не верите в предсуществующие зародыши?

Дидро. Нет.

[...] *Даламбер.* Но возникновение первых животных необъяснимо без этих предсуществующих семян.

Дидро. Если вас смущает вопрос о том, что первоначальнее — яйцо или курица, то, значит, вы предполагаете, что животные с самого начала были таковы, какими они являются сейчас. Какое безумие! Мы не знаем, ни чем они были, ни во что они обратятся.

[...] Позвольте мне перенестись на несколько тысячелетий вперед?

Даламбер. Пожалуйста. Почему же нет? Время для природы не имеет значения.

Дидро. Итак, позволите ли вы мне загасить наше солнце?

Даламбер. С тем большей охотой, что ведь не оно первое потухнет.

Дидро. Если солнце потухнет, что произойдет? Погибнут растения, животные, земля станет одинокой и немой. Зажгите вновь это светило, и тотчас же вы восстановите необходимую причину бесконечного числа новых поколений, по отношению к которым я не решусь утверждать, что теперешние наши растения и животные возникнут вновь или нет, когда пройдут века.

Даламбер. Но почему, соединившись, те же самые рассеянные элементы не могут привести к тому же результату?

Дидро. Ведь все подчинено законам природы, и тот, кто предполагает новое явление или вызывает его из прошлого, воссоздает новый мир.

Даламбер. Этого глубокий мыслитель не стал бы отрицать, но, возвращаясь к человеку, поскольку ход природы его вызвал, вспомните, что вы остановились на переходе существа чувствующего к существу мыслящему.

[...] *Дидро.* Могли ли бы вы мне определить, в чем заключается бытие чувствующего существа в отношении к самому себе?

Даламбер. В том, что оно сознает самого себя, начиная с первого момента сознания до настоящего времени.

Дидро. А на что опирается это сознание?

Даламбер. На память о своих действиях.

Дидро. А что было бы без этой памяти?

Даламбер. Без этой памяти человек не обладал бы самим собой, так как, испытывая свое бытие только в непосредственном восприятии, он не имел бы никакой истории своей жизни. Для него жизнь была бы лишь прерывной последовательностью ощущений, ничем не связанных.

Дидро. Превосходно. А что такое память? Каково ее происхождение?

Даламбер. Она связана с известной организацией, возрастающей, слабеющей и иногда полностью погибающей.

Дидро. Таким образом, существо чувствующее и обладающее этой организацией, пригодной для памяти, связывает получаемые впечатления, созидает этой связью историю, составляющую историю его жизни, и доходит до самосознания; тогда оно может отрицать, утверждать, умозаключать, мыслить.

Даламбер. Все это так. Для меня остается лишь одно затруднение.

Дидро. Вы ошибаетесь. Их остается гораздо больше.

Даламбер. Но одно затруднение главное, а именно: мне кажется, что одновременно мы можем думать только об одном каком-нибудь предмете, между тем, не говоря уже о бесконечной цепи рассуждений, охватывающей тысячи понятий, чтобы образовать простое суждение, мы сказали бы, что нужно иметь по меньшей мере два элемента: *объект,* который кажется неизменно пребывающим перед взором ума, в то время как ум занят *свойством,* им утверждаемым или отрицаемым.

Дидро. Я думаю, что это так. Это в иных случаях позволяло мне сравнивать нервные волокна наших органов с чувствительными, вибрирующими струнами. Чувствительная, вибрирующая струна приходит в колебание и звучит еще долго спустя после удара. Вот это-то дрожание, этот своеобразный и необходимый резонанс не позволяет объекту исчезать в то время, как ум занят соответствующим свойством. Но у дрожащих струн еще одна особенность, заключающаяся в том, что струна заставляет дрожать соседние; таким образом, одно представление вызывает другое; эти оба

представления — третье; все три представления — четвертое и так далее без того, чтобы можно было определить границу идей, которые возникают и связываются у философа, погруженного в думы или занятого размышлениями в тиши и темноте. Этому инструменту свойственны удивительные скачки, и порой возникшее представление вызывает созвучное представление, отделенное от первого непостижимым расстоянием. Если мы можем наблюдать это явление у звучащих струн, инертных и друг от друга отделенных, то это явление непременно встретится среди животных и связанных точек, среди непрерывных и чувствительных нервных волокон.

Даламбер. Если это и неверно, то во всяком случае очень остроумно. Но пришлось бы предположить, что вы незаметно впадаете в затруднение, которого хотели избежать.

Дидро. Какое же?

Даламбер. Вы против различения двух субстанций?

Дидро. Я этого не скрываю.

Даламбер. Если присмотреться поближе, вы из разума философа создаете существо, отличное от инструмента, создаете своеобразного музыканта, прислушивающегося к звучащим струнам и высказывающегося по поводу их консонанса или диссонанса.

Дидро. Возможно, что я дал повод к этому возражению, которое, быть может, вы бы мне сделали, если бы вы учли разницу между инструментом в лице философа и между инструментом, представляющим собою фортепиано; инструмент-философ одарен чувствительностью, он одновременно и музыкант и инструмент. Будучи чувствительным, он обладает мгновенным сознанием вызываемого звука; как животное существо, он обладает памятью. Эта органическая способность, связывая в нем звуки, созидает и сохраняет мелодию. Предположите, что фортепиано обладает способностью ощущения и памятью, и скажите, разве бы оно не стало тогда само повторять тех арий, которые вы исполнили бы на его клавишах? Мы — инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства — клавиши, по которым ударяет окружающая

нас природа и которые часто сами по себе ударяют; вот, по моему мнению, все, что происходит в фортепиано, организованном подобно вам и мне. Пусть дано впечатление, причина которого находится внутри или вне инструмента; возникает ощущение, вызываемое этим впечатлением, ощущение длительное: ведь нельзя себе представить, чтобы оно вызывалось и исчезало бы во мгновение ока; за ним следует другое впечатление, причина которого также находится внутри или вне такого животного существа; тогда возникает второе ощущение и голоса, обозначающие ощущения при помощи естественных или условных звуков.

Даламбер. Понимаю. Таким образом, если бы это ощущающее, одушевленное фортепиано было наделено способностью питания и воспроизведения, оно бы жило и порождало самостоятельно или с своей самкой маленькие, одаренные жизнью и резонирующие фортепиано.

Дидро. Без сомнения. Что же другое, по вашему мнению, представляет зяблик, соловей, музыкант, человек? Какое другое отличие установите вы между чижиком и ручным органчиком? Но возьмите яйцо. Вот что ниспровергает все учения теологии и все храмы на земле. Что такое это яйцо? Масса неощущающая, пока в него не введен зародыш, а когда в него введен зародыш, то что это такое? Масса неощущающая, ибо этот зародыш в свою очередь есть лишь инертная и грубая жидкость. Каким образом эта масса переходит к другой организации, к способности ощущать, к жизни? Посредством теплоты. А что производит теплоту? Движение. А каковы будут последовательные результаты движения? Не спешите ответить мне, присядьте, и будем в отдельности наблюдать последовательно этап за этапом. Сначала это будет колеблющаяся точка, потом ниточка, которая растягивается и окрашивается, далее формирующееся тело; появляется клюв, концы крыльев, глаза, лапки; желтое вещество, которое разматывается и производит внутренности, наконец, это животное. Это животное двигается, волнуется, кричит. Я слышу его крики через скорлупу, оно покрывается пухом, оно начинает видеть. От тяжести голова

качается; оно непрестанно направляет свой клюв против внутренней стенки своей темницы. Вот она проломлена; животное выходит, оно двигается, летает, раздражается, убегает, приближается, жалуется, страдает, любит, желает, наслаждается; оно обладает всеми вашими эмоциями, проделывает все ваши действия. Станете ли вы утверждать вместе с Декартом, что это — простая машина подражания? Но над вами расхохочутся малые дети, а философы ответят вам, что если это машина, то вы — такая же машина. Если вы признаете, что между этими животными и вами разница только в организации, то вы обнаружите здравый смысл и рассудительность, вы будете правы; но отсюда будет вытекать заключение против вас, именно что из материи инертной, организованной известным образом, под воздействием другой инертной материи, затем теплоты и движения, получается способность ощущения, жизни, памяти, сознания, эмоций, мышления. Остается только одно из двух: представить себе в инертной массе яйца какой-то «скрытый элемент», который обнаруживает свое присутствие в определенной стадии развития, или же предположить, что этот незаметный элемент неизвестным образом проникает в яйцо через скорлупу в определенный момент развития. Но что это за элемент? Занимает ли он пространство или нет? Как он проникает туда или ускользает, не двигаясь? Где он находился? Что он там делал в другом месте? Был ли он создан в тот момент, когда он понадобился? Существовал ли он? Ждал ли он своего жилища? Если он был однородным, то он был чем-то материальным. Если он был разнородным, то непонятна ни его пассивность до его развития, ни его энергия в развившемся животном. Выслушайте самих себя, и вы себя пожалеете; вы поймете, что, не допуская простого предположения, которое объясняет все, именно что способность ощущения есть всеобщее свойство материи или продукт ее организованности, вы изменяете здравому смыслу и ввергаете себя в пропасть, полную тайн, противоречий и абсурда.

Даламбер. Предположение! Легко сказать. Но что, если это качество по существу несовместимо с материей?

Дидро. А откуда вы знаете, что способность ощущения по существу несовместима с материей, раз вы не знаете сущности вещей вообще, ни сущности материи, ни сущности ощущения? Разве вы лучше понимаете природу движения, его существование в каком-либо теле, его передачу от одного тела к другому?

Даламбер. Не зная природы ни ощущения, ни материи, я вижу, что способность ощущать есть качество простое, единое, неделимое и несовместимое с субъектом или субстратом, который делим.

Дидро. Метафизико-теологическая галиматья! Как? Неужели вы не видите, что все качества материи, все ее доступные нашему ощущению формы по существу своему неделимы? Не может быть большей или меньшей степени непроницаемости.

[...] Во Вселенной есть только одна субстанция, и в человеке, и в животном. Ручной органчик — из дерева, человек — из мяса. Чижик — из мяса, музыкант — из мяса, иначе организованного; но и тот и другой одинакового происхождения, одинаковой формации, имеют одни и те же функции, одну и ту же цель.

Даламбер. А каким образом устанавливается соответствие звуков между вашими двумя фортепиано?

Дидро. Животное — чувствительный инструмент, абсолютно похожий на другой, — при одинаковой конструкции; если снабдить его теми же струнами, ударять по ним одинаковым образом радостью, страданием, голодом, жаждой, болью, восторгом, ужасом, то невозможно предположить, чтобы на полюсе и на экваторе он издавал бы различные звуки. Также во всех мертвых и живых языках вы находите приблизительно одинаковые междометия; происхождение условных звуков следует объяснять потребностями и сродством по происхождению. Инструмент, обладающий способностью ощущения, или животное убедилось на опыте, что за таким-то звуком следуют такие-то последствия вне его, что другие чувствующие инструменты, подобные ему, или другие животные приближаются или удаляются, требуют или предлагают, наносят рану или ласкают, и все эти следствия сопоставляются в его памяти и в памяти других животных с определенными

звуками; заметьте, что в сношениях между людьми нет ничего, кроме звуков и действий. А чтобы оценить всю силу моей системы, заметьте еще, что перед ней стоит та же непреодолимая трудность, которую выдвинул Беркли против существования тел. Был момент сумасшествия, когда чувствующее фортепиано вообразило, что оно есть единственное существующее на свете фортепиано и что вся гармония Вселенной происходит в нем.

Даламбер. По этому поводу можно сказать многое.

Дидро. Это верно.

Даламбер. Например, если следовать вашей системе, то не совсем ясно, как мы составляем силлогизм и как мы делаем выводы.

Дидро. Дело в том, что мы их вовсе не делаем; они все извлекаются из природы. Мы только изъясняем связанные явления, связь которых или необходима, или случайна; эти явления нам известны из опыта; они необходимы в математике, физике и в других точных науках; они случайны в этике, в политике и в других неточных науках [...].

Даламбер. А что такое аналогия?

Дидро. В самых сложных случаях аналогия есть простое тройное правило, осуществляемое в чувствительном инструменте. Если определенное явление в природе сопровождается другим известным явлением природы, то каково четвертое явление, сопровождающее третье, данное природой или представленное в подражание природе? Если копье обычного воина длиною в десять футов, каково будет копье Аякса? Если я могу бросить камень в четыре фунта, то Диомед будет в состоянии свернуть каменную глыбу. Длина шагов богов и прыжки их коней будут находиться в воображаемом соотношении роста богов к человеку. Аналогия — это четвертая струна, согласованная и пропорциональная трем другим струнам; животное ожидает этот резонанс, и в нем он всегда имеется, но не всегда бывает в природе. Поэту это неважно, для него резонанс всегда имеет силу. Иначе обстоит дело с философом; ему необходимо вслед за появлением резонанса спросить у природы, а она часто доставляет ему

явление, совершенно отличное от предположенного им, тогда он замечает, что аналогия ввела его в заблуждение.

Даламбер. До свидания, мой друг, добрый вечер и покойной ночи (стр. 143—152).

СОН ДАЛАМБЕРА

СОБЕСЕДНИКИ: ДАЛАМБЕР, МАДЕМУАЗЕЛЬ ДЕ ЛЕСПИНАС, ДОКТОР БОРДЕ [1]

[...] *М-ль де Леспинас.* Он говорил: «В капле воды Нидгэма все происходит и кончается во мгновение ока. В мире то же явление продолжается немного дольше; но что такое наше время по сравнению с бесконечностью веков? Это нечто меньшее, чем взятая мною кончиком иглы капля в сопоставлении с безграничным пространством, меня окружающим. Бесконечное число микроскопических существ в атоме, находящемся в состоянии брожения, и такой же бесконечный ряд микроскопических животных в другом атоме, который называется Землею. Кому известны породы животных, нам предшествовавших? Кому известны породы животных, которые воспоследуют? Все меняется, все проходит, остается только целое. Вселенная непрестанно вновь начинается и кончается; каждое мгновение она зарождается и умирает. Никогда не было другой Вселенной и никогда другой не будет.

В этом громадном океане материи нет ни одной молекулы, похожей на другую, нет ни одной молекулы, которая оставалась бы одинаковой хотя бы одно мгновение: rerum novus nascitur ordo — вот вечный девиз Вселенной...» (стр. 159—160).

М-ль де Леспинас. Что вы называете серьезным предметом?

Борде. Всеобщую чувствительность, возникновение чувствующего существа, его единство, происхождение животных, продолжительность их жизни и все вопросы, с этим связанные.

М-ль де Леспинас. Я называю все это безумием, я готова допустить, что это может сниться во сне, но бодрствующий, здравомыслящий человек никогда не будет заниматься такими пустяками.

Борде. А почему, скажите мне, пожалуйста?

М-ль де Леспинас. Дело в том, что одни из этих вопросов так ясны, что бесполезно разыскивать их основания, а другие так темны, что в них решительно ничего не поймешь; и все эти вопросы самые бесполезные (стр. 162).

Даламбер. [...] Все существа превращаются одно в другое, поэтому и все виды... Все беспрестанно меняется... Любое животное есть более или менее человек; всякий минерал есть более или менее растение; всякое растение есть более или менее животное. В природе нет ничего определенного. [...] Не признаете ли вы, что все в природе связано и что невозможно, чтобы

в цепи были пробелы? Что же вы хотите сказать вашими индивидами? Их нет, нет, их нет... Есть только один великий индивид — это целое. В этом целом, как в механизме, как в каком-нибудь животном, имеется часть, которую вы называете такой или иной; но, называя индивидом известную часть целого, вы исходите из такого же ложного взгляда, как если бы назвали индивидом крыло птицы или перо крыла. [...] У всякой формы свое счастье и свое несчастье. От слона до тли... и от тли до чувствительной и живой молекулы, источника всего, — во всей природе нет ни одной точки, которая бы не страдала и которая бы не наслаждалась (стр. 164—165).

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ МАТЕРИИ И ДВИЖЕНИЯ

Не знаю, в каком смысле философы полагали, будто материя безразлична к движению и покою. Хорошо известно, что тела тяготеют друг к другу; это значит, что все частицы тела взаимно притягиваются; это значит, что в этом мире все либо перемещается, либо оказывает сопротивление или же одновременно перемещается и оказывает сопротивление.

По-видимому, это предположение философов напоминает положение математиков, допускающих точки, не имеющие никакого измерения; линий — без ширины и глубины; поверхности — без толщины; или, быть может, у них идет речь об относительном покое одной массы в отношении другой. Все находится в относительном покое на корабле, который буря бросает из стороны в сторону. Ничто не пребывает в абсолютном покое, даже соединившиеся воедино молекулы, будь то молекулы корабля или тел, в нем находящихся. [...]

Тело, по мнению некоторых философов, само по себе бездеятельно и бессильно; это ужасная ошибка, идущая вразрез со всякой здравой физикой, со всякой здравой химией: тело преисполнено деятельности и силы и само по себе, и по природе своих основных свойств, рассматриваем ли мы его в молекулах или в массе.

К этому добавляют: *чтобы представить себе движение вне существующей материи, следует вообразить силу, на нее воздействующую.* Это не так: молекула, наделенная свойством, присущим ее природе, есть

сама по себе деятельная сила. Она воздействует на другую молекулу, в свою очередь воздействующую на первую. Все эти неправильные умозаключения опираются на ложное представление об однородности материи. Если вы так хорошо себе представляете материю в состоянии покоя, можете ли вы себе представить огонь в покоящемся состоянии? В природе все полно разнообразной деятельности, подобно этой груде молекул, называемой вами *огнем*. В этой груде, которую вы называете огнем, у всякой молекулы своя природа, свое действие.

Таково истинное различие между покоем и движением. Дело в том, что абсолютный покой есть абстрактное понятие, которое в природе не существует, и что движение есть такое же реальное свойство, как длина, ширина, глубина. Мне нет дела до того, что у вас в голове. Меня не касается то обстоятельство, смотрите ли вы на материю как на однородную или неоднородную. Какое мне дело до того, что, абстрагируясь от ее качеств и считаясь только с ее бытием, вы ее берете в состоянии покоя? Какое мне дело до того, что в связи с этим вы ищете причину, приводящую ее в движение? Делайте с математикой и с метафизикой все, что вам угодно; но я — физик и химик; я беру тела такими, каковы они в природе, а не в моей голове; для меня они существующие, разнообразные тела, наделенные свойствами и деятельностью, они действуют в природе, как в лаборатории, где искра не сосуществует рядом с тремя соединенными молекулами селитры, угля и серы, без того чтобы произошел неизбежный взрыв.

Тяжесть вовсе не есть *стремление к покою;* это стремление к пространственному движению.

Говорят еще так: *необходимо действие, необходима сила, чтобы материя двигалась.* Да — или внешняя молекуле сила, или свойственная ей, существенная, внутренняя сила, составляющая своеобразную природу молекулы огня, воды, селитры, щелочи, серы; какова бы ни была эта природа, из нее следует сила, действие, выходящее за ее пределы, и воздействие других молекул на нее.

Сила, воздействующая на молекулы, истощается; внутренняя сила молекулы неистощима. Она неизменна, вечна. Эти две силы могут вызвать два вида *сопротивления:* первый вид — напряжение, которое может прекратиться; другой — непрерывное *сопротивление.* Следовательно, нелепо или бессмысленно говорить, будто материя имеет реальную противоположность в движении.

Количество силы в природе неизменно; но сумма сопротивлений и сумма передвижений изменяются. Чем больше сумма сопротивлений, тем меньше сумма передвижений, и, наоборот, чем больше сумма передвижений, тем меньше сумма сопротивлений. Благодаря пожару города сразу возникает грандиозное количество передвижений.

Атом приводит в движение мир; это совершенно верно, как и то, что атом движим миром; так как у атома имеется своя собственная сила, она не может быть без действия.

Если ты физик, никогда не говори: *тело, как тело;* ведь это уже не дело физики, — это значит составлять абстракции, которые ни к чему не приводят.

Не следует смешивать действие с массой; может быть большая масса и небольшое действие, а может иметься небольшая масса и большое действие. Молекула воздуха взрывает стальную глыбу, достаточно четырех крупинок гороха, чтобы раздробить скалу.

Да, разумеется, если сравнивать однородный агрегат с другим агрегатом из того же однородного вещества, если идет речь о действии и противодействии этих двух агрегатов, то относительные величины их энергии прямо пропорциональны массам. Но когда мы имеем дело с разнородными агрегатами, с разнородными молекулами, то действуют другие законы. Имеется столько же различных законов, сколько существует различий в силах, внутренних и свойственных каждой элементарной молекуле, определяющей состав тела. [...]

На всякую молекулу следует смотреть как на средоточие трех родов действий: действия тяжести, или тяготения, действия внутренней силы, свойственной ее природе как молекулы воды, огня, воздуха, серы,

действия всех других молекул на нее. Эти действия могут соединяться или разъединяться, и если они соединяются, то действие молекулы — самое сильное из всех возможных для нее. Чтобы составить себе представление об этом наивозможно сильнейшем действии, пришлось бы, так сказать, нагромоздить кучу нелепейших предположений, поставить молекулу в совершенно метафизическое положение.

[...] Я останавливаю свой взор на общей массе тел, я вижу все в действии и в противодействии, я вижу, как все разрушается под видом одной формы и восстанавливается под видом другой; я наблюдаю перегонки, разложения, всевозможные соединения, явления, несовместимые с однородностью материи; отсюда я заключаю, что материя разнородна, что существует бесконечное разнообразие элементов в природе, что у каждого из этих элементов благодаря его разнообразию есть своя самобытная, внутренняя, неизменная, вечная, неразрушимая сила и что все эти внутренне присущие телу силы действуют, выходя за его пределы; таким образом созидается движение или, вернее, всеобщее брожение во Вселенной. [...]

Если смотреть на тело как на более или менее сопротивляющееся, а не как на нечто тяжелое или стремящееся к центру тяжести, то этим ему уже приписывается сила, приписывается самобытное и внутреннее действие; но имеются и другие силы, из которых одни действуют во всех направлениях, другие же в определенных направлениях.

Невозможно предположение чего-либо, что существует вне материальной Вселенной; никогда не следует делать подобных предположений, потому что из этого нельзя сделать никаких выводов.

Все, что говорится о невозможности ускорения движения или скорости, наносит удар гипотезе однородной материи, но это не имеет отношения к тому, кто выводит движение материи из ее разнородности; предположение однородной материи приводит к ряду других нелепостей. [...]

Все физики, предполагающие, что материя безразлична по отношению к движению и покою, не имеют

отчетливого представления о сопротивлении. Чтобы физики могли сделать какой-нибудь вывод из сопротивления, нужно было бы, чтобы это свойство проявлялось безразлично повсюду и чтобы его энергия была той же в любом направлении. В таком случае это было бы внутренней силой, существующей в любой молекуле, но такое сопротивление различно в соответствии с направлением, по которому тело могут толкать; оно больше в вертикальном, чем в горизонтальном, направлении.

Отличие тяжести от силы инерции в том, что тяжесть не оказывает одинакового сопротивления во всех направлениях, между тем как сила инерции оказывает сопротивление во всех направлениях.

И почему бы сила инерции не могла свестись к тому, чтобы удерживать тело в его состоянии покоя и в состоянии движения — исключительно благодаря понятию сопротивления, пропорционального количеству материи. Понятие чистого сопротивления одинаково приложимо к покою и движению: к покою — когда тело находится в движении, к движению — когда тело покоится. Без этого сопротивления перед движением не было бы толчка и не было бы остановки после толчка: ведь тело было бы ничто.

В опыте с шаром, висящем на нитке, тяжесть ликвидируется. Шар тянет нитку настолько, насколько нитка тянет шар. Таким образом, сопротивление тела зависит исключительно от силы инерции.

Если бы нитка тянула сильнее, чем шар своим весом, то шар поднялся бы. Если бы шар тянул своим весом больше, чем тянет нитка, он бы спустился, и т. д. и т. п. (стр. 135—139).

ГОЛЬБАХ

Поль-Анри Гольбах (1723—1789) — французский философ-материалист и атеист. По происхождению немец (барон), родившийся в Германии, но воспитавшийся и проведший всю свою сознательную жизнь в Париже. Гольбах был деятельным участником «Энциклопедии», дружил с Дидро, Даламбером, Гельвецием и другими материалистами и просветителями. Гольбаха рассматривают обычно в качестве систематизатора

французского материализма и атеизма. Такая систематизация осуществлена в его объемистом труде «Система природы». Эта книга, в создании которой, по всей вероятности, принимал участие Дидро и, возможно, некоторые другие участники их кружка, впервые была опубликована в 1770 г. под именем Мирабо (умершего в 1760 г. члена Французской академии) в Амстердаме (на титуле был указан Лондон). О популярности этого произведения свидетельствует то, что до начала французской революции оно выдержало еще семь изданий. Гольбах является также автором «Естественной политики, или Бесед об истинных принципах управления» (1773), а также ряда блестящих атеистических памфлетов — «Разоблаченное христианство», «Карманное богословие», «Здравый смысл» и других.

В настоящем томе публикуются отрывки из «Системы природы». Они подобраны В. Н. Кузнецовым по 1-му тому «Избранных произведений» Гольбаха (М., 1963).

СИСТЕМА ПРИРОДЫ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

О ПРИРОДЕ И ЕЕ ЗАКОНАХ, О ЧЕЛОВЕКЕ, О ДУШЕ И ЕЕ СПОСОБНОСТЯХ, О ДОГМАТЕ БЕССМЕРТИЯ, О СЧАСТЬЕ

ГЛАВА 1
О ПРИРОДЕ

Люди всегда будут заблуждаться, если станут пренебрегать опытом ради порожденных воображением систем. Человек — произведение природы, он существует в природе, подчинен ее законам, не может освободиться от нее, не может — даже в мысли — выйти из природы. Тщетно дух его желает ринуться за грани видимого мира, он всегда вынужден вмещаться в его пределах. Для существа, созданного природой и ограниченного ею, не существует ничего, помимо того великого целого, часть которого оно составляет и воздействия которого испытывает. Предполагаемые существа, будто бы отличные от природы и стоящие над ней, всегда останутся призраками, и мы никогда не сумеем составить себе правильных представлений о них, равно как и об их местопребывании и образе действий. Нет и не может быть ничего вне природы, объемлющей в себе все сущее.



Пусть же человек перестанет искать вне обитаемого им мира существа, способные дать ему то счастье, в котором ему отказывает природа. Пусть он изучает эту природу и ее законы, пусть созерцает ее энергию и неизменный образ действий. Пусть он применит свои открытия для достижения собственного счастья и молча подчинится законам, от действия которых ничто не может его избавить. Пусть он согласится с тем, что не знает причин, окруженных для него непроницаемой завесой. Пусть безропотно покорится велениям универсальной силы, которая никогда не возвращается вспять и никогда не может нарушить законы, предписанные ей ее собственной сущностью.

Мыслители явно злоупотребляли столь часто проводившимся различением между *физическим* человеком и человеком *духовным*. Человек есть чисто физическое существо; духовный человек — это то же самое физическое существо, только рассматриваемое под известным углом зрения, т. е. по отношению к некоторым способам действий, обусловленным особенностями его организации. Но разве эта организация не есть дело рук природы? Разве доступные ей движения или способы действий не являются физическими? Видимые действия человека, равно как и совершающиеся внутри его невидимые движения, порожденные его волей или мыслью, являются естественным результатом, неизбежным следствием его собственного устройства и получаемых им от окружающих существ импульсов. Все, что было придумано в ходе истории человеческой мыслью, чтобы изменить или улучшить жизнь людей и сделать их более счастливыми, всегда было лишь неизбежным результатом собственной сущности человека

и воздействующих на него живых существ. Все наши учреждения, наши размышления и познания имеют своей целью только доставить нам то счастье, к которому нас заставляет непрестанно стремиться наша собственная природа. Все, что мы делаем или мыслим, все, чем мы являемся и чем мы будем, всегда лишь следствие того, чем нас сделала всеобъемлющая природа. Все наши идеи, желания, действия представляют собой необходимый результат сущности и качеств, вложенных в нас этой природой, и видоизменяющих нас обстоятельств, которые она заставляет нас испытывать. Одним словом, *искусство* — это та же природа, действующая с помощью созданных ею орудий.

Природа посылает человека голым и беспомощным в этот мир, призванный быть его местопребыванием. Вскоре он начинает носить в виде одеяния шкуры, а затем мало-помалу прясть золото и шелк. Существу, которое жило бы в заоблачных высотах и оттуда могло созерцать человеческий род со всеми его изменениями и прогрессом, люди казались бы одинаково подчиненными законам природы как тогда, когда они совершенно нагие бродят в лесах, с трудом добывая себе пищу, как и тогда, когда, живя в цивилизованных, т. е. более богатых опытом, обществах и утопая под конец в роскоши, они с каждым днем измышляют тысячи новых потребностей и открывают тысячи новых способов удовлетворять их. Все, что мы делаем для изменения своего существа, является лишь длинной цепью причин и следствий, представляющих собой только развитие полученных нами от природы первичных импульсов. [...]

Все заблуждения людей — это заблуждения в области физики; люди обманываются лишь тогда, когда пренебрегают природой, не желают считаться с ее законами и призывать к себе на помощь опыт. Так, не имея опыта, они составили себе несовершенные представления о материи, ее свойствах, сочетаниях и силах, ее способе действия, или энергии, вытекающей из ее сущности. Поэтому вся Вселенная стала для них ареной иллюзий. Они не поняли природы и ее законов, не увидели необходимых путей, начертанных ею для

всего, что в ней заключено. Мало того! Они не поняли самих себя; все их системы, гипотезы, рассуждения, лишенные основы опыта, представляют собой лишь сплошную сеть заблуждений и нелепостей.

Всякое заблуждение пагубно; впав в заблуждение, человеческий род стал несчастным. Не познав природы, он создал себе богов, которые стали единственными предметами его надежд и опасений. Люди не поняли, что эта природа, лишенная как доброты, так и злобы, создавая и разрушая существа, сразу же заставляя страдать тех, кого она наделила чувствительностью, распределяя между ними блага и бедствия, непрерывно изменяя эти существа, следует лишь необходимым и непреложным законам. Они не поняли, что человек должен искать в самой природе и в своих собственных силах средства удовлетворения своих потребностей, лекарства от своих страданий и пути к счастью. Они ожидали этих вещей от каких-то воображаемых существ, в которых видели виновников своих удовольствий и страданий. Отсюда ясно, что теми неизвестными силами, перед которыми так долго трепетал человеческий род, и суеверными вероучениями, которые были источниками всех его бедствий, люди обязаны незнанию природы.

Из-за незнания собственной природы и собственных стремлений, своих потребностей и прав человек, живя в обществе, утратил свободу и стал рабом. Он отрекся от желаний своего сердца или счел необходимым заглушить их и пожертвовать своим благополучием прихотям своих вождей. Он не понял цели общества и правительства, безоговорочно подчинился таким же, как он сам, людям, на которых под влиянием предрассудков стал смотреть как на существ высшего порядка, как на земных богов. Эти последние воспользовались его заблуждением, чтобы поработить его, развратить, сделать порочным и несчастным. Так вследствие незнания своей собственной природы род человеческий оказался порабощенным и стал жертвой дурных правительств.

Из-за незнания самого себя и необходимых отношений, существующих между ним и другими людьми,

человек отрекся от своих обязанностей к ближним, не понял, что другие люди необходимы для его собственного счастья. Он не понял также своих обязанностей по отношению к самому себе, не усмотрел излишеств, которых должен избегать, чтобы добиться прочного счастья, не отличил страстей, которым должен сопротивляться, от тех, которым должен отдаться ради своего собственного счастья. Одним словом, он не понял своих истинных интересов. Этим объясняется беспорядочность его жизни, его невоздержанность, его постыдные удовольствия и все пороки, которым он предался в ущерб своему здоровью и прочному благополучию. Таким образом, незнание человеческой природы помешало человеку уяснить себе задачи нравственности; впрочем, развратные правительства, которым он был подчинен, помешали бы ему осуществить на деле предписания морали, даже если бы он их знал.

Точно так же именно потому, что человек не исследовал природу и ее законы и не старался открыть ее свойства и ресурсы, он коснеет в невежестве или делает столь медленные и неверные шаги по пути к улучшению своей участи. Из-за лени он предпочитает руководствоваться скорее примером, рутиной, авторитетом, чем опытом, который побуждает к деятельности, и разумом, который требует размышления. [...]

Поднимемся же над облаками предрассудков. Выйдем из окружающего нас густого тумана, чтобы рассмотреть взгляды людей, их различные учения. Будем остерегаться разгула воображения, возьмем в руководители опыт, обратимся к природе, постараемся почерпнуть в ней самой правильные понятия о заключающихся в ней предметах. Прибегнем к содействию наших чувств, которые пытались сделать подозрительными в наших глазах; станем вопрошать разум, который бесстыдно оклеветали и унизили; будем внимательно созерцать видимый мир и посмотрим, не достаточно ли его, чтобы дать нам возможность судить о неведомых землях духовного мира. Может быть, мы найдем, что не было никаких оснований отличать друг от друга и разделять два царства, одинаково входящие в область природы.

Вселенная, это колоссальное соединение всего существующего, повсюду являет нам лишь материю и движение. Ее совокупность раскрывает перед нами лишь необъятную и непрерывную цепь причин и следствий. Некоторые из этих причин нам известны, ибо они непосредственно воздействуют на наши чувства. Другие нам не известны, потому что действуют на нас лишь посредством следствий, часто очень удаленных от своих первопричин.

Разнообразнейшие вещества, сочетаясь на тысячи ладов, непрерывно получают и сообщают друг другу различные движения. Различные свойства веществ, их различные сочетания и разнообразные способы действия, являющиеся необходимыми следствиями этих свойств и сочетаний, составляют для нас *сущность* всех явлений бытия, и от различия этих сущностей зависят различные порядки, ряды или системы, в которые входят эти явления, в совокупности составляющие то, что мы называем *природой*.

Таким образом, природа, понимаемая в широчайшем смысле этого слова, есть великое целое, получающееся от соединения различных веществ, их различных сочетаний и различных движений, наблюдаемых нами во Вселенной. Природа понимаемая в более узком смысле или рассматриваемая в каждом отдельном явлении — это целое, вытекающее из сущности, т. е. из свойств, сочетаний, движений или способов действий, отличающих данное явление от других. Так, человек есть некое вытекающее из комбинаций известных веществ, одаренных специфическими свойствами, целое устройство, которое называется *организацией* и сущность которого в том, чтобы чувствовать, мыслить, действовать — одним словом, двигаться способом, отличающим человека от других существ, с которыми он себя сравнивает. В результате этого сравнения человек относит себя к существам особого порядка, системы, класса, отличающимся от класса животных, в которых он не замечает тех же самых свойств, что у себя. Различные системы существ, или, если угодно, их *специфические сущности,* зависят от общей системы, от великого

целого, от всеобъемлющей природы, часть которой они составляют и с которой необходимо связано все существующее (стр. 59—67).

ГЛАВА II
О ДВИЖЕНИИ И ЕГО ПРОИСХОЖДЕНИИ

Движение — это усилие, с помощью которого какое-нибудь тело изменяет или стремится изменить местоположение, т. е. последовательно вступить в соответствие с различными частями пространства или же изменить свое расстояние по отношению к другим телам. Одно лишь движение устанавливает отношения между нашими органами и телами, находящимися внутри или вне нас; лишь по сообщаемым нам этими телами движениям мы узнаем об их существовании, судим об их свойствах, отличаем их друг от друга, распределяем их по разным классам.

Разнообразные существа, субстанции или тела, совокупность которых составляет природу, будучи сами следствиями известных сочетаний, или причин, в свою очередь становятся причинами. *Причина* — это тело или явление природы (être), приводящее в движение другое тело или производящее в нем какое-нибудь изменение. *Следствие* — это изменение, произведенное каким-нибудь телом в другом теле при помощи движения.

Всякое тело способно в силу своей особенной сущности, или природы, производить, получать и сообщать различные движения; через посредство движения некоторые тела способны воздействовать на наши органы, а последние оказываются в состоянии получать впечатления от них или испытывать изменения в их присутствии. Те тела или существа, которые не могут воздействовать на наши органы ни непосредственно, т. е. сами по себе, ни опосредованно, т. е. через другие тела, не существуют для нас, ибо они не в состоянии воздействовать на нас и, следовательно, доставлять нам идеи и не могут стать предметом нашего познания и суждения. Познать какой-нибудь предмет — значит почувствовать его; почувствовать его — значит испытать его воздействие. Видеть — значит испытать такое воз-

действие через посредство органа зрения; слышать — значит испытать такое воздействие с помощью органа слуха и т. д. Словом, как бы ни действовало на нас тело, мы познаем его лишь благодаря какому-нибудь изменению, произведенному им в нас. [...]

Вообще наши чувства обнаруживают в окружающих нас телах два рода движения: во-первых, движение масс, представляющее собой перемещение тел с одного места на другое; этого рода движение непосредственно доступно нашему наблюдению. Так мы можем видеть, как падает камень, катится шар, движется, или меняет свое положение, рука. Но есть другое, внутреннее и скрытое движение, зависящее от свойственной известному телу энергии, т. е. от сущности, от сочетания, действия и противодействия невидимых молекул материи, из которых состоит это тело; это движение не обнаруживается нами непосредственно, мы знаем его лишь по изменениям и превращениям, замечаемым по истечении некоторого времени в телах или смесях. Такого рода, например, те скрытые движения, которые вызываются брожением в молекулах муки: последние, первоначально будучи рассеянными, разрозненными, впоследствии связываются и образуют компактную массу, называемую нами *хлебом*. Такого же рода те неуловимые движения, благодаря которым растет, крепнет, видоизменяется, приобретает новые качества какое-нибудь растение или животное: наши глаза не способны проследить постепенные действия причин, порождающих эти следствия. Наконец, того же рода и происходящие в человеке внутренние движения, которые мы называем его *умственными способностями, мыслями, страстями, желаниями* и о которых можем судить лишь по его поступкам, т. е. по видимым действиям, сопровождающим их или следующим за ними. Так, видя кого-нибудь бегущим, мы умозаключаем, что он внутренне охвачен чувством страха, и т. д. Как видимые, так и скрытые движения называются *приобретенными,* если они сообщены телу посторонней, существующей вне его причиной, или силой, заметить которую нам позволяют наши чувства. Так, мы называем *приобретенным* движение, сообщаемое ветром парусам

какого-нибудь судна. Мы называем *самопроизвольными* движения, происходящие в теле, заключающем в самом себе причину наблюдаемых в нем изменений. В этом случае мы говорим, что тело действует и движется в силу собственной энергии. Сюда относятся движения идущего, говорящего, думающего человека. Однако, если приглядеться пристальнее, мы убедимся, что, строго говоря, в различных телах природы вовсе нет самопроизвольных движений, ибо все они непрерывно действуют друг на друга и все происходящие в них изменения зависят от видимых или скрытых причин, воздействующих на них. Человеческая воля испытывает воздействие извне и скрытым образом определяется внешними причинами, производящими изменения в человеке. Мы воображаем, что эта воля действует сама собой, так как не видим ни определяющей ее причины, ни способа, каким она действует, ни органа, который она приводит в действие. [...]

Каковы бы ни были движения тел, они являются необходимым следствием их сущности или их свойств и свойств тех причин, действие которых испытывают эти тела. Всякая вещь может действовать и двигаться только определенным образом, т. е. согласно законам, зависящим от ее собственной сущности, собственного сочетания и собственной природы, словом, от ее собственной энергии и энергии тел, воздействующих на нее. Именно в этом и заключаются *неизменные* законы движения; я говорю *неизменные*, ибо они не могут измениться без радикального изменения самой сущности тел. Так, тяжелое тело непременно должно упасть, если не встретит препятствия, способного остановить его в падении. Так, одаренное чувствительностью существо непременно должно искать удовольствий и избегать страданий. Так, вещество огня непременно должно жечь и распространять свет и т. д. [...]

Все во Вселенной находится в движении. Сущность природы заключается в том, чтобы действовать; если мы станем внимательно рассматривать ее части, то увидим, что среди них нет ни одной, которая находилась бы в абсолютном покое. Те, которые представляются нам лишенными движения, находятся в действитель-

ности лишь в относительном или кажущемся покое. Они испытывают столь неуловимые и малые движения, что мы не можем заметить их изменений. Все, что кажется нам находящимся в покое, в действительности ни на мгновение не остается в одном и том же состоянии.

[...] В телах не может быть действия без противодействия. Тело, испытывающее какой-нибудь толчок, притяжение или давление, которым оно сопротивляется, самим этим сопротивлением показывает нам свое противодействие. Отсюда следует, что в данном случае существует некоторая скрытая сила (vis inertiae), которая направлена против другой силы, и это с очевидностью доказывает, что сила инерции способна эффективно действовать и противодействовать. Наконец, ясно, что силы, называемые *мертвыми,* и силы, именуемые *живыми,* или *движущими,* представляют собой явления одного и того же рода, которые только обнаруживают себя различным образом (стр. 68—73).

Одним словом, дополняемое размышлением наблюдение должно убедить нас в том, что все в природе находится в непрерывном движении; что нет ни одной ее части, которая пребывала бы в настоящем покое, что природа представляет собой действующее целое, которое перестало бы быть природой, если бы не действовало, и в котором при отсутствии движения ничто не могло бы происходить, сохраняться, действовать. Итак, идея природы необходимым образом заключает в себе идею движения. Но, спросят нас: откуда эта природа получила свое движение? Мы ответим, что от самой себя, ибо она есть великое целое, вне которого ничто не может существовать. Мы скажем, что движение — это способ существования, необходимым образом вытекающий из сущности материи; что материя движется благодаря собственной энергии; что она обязана своим движением внутренне присущим ей силам; что разнообразие ее движений и вытекающих отсюда явлений происходит от различия свойств, качеств, сочетаний, первоначально заключающихся в разнообразных первичных веществах, совокупностью которых является природа. [...]

Если бы к наблюдению природы подходили без предрассудков, то давно убедились бы, что материя действует своими собственными силами и не нуждается ни в каком внешнем толчке, чтобы прийти в движение; заметили бы, что всякий раз, когда смеси различных материальных веществ оказываются в состоянии воздействовать друг на друга, сейчас же возникает движение и что смеси эти действуют с силой, способной производить самые поразительные эффекты. [...]

Порождение движения или его распространение, а также энергию материи можно заметить в особенности во всех тех сочетаниях, куда совместно входят огонь, воздух и вода; эти элементы или, вернее, смеси, будучи самыми летучими и быстротечными из тел, являются, однако, в руках природы главными действующими силами, или агентами, порождающими наиболее поразительные из ее явлений: они вызывают гром, вулканические извержения, землетрясения. Наука дает нам в виде пороха, соединенного с огнем, образчик агента изумительной силы. Одним словом, комбинируя вещества, почитаемые мертвыми и косными, мы получаем самые грозные последствия. [...]

Если бы люди внимательнее относились к тому, что происходит на их глазах, они не стали бы искать вне природы отличную от нее силу, которая будто бы привела ее в движение и без которой, как им казалось, в природе не могло возникнуть движение. Если под природой мы станем понимать груду мертвых, лишенных всяких свойств и чисто пассивных веществ, то, разумеется, нам придется искать вне этой природы принцип ее движений. Но если мы будем понимать под природой то, чем она является в действительности, а именно целое, разные части которого имеют разные свойства, действуют согласно этим свойствам, находятся в непрерывном взаимодействии, имеют вес и тяготеют к общему центру или удаляются по направлению к периферии, притягивают и отталкивают друг друга, соединяются и разъединяются, производят и разрушают своими непрерывными столкновениями и сближениями все наблюдаемые нами тела, — тогда ничто не заставит нас прибегать к содействию сверхъестественных сил,

чтобы понять образование наблюдаемых нами вещей и явлений (стр. 75—78).

Итак, если нас спросят, откуда явилась материя, мы ответим, что она существовала всегда. Если спросят, откуда у материи появилось движение, мы ответим, что по тем же основаниям она должна была двигаться вечно, так как движение — необходимый результат ее существования, сущности и таких первоначальных свойств, как протяжение, вес, непроницаемость, фигура и т. д. [...]

Отсюда ясно, что, предполагая, как это приходится сделать, существование материи, мы должны признать в ней некоторые качества, из которых с необходимостью вытекают определяемые этими качествами движения или способы действия. Чтобы образовать Вселенную, Декарт требовал только допустить материю и движение. Ему достаточно было разнообразной материи; различные движения являются следствиями ее существования, сущности, свойств; различные способы действия являются необходимыми следствиями ее различных способов бытия. Материя без свойств есть чистое ничто. Таким образом, если материя существует, она должна действовать; если материя разнообразна, она должна действовать разнообразно; если материя не могла начать существовать, она существует от века, никогда не перестанет существовать и действовать в силу собственной энергии, а движение есть свойство, вытекающее из ее собственного существования.

Существование материи есть факт; существование движения — другой такой же факт (стр. 80—81).

ГЛАВА III

О МАТЕРИИ, ЕЕ РАЗЛИЧНЫХ СОЧЕТАНИЯХ И ДВИЖЕНИЯХ, ИЛИ О ПРОИСХОДЯЩИХ В ПРИРОДЕ ПРОЦЕССАХ

Мы не знаем элементов тел, но знаем некоторые из их свойств или качеств и отличаем друг от друга различные вещества по тем впечатлениям, или изменениям, которые они вызывают в наших чувствах, т. е. по различным движениям, порождаемым в нас их присутствием. Таким образом, мы обнаруживаем в телах

протяжение, подвижность, делимость, твердость, тяжесть, силу инерции. Из этих общих и первичных свойств вытекают другие: плотность, фигура, цвет, вес и т. д. Таким образом, по отношению к нам материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства, а качества, приписываемые нами различным веществам, основываются на различных впечатлениях, или изменениях, производимых в нас этими веществами.

До сих пор не было дано удовлетворительного определения материи. Люди, введенные в заблуждение своими предрассудками, имели о ней лишь несовершенные, поверхностные, смутные представления. Они рассматривали эту материю как какое-то единое, грубое, пассивное тело, неспособное двигаться, сочетаться, производить что-нибудь самостоятельно. Между тем они должны были рассматривать ее как род явлений и существ, различные особи которого хотя и имеют некоторые общие свойства, как, например, протяжение, делимость, фигуру и т. д., но не должны ни быть относимы к одному и тому же классу, ни получать одного и того же наименования. [...]

Достаточно хоть сколько-нибудь внимательно приглядеться к происходящим в природе процессам, проследить за телами природы в различных состояниях, через которые они вынуждены проходить в силу своих свойств, чтобы убедиться, что одно лишь движение является источником изменений, сочетаний, форм, одним словом, всех модификаций материи (стр. 84—86).

От камня, образованного внутри земли путем тесного сочетания сходных и родственных, сблизившихся между собой молекул, до солнца, этого колоссального резервуара пылающих частиц, освещающего небесный свод, от пассивной устрицы до активного и мыслящего человека мы видим непрерывное продвижение, постоянную цепь сочетаний и движений, дающую начало существам, которые отличаются друг от друга лишь входящими в их состав элементарными веществами, а также сочетаниями и пропорциями этих веществ, порождающими бесконечное разнообразие способов существования и действия (стр. 90—91).

ГЛАВА IV

О ЗАКОНАХ ДВИЖЕНИЯ, ОБЩИХ ДЛЯ ВСЕХ ТЕЛ ПРИРОДЫ; О ПРИТЯЖЕНИИ И ОТТАЛКИВАНИИ, О СИЛЕ ИНЕРЦИИ, О НЕОБХОДИМОСТИ

[...] Самые сложные движения всегда являются лишь результатом сочетания простых движений. Поэтому, если мы будем знать общие законы тел и их движений, нам будет достаточно разложить на составные части и проанализировать сложные процессы, чтобы открыть составляющие их простые движения, а опыт покажет нам следствия, которые мы можем ожидать от последних. Мы увидим тогда, что причинами необходимого соединения различных веществ, из которых составлены все тела, являются очень простые движения, что эти тела, различные по своей сущности и свойствам, имеют свои особые способы действия, или особые движения, и что их совокупное движение есть сумма частных движений (стр. 95).

Всякая причина производит следствие, не может быть следствия без причины. Всякий импульс сопровождается более или менее заметным движением, более или менее значительным изменением в получающем его теле. Но все движения, все способы действия определяются, как мы видели, природой тел, их сущностью, свойствами, сочетаниями. А так как все движения или способы действия тел и существ зависят от некоторых причин и эти причины могут действовать лишь согласно своему способу бытия или своим существенным свойствам, то отсюда следует заключить, что все явления необходимы и всякое существо или тело природы при данных обстоятельствах и присущих ему свойствах не может действовать иначе, чем оно действует.

Необходимость есть постоянная и ненарушимая связь причин с их следствиями. Огонь необходимо зажигает горючие вещества, попадающие в сферу его действия. Человек необходимо желает того, что полезно или кажется полезным его благополучию. Природа во всех своих явлениях с необходимостью действует согласно свойственной ей сущности. Все содержащиеся в ней тела необходимо действуют согласно их особым сущностям. Именно движение связывает целое с его частями,

а части — с целым. Таким образом, все связано во Вселенной: последняя есть лишь необъятная цепь причин и следствий, непрерывно вытекающих друг из друга. Достаточно немного поразмыслить, чтобы понять, что все наблюдаемое нами *необходимо,* т. е. не может быть иным, чем оно есть, что все тела и существа, которые мы видим, равно как и те, которые ускользают от нашего взора, действуют сообразно определенным законам. Согласно этим законам, тяжелые тела падают, а легкие поднимаются, сходные субстанции притягиваются, все существа стремятся к самосохранению, человек любит самого себя, стремится к тому, что, насколько ему известно, выгодно, и питает отвращение к тому, что может быть ему вредным. Наконец, мы вынуждены признать, что не может быть независимой энергии, изолированной причины, ни с чем не связанного действия в природе, в которой все существа непрерывно действуют друг на друга и которая сама есть лишь вечный круг движений, сообщаемых и получаемых согласно необходимым законам.

Мы воспользуемся двумя примерами, чтобы сделать более наглядным только что изложенный принцип. Один из них мы заимствуем из области физики, а другой — из области духовной жизни. В вихре пыли, поднятой буйным ветром, как бы хаотичным он нам ни казался, в ужаснейшем шторме, вызванном противоположно направленными ветрами, вздымающими волны, нет ни одной молекулы пыли или воды, которая расположена *случайно,* не имеет достаточной причины, чтобы занимать то место, где она находится, и не действует именно тем способом, каким она должна действовать. Математик, который в точности знал бы различные действующие в этих двух случаях силы и свойства приведенных в движение молекул, доказал бы, что, согласно данным причинам, каждая молекула действует в точности так, как должна действовать, и не может действовать иначе.

Во время страшных судорог, сотрясающих иногда политические общества и часто влекущих за собой гибель какого-нибудь государства, у участников революции — как активных деятелей, так и жертв — нет ни одного

действия, ни одного слова, ни одной мысли, ни одного желания, ни одной страсти, которые не были бы необходимыми, не происходили бы так, как они должны происходить, безошибочно не вызывали бы именно тех действий, какие они должны были вызвать сообразно местам, занимаемым участниками данных событий в этом духовном вихре. Для ума, который был бы в состоянии охватить и оценить все духовные и телесные действия и противодействия лиц, способствующих такой революции, это было бы очевидным.

Наконец, если в природе все связано и все движения в ней возникают друг из друга, хотя часто их скрытое взаимодействие ускользает от нашего взора, мы должны быть уверены, что нет столь малой и отдаленной причины, которая не оказывала бы на нас иногда в высшей степени огромного и неожиданного влияния. Может быть, в бесплодных равнинах Ливии зарождается буря, которую занесут нам ветры и которая, сгустив нашу атмосферу, воздействует на настроения и страсти человека, в силу сложившихся обстоятельств способного влиять на множество других людей и по своему произволу решать судьбы многих народов (стр. 99—101).

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

О БОЖЕСТВЕ, О ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ ЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ, О ЕГО АТРИБУТАХ, О СПОСОБЕ, КАКИМ БОЖЕСТВО ВЛИЯЕТ НА СЧАСТЬЕ ЛЮДЕЙ

ГЛАВА I
ПРОИСХОЖДЕНИЕ НАШИХ ИДЕЙ О БОЖЕСТВЕ

[...] Первые мгновения жизни человека отмечены рядом потребностей; это значит, что человеку в целях самосохранения необходимо содействие ряда соответствующих факторов; потребности обнаруживаются в человеке в виде какого-то расстройства, какой-то апатии и вялости его организма, вызывающих в нем тягостное ощущение; это расстройство остается и усиливается до тех пор, пока соответствующая причина не восстановит порядка, присущего человеческому организму. [...]

Если бы в этом мире не было зла, человек никогда не помышлял бы о божестве. Если бы природа дала ему возможность легко удовлетворять свои неизменно возобновляющиеся потребности или испытывать лишь приятные ощущения, то его дни протекали бы в постоянном однообразии и у него не было бы поводов исследовать неизвестные ему причины вещей (стр. 357—358).

Разрозненно жившие дикари вовсе не знали законов природы или знали их крайне несовершенным образом; только общественная жизнь дает возможность развиваться человеческому знанию; чтобы разгадать природу, необходимы разнообразные и взаимодополняющие друг друга усилия. Если иметь это в виду, станет ясно, почему для наших диких предков все явления были чем-то таинственным, а вся природа — загадкой; все явления должны были казаться чудесными и грозными лишенным опыта существам; все, что они видели, должно было представляться им необычным, страшным, противоречащим порядку вещей (стр. 360).

Невежество, тревоги, бедствия всегда были источником первых представлений людей о божестве. [...] Представление об этих могущественных силах всегда соединялось с представлением о страхе; их имя всегда напоминало человеку его собственные бедствия или бедствия его предков: мы трепещем теперь потому, что наши предки трепетали тысячи лет тому назад. Представление о божестве всегда вызывает в нас горестные мысли [...].

Если боги народов были порождены посреди тревог, то точно так же посреди страданий каждый отдельный человек сотворил для самого себя некую неведомую силу. Человек, испытывающий какое-нибудь несчастье или неприятное ощущение, не умеет объяснить их из-за незнания естественных причин и способа их действия. Возникающие внутри него и вопреки ему движения: болезни, страдания, страсти, тревоги, болезненные изменения, испытываемые его организмом, причины которых он не знает, наконец, смерть, вид которой так страшен для привязанного к жизни существа, — все эти явления представляются ему сверхъестественными, так как противоречат его природе; поэтому он приписывает

их какой-то могущественной причине, которая, несмотря на все его усилия, располагает им по своему произволу. Его воображение в отчаянии от кажущихся неизбежными бедствий немедленно создает ему какой-нибудь призрак, перед которым он не перестает трепетать в сознании своей собственной слабости. Тогда, скованный страхом, он начинает печально размышлять о своих страданиях и в трепете изыскивает средства устранить их, обезоружить гнев преследующего его призрака. Так в мастерской печали несчастный человек создает призрак, из которого он делает себе бога.

О неизвестных нам предметах мы всегда умозаключаем по тем вещам, которые в состоянии познать. Человек по аналогии с самим собой приписывает всякой воздействующей на него неизвестной причине волю, ум, намерения, планы, страсти — одним словом, качества, подобные его собственным. [...] Сообразно с этими представлениями, всегда заимствуемыми человеком у самого себя, из своего собственного способа действовать, он любит воздействующие на него предметы или боится их, приближается к ним доверчиво или с опаской, стремится к ним или избегает их, если думает, что может избежать их влияния. [...] Все это дает нам возможность объяснить образование богов-*хранителей,* которые имеются у каждого человека среди грубых и диких народов (стр. 362—364).

В начале своей общественной жизни люди, часто претерпевая бедствия по вине природы, приписали стихиям или управляющим ими скрытым силам волю, намерения, потребности, желания, подобные тем, которые имеются у человека. В этом — источник жертвоприношений, придуманных, чтобы кормить эти неизвестные существа; возлияний, предназначенных утолять их жажду; фимиама и ладана, которые должны доставлять удовлетворение их обонянию. Полагали, что раздраженные стихии или повелевающие ими силы можно умиротворять, как раздраженного человека, мольбами, низкопоклонством, подарками. [...]

Так как старики обладали большим опытом, то на них обыкновенно возлагалась миссия примирения лю-

дей с раздраженным божеством. Эти старики окружили обряд примирения с богом всякого рода церемониями, предосторожностями и формулами: они записали для своих сограждан полученные ими от предков сведения, сделанные ими наблюдения, выдуманные ими сказания. Так возникло жречество; так сложился культ; так мало-помалу образовалась религиозная доктрина, передававшаяся в каждом обществе от поколения к поколению. [...]

Первая богословская система вначале заставила человека бояться и почитать стихии, материальные грубые предметы; затем он стал поклоняться существам, управляющим стихиями, — могущественным гениям, гениям низшего порядка, героям или людям, одаренным великими доблестями. В ходе дальнейших размышлений он решил упростить эту систему, подчинив всю природу одному-единственному агенту — верховному разуму, духу, мировой душе, приводящей в движение эту природу и ее части. Восходя от одной причины к другой, люди в конце концов перестали различать что бы то ни было, и в этом-то мраке они поместили своего бога; в этих темных безднах их встревоженное воображение продолжает фабриковать химеры, которые будут страшить людей до тех пор, пока познание природы не освободит их от веры в эти призраки — предметы их постоянного и бессмысленного поклонения.

Если мы захотим понять сущность наших представлений о божестве, то должны будем признать, что словом *бог* люди всегда обозначают наиболее скрытую, далекую и неизвестную причину наблюдаемых ими явлений; они употребляют это слово лишь в тех случаях, когда перестают разбираться в механизме естественных и известных им причин; утратив из виду последовательность и связь этих причин, они прекращают свои поиски; чтобы покончить с затруднениями, называют *богом* последнюю причину, т. е. ту, которая находится за гранью всех известных им причин; таким образом, они дают лишь туманное название некоторой неизвестной причине, перед которой останавливаются под влиянием лености мысли или ограниченности своих познаний (стр. 366—368).

Если незнание природы породило богов, то познание ее должно их уничтожить. С ростом знаний человека растут его силы и его орудия; науки, искусства, ремесла оказывают ему свою помощь; опыт делает его более уверенным, помогая ему оказывать сопротивление многим явлениям, перестающим пугать его, лишь только он познает их. Одним словом, людские страхи рассеиваются по мере роста просвещения. Просвещенный человек перестает быть суеверным (стр. 375).

КОНДОРСЕ

Жан-Антуан Кондорсе (1743—1794) — французский просветитель, математик и политический деятель. Сотрудничал в «Энциклопедии», возглавлявшейся Дидро. Будучи членом Французской академии, Кондорсе в течение многих лет занимал пост ее секретаря. Во время французской буржуазной революции в 1791 г. был избран в Законодательное собрание. В Конвенте примкнул к жирондистам и боролся против якобинцев. Правительство Робеспьера обвинило Кондорсе в участии в заговоре и вынесло решение об его аресте. Скрываясь, он писал свое знаменитое произведение «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума». В начале 1794 г. Кондорсе был арестован и в тюрьме, желая избежать казни, принял яд. Выдержки из его произведения подобраны В. П. Кузнецовым по изданию: Ж. А. Кондорсе. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.

ЭСКИЗ ИСТОРИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ ПРОГРЕССА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМА

ВВЕДЕНИЕ

Человек рождается со способностью получать ощущения, замечать и различать в своих восприятиях составляющие их простейшие ощущения, удерживать, распознавать, комбинировать, сохранять или воспроизводить их в своей памяти, сравнивать между собой эти сочетания, схватывать то, что есть между ними общего, и то, что их различает, определяет признаки всех этих объектов, чтобы легче их понять и облегчить себе процесс новых сочетаний.

Эта способность развивается в нем под воздействием внешних вещей, т. е. благодаря наличию известных сложных ощущений, постоянство которых, выражающееся в тождестве их соединений или в законах их изменений, не зависит от него. Он упражняет также эту способность посредством общения

с себе подобными индивидами, наконец, при помощи искусственных средств, которые люди, вслед за первым развитием этой самой способности, начали изобретать. [...]

Если ограничиваться наблюдением, познанием общих фактов и неизменных законов развития этих способностей, того общего, что имеется у различных представителей человеческого рода, то налицо будет наука, называемая метафизикой.

Но если рассматривать то же самое развитие с точки зрения результатов относительно массы индивидов, сосуществующих одновременно на данном пространстве, и если проследить его из поколения в поколение, то тогда оно нам представится как картина прогресса человеческого разума.

Этот прогресс подчинен тем же общим законам, которые наблюдаются в развитии наших индивидуальных способностей, ибо он является результатом этого развития, наблюдаемого одновременно у большого числа индивидов, соединенных в общество. Но результат, обнаруживаемый в каждый момент, зависит от результатов, достигнутых в предшествовавшие моменты, и влияет на те, которые должны быть достигнуты в будущем.

Эта картина, таким образом, является исторической, ибо, подверженная бесперерывным изменениям, она создается путем последовательного наблюдения человеческих обществ в различные эпохи, которые они проходят.

Она должна представить порядок изменений, выявить влияние, которое оказывает каждый момент на последующий, и показать, таким образом, в видоизменениях человеческого рода, в беспрерывном его обновлении в бесконечности веков путь, по которому он следовал, шаги, которые он сделал, стремясь к истине или счастью. Эти наблюдения над тем, чем человек был, над тем, чем он стал в настоящее время, помогут нам затем найти средства обеспечить и ускорить новые успехи, на которые его природа позволяет ему еще надеяться.

Такова цель предпринятой мной работы, результат которой должен заключаться в том, чтобы показать путем рассуждения и фактами, что не было намечено никакого предела в развитии человеческих способностей, что способность человека к совершенствованию действительно безгранична, что успехи в этом совершенствовании отныне независимы от какой бы то ни было силы, желающей его остановить, имеют своей границей только длительность существования нашей планеты, в которую мы включены природой. Без сомнения, прогресс может быть более или менее быстрым, но никогда развитие не пойдет вспять; по крайней мере до тех пор, пока земля будет занимать то же самое место в мировой системе и пока общие законы этой системы не вызовут на земном шаре ни общего потрясения, ни изменений, которые не позволили бы более человеческому роду на нем сохраняться, развернуть свои способности и находить такие же источники существования.

Человеческий род на первой стадии цивилизации представляет собой общество с небольшим числом людей, существовав-

ших охотой и рыболовством, обладавших примитивным искусством изготовлять оружие и домашнюю утварь, строить или копать себе жилища, но уже владевших языком для выражения своих потребностей и небольшим числом моральных идей, лежавших в основе общих правил их поведения; живя семьями, они руководствовались общепринятыми обычаями, заменявшими им законы, и имели даже несложную форму правления.



Понятно, что неуверенность и трудность борьбы за существование, вынужденное чередование крайнего утомления и абсолютного отдыха не позволяли человеку располагать тем досугом, при котором, работая мыслью, он мог бы обогащать свой ум новыми сочетаниями идей. Способы удовлетворения потребностей настолько зависели от случая и времени года, что не были в состоянии породить с пользой промышленность, развитие которой могло бы продолжаться; и каждый ограничивался усовершенствованием своей ловкости или личного искусства.

Таким образом, прогресс человеческого рода должен был быть тогда очень медленным; лишь изредка, благоприятствуемое необычайными обстоятельствами, человечество могло иметь поступательное движение. Между тем средства существования, получаемые от охоты, рыболовства, плодов непосредственно от земли, заменяются пищей, доставляемой животными, которых человек приручил, умеет сохранять и размножать. К скотоводству, далее, присоединяется примитивное земледелие: человек не удовлетворяется более плодами или растениями, которые он находит, он научается из них создавать запасы, собирать их вокруг себя, сеять или разводить и содействовать их воспроизведению при помощи обработки земли.

Собственность, которая первоначально ограничивается собственностью на убитых животных, оружие, сети, домашнюю утварь, распространяется сначала на стада, а затем на землю, которую человек распахал и обрабатывает. Со смертью главы эта собственность естественно переходит к семье. Некоторые владеют излишками, поддающимися сохранению. Если излишки значительны, они порождают новые потребности, если они выражаются в одном предмете, в то время как испытывается недостаток в другом, тогда в силу необходимости появляется идея обмена; с этого момента моральные отношения усложняются

и умножаются. Бо́льшая безопасность, более обеспеченный и постоянный досуг позволяют человеку предаваться размышлению или по крайней мере связному наблюдению. У некоторых входит в привычку обменивать часть своего излишка на труд, благодаря чему они сами освобождаются от труда. Таким образом создается класс людей, время которых не целиком поглощено физическим трудом и желания которых распространяются за пределы их примитивных потребностей. Промышленность пробуждается; ремесла, уже известные, распространяются и совершенствуются; случайные факты, которые наблюдает человек, уже более опытный и более внимательный, способствуют появлению новых ремесел; население растет, по мере того как добывание средств существования становится менее опасным и менее зависящим от случая; земледелие, которое в состоянии прокормить большое число индивидов на одной и той же территории, замещает все другие источники существования; оно благоприятствует дальнейшему размножению людей, а это последнее в свою очередь ускоряет прогресс; приобретенные идеи сообщаются быстрее и вернее упрочиваются в обществе, ставшем более оседлым, более сближенным, более интимным. Заря просвещения начинает уже заниматься; человек обнаруживает свои отличия от других животных и ограничивается, как они, исключительно индивидуальным совершенствованием.

Более развитые, более частые, более усложнившиеся отношения, которые тогда устанавливаются между людьми, вызывают потребность в средствах сообщения своих идей отсутствующим лицам, упрочения памяти о том или ином факте с большей точностью, чем позволяет устная передача, закрепления условий соглашения более верным путем, чем память свидетелей, закрепление тех признанных обычаев, которыми члены данного общества руководствуются в своем поведении.

Таким образом появилась потребность в письменности, и последняя была изобретена. [...]

С тех пор писаная азбука стала известной; небольшое число знаков удовлетворяло потребность в письме, так же как небольшое количество звуков — потребности разговорного языка. Письменный язык был таким же, как и разговорный, необходимо было только знать и уметь образовать эти немногочисленные знаки. Этот последний шаг обеспечил навсегда прогресс человеческого рода. [...]

Эту стадию развития между первой ступенью цивилизации и той ступенью, на которой мы видим еще людей в диком состоянии, прошли все исторические народы, которые [...] образуют непрерывную цепь между началом исторического периода и веком, в котором мы живем, между первыми известными нам народами и современными европейскими нациями (стр. 3—10).

Все говорит нам за то, что мы живем в эпоху великих революций человеческого рода. Кто может лучше нас осветить то, что нас ожидает, кто может нам предложить более верного путеводителя, который мог бы нас вести среди революционных движений, чем картина революций, предшествовавших и под-

готовивших настоящую? Современное состояние просвещения гарантирует нам, что революция будет удачной, но не будет ли этот благоприятный исход иметь место лишь при условии использования всех наших сил? И для того чтобы счастье, которое эта революция обещает, было куплено возможно менее дорогой ценой, чтобы оно распространилось с большей быстротой на возможно большем пространстве, для того чтобы оно было более полным в своих проявлениях, разве нам не необходимо изучить в истории прогресса человеческого разума препятствия, которых нам надлежит опасаться, и средства, которыми нам удастся их преодолеть?

Я разделяю на девять больших эпох тот период, который я предполагаю обозреть; и в десятой я позволю себе изложить некоторые взгляды на будущность человеческого рода (стр. 15—16).

ДЕСЯТАЯ ЭПОХА

О БУДУЩЕМ ПРОГРЕССЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМА

Если человек может с почти полной уверенностью предсказать явления, законы которых он знает, если даже тогда, когда они ему неизвестны, он может на основании опыта прошедшего предвидеть с большой вероятностью события будущего, то зачем считать химерическим предприятием желание начертать с некоторой правдоподобностью картину будущих судеб человеческого рода по результатам его истории? [...]

Наши надежды на улучшение состояния человеческого рода в будущем могут быть сведены к трем важным положениям: уничтожение неравенства между нациями, прогресс равенства между различными классами того же народа, наконец, действительное совершенствование человека (стр. 220—221).

[...] Когда взаимные потребности сблизят всех людей, нации наиболее могущественные возведут в ранг своих политических принципов равенство между обществами, подобно равенству между отдельными людьми, и уважение к независимости слабых государств как гуманное отношение к невежеству и нищете; когда правила, имеющие целью подавить силу человеческих способностей, будут заменены такими, которые будут благоприятствовать их проявлению и энергии, возможно ли будет тогда бояться, что на земном шаре останутся пространства, недоступные просвещению, где надменность деспотизма могла бы противопоставить истине долго непреодолимые преграды!

Настанет, таким образом, момент, когда солнце будет освещать землю, населенную только свободными людьми, не признающими другого господина, кроме своего разума; когда тираны и рабы, священники и их глупые или лицемерные орудия будут существовать только в истории и на театральных сценах; когда ими будут заниматься только для того, чтобы сожалеть об их жертвах и обманутых ими, чтобы ужас их эксцессов напоминал о необходимости быть на страже, чтобы уметь распознавать и подавлять силой своего разума первые зародыши

суеверия и тирании, если бы когда-нибудь они осмелились вновь показаться (стр. 227—228).

[...] Даже для наук, в которых открытия являются результатом только умозаключений, преимущество быть предметом изучения весьма многих людей может способствовать их прогрессу благодаря тем детальным усовершенствованиям, которые не требуют силы ума, необходимой изобретателям, и которые легко постигаются простым размышлением.

Если мы перейдем к искусствам, теория которых зависит от этих самых наук, мы увидим, что их прогресс должен совершаться параллельно с развитием этой теории; что процессы искусств способны так же совершенствоваться и упрощаться, как и научные методы; что инструменты, машины, рабочие станки будут увеличивать все больше силу и ловкость людей и будут содействовать одновременно бóльшему совершенству и большей точности продуктов, уменьшая и время, и труд, необходимые для их производства; тогда исчезнут препятствия, затрудняющие еще этот прогресс, и случайности, которые люди научатся предвидеть и предупреждать; будут устранены также вредные влияния работ, привычек или климата.

Тогда, обрабатывая меньшую земельную площадь, удастся получить массу пищевых продуктов гораздо большей полезности и более высокой ценности, чем раньше давала бóльшая площадь; бóльшие наслаждения можно будет испытывать при меньшем потреблении; тот же продукт промышленности будет производиться с меньшей затратой сырого материала или употребление его станет более продолжительным. Для каждой почвы люди сумеют выбирать продукты, отвечающие наибольшему количеству потребностей; между продуктами, удовлетворяющими потребности одного рода, выберут те, которые удовлетворяют бóльшую массу, требуя меньше труда и меньше действительного потребления. Таким образом, средства сохранения и экономии в потреблении без всякой жертвы будут следовать за прогрессом искусства воспроизводить различного рода средства существования, приготовлять их и изготовлять из них продукты.

Итак, не только та же земельная площадь сможет прокормить бóльшее количество людей, но каждый из них, занятый менее тяжелым трудом, будет питаться более целесообразно и сможет лучше удовлетворять свои потребности (стр. 238—239).

Применение вычисления сочетаний и вероятностей к социальным наукам обещает прогресс, тем более важный, что оно одновременно является единственным средством придать их результатам почти математическую точность и оценить степень их достоверности или правдоподобия. Факты, на которые опираются эти результаты, могут, конечно без вычислений и на основании одного только наблюдения, привести иногда к общим истинам; могут научить, было ли действие, обусловленное такой-то причиной, благоприятно или вредно; но если эти факты не могли быть ни высчитаны, ни взвешены, если эти действия не могли быть подчинены точному измерению, тогда нельзя бу-

дет узнать хорошего и дурного следствия этой причины; если они взаимно уравновешиваются с некоторым равенством, если разница не очень велика, то невозможно будет даже высказаться с некоторой достоверностью, в какую сторону наклоняется чашка весов. Без применения вычислений часто невозможно было бы выбрать с некоторой уверенностью между двумя сочетаниями, образованными для достижения одной и той же цели, когда преимущества, которые они представляют, не поражают очевидной несоразмерностью. Наконец, без этой самой помощи эти науки остались бы всегда грубыми и ограниченными, лишенными достаточно тонких инструментов, чтобы уловить едва заметные истины, достаточно верных машин, чтобы достигнуть глубины рудника, где скрывается часть богатства (стр. 243—244).

Наиболее просвещенные народы, отвоевав себе право самостоятельно располагать своей жизнью и своими богатствами, постепенно научатся рассматривать войну как наиболее гибельный бич, как величайшее преступление. Первыми прекратятся те войны, в которые узурпаторы верховной власти наций вовлекают их из-за мнимых наследственных прав.

Народы узнают, что они не могут стать завоевателями, не потеряв своей свободы, что вечные союзы являются единственным средством поддерживать их независимость, что они должны искать безопасности, а не могущества. Постепенно рассеются коммерческие предрассудки, ложный меркантильный интерес потеряет свою страшную силу обагрять кровью землю и разорять нации под предлогом их обогащения. Так как народы сблизятся, наконец, в принципах политики и морали, так как каждый из них ради своей собственной выгоды призовет иноземцев к более равному разделу благ, которыми он обязан природе или своей промышленности, то в силу этого все причины, вызывающие, раздражающие и питающие национальную ненависть, мало-помалу исчезнут; они не доставят больше воинственной ярости ни пищи, ни повода.

Учреждения, лучше организованные, чем те проекты вечного мира, которые заняли досуг и утешали душу некоторых философов, ускорят прогресс этого братства наций; и международные войны, как и убийства, будут в числе тех необыкновенных жестокостей, которые унижают и возмущают природу, которые надолго клеймят позором страну и век, летописи которого ими были осквернены (стр. 248).

Прогресс наук обеспечивает прогресс промышленности, который сам затем ускоряет научные успехи, и это взаимное влияние, действие которого беспрестанно возобновляется, должно быть причислено к наиболее деятельным, наиболее могущественным причинам совершенствования человеческого рода. В настоящее время молодой человек по окончании школы знает из математики более того, что Ньютон приобрел путем глубокого изучения или открыл своим гением; он умеет владеть орудием вычисления с легкостью, тогда недоступной. Это наблюдение может, однако с некоторыми оговорками, применяться ко всем наукам. По мере того как каждая из них будет

увеличиваться в объеме, будут равным образом совершенствоваться средства представлять по возможности более сокращенно доказательства многочисленных истин и облегчать понимание последних. Таким образом, невзирая на новые успехи наук, не только у людей, равно одаренных в одинаковые эпохи их жизни на уровне современного им состояния знаний, но у каждого поколения неизбежно возрастет та сумма знаний, которую можно приобрести в один и тот же промежуток времени, с одной и той же умственной силой, при одном и том же внимании; и элементарная часть каждой науки, та, которой все люди могут достигнуть, став все более обширной, обнимет более полно все, что, может быть, необходимо знать каждому для руководства в своей обыденной жизни, для того чтобы пользоваться своим разумом с полной независимостью (стр. 250—251).

Мы изложили доказательства, которые в самом труде получат благодаря своему развитию большую силу; мы могли уже заключить, что человеческая способность совершенствоваться безгранична. Между тем мы до сих пор полагали, что человек сохранит свои естественные способности и свою организацию в том же виде, в каком она находится теперь. Нам остается, таким образом, исследовать последний вопрос, какова была бы достоверность и размер наших надежд, если бы можно было предположить, что эти способности и эта организация также доступны улучшению.

Способность совершенствоваться или органическое вырождение пород растений и животных могут быть рассматриваемы как один из общих законов природы.

Этот закон распространяется на человеческий род, и никто, конечно, не будет сомневаться в том, что прогресс предохранительной медицины, пользование более здоровыми пищей и жилищами, образ жизни, который развивал бы силы упражнениями, не разрушая их излишествами, что, наконец, уничтожение двух наиболее активных причин упадка — нищеты и чрезмерного богатства — должно удлинить продолжительность жизни людей, обеспечить им более постоянное здоровье, более сильное телосложение. Понятно, что прогресс предохранительной медицины, став более целесообразным благодаря влиянию прогресса разума и социального строя, должен со временем устранить передаваемые заразные болезни и общие болезни, обусловленные климатом, пищей и природой труда. Было бы нетрудно доказать, что этот результат профилактики должен распространиться почти на все другие болезни, отдаленные причины которых люди, вероятно, сумеют вскрыть. Будет ли теперь нелепо предположить, что совершенствование человеческого рода должно быть рассматриваемо как неограниченно прогрессирующая способность, что должно наступить время, когда смерть будет только следствием либо необыкновенных случайностей, либо все более и более медленного разрушения жизненых сил, и что, наконец, продолжительность среднего промежутка между рождением и этим разрушением не имеет никакого определенного предела? Без сомнения, человек не

станет бессмертным, но расстояние между моментом, когда он начинает жить, и тем, когда, естественно, без болезни, без случайности, он испытывает затруднение существовать, не может ли оно беспрестанно возрастать? Так как мы говорим здесь о прогрессе, который может быть представлен числовыми величинами или изображен графически, то уместно теперь развить два смысла, в которых можно понимать слово неопределенный. [...]

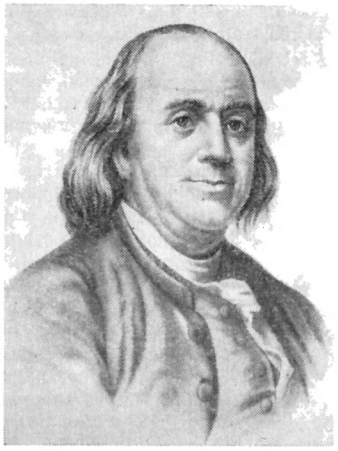
Наконец, можно ли распространить эти самые надежды и на интеллектуальные и моральные способности человека? И наши родители, от которых мы наследуем достоинства или недостатки устройства их тела, которые передают нам и отличительные черты своей фигуры, и расположения к известным физическим привязанностям, — не могут ли они также передавать нам ту часть своей физической организации, откуда исходит ум, сила рассудка, энергия души или моральная чувствительность? Не правдоподобно ли, что воспитание, совершенствуя эти качества, влияет на эту самую организацию, видоизменяет и совершенствует ее? Аналогия, анализ развития человеческих способностей и даже некоторые факты как будто доказывают реальность этих догадок, которые еще более расширили бы пределы наших надежд (стр. 254—258).

ФРАНКЛИН

Бенджамин Франклин (1706—1790) — великий американский политический и общественный деятель, ученый-энциклопедист, естествоиспытатель и философ. Выходец из семьи ремесленника-мыловара. Не получив образования, с детства упорно пополнял свои знания, занимаясь самообразованием. Был типографом и издателем, создал научно-просветительское общество «Хунта», которое через 40 лет превратилось в Американское философское общество, а затем он был инициатором создания Академии для обучения юношества и многих других общественных учреждений. Принимал активнейшее участие в борьбе за независимость США и образовании здесь республики. В 1776 г. Франклин был направлен в качестве посла во Францию с целью добиться союза с ней против Англии и займа. В 1787 г. участвовал в выработке американской конституции. Научные открытия в области электричества и многие практические усовершенствования принесли Франклину мировую известность — он был избран членом академий ряда стран, в том числе и Российской академии наук.

Публикуемая ниже подборка текстов, характеризующая философские воззрения Франклина, принадлежит Н. М. Гольдбергу (подобравшему также и все последующие тексты американских просветителей). Они публикуются по изданию: «Американские просветители. Избранные произведения в двух томах», т. 1. М., 1968.

[ПИСЬМО НЕИЗВЕСТНОМУ]



Кравенстрит,
13 декабря 1757 г.

Милостивый государь!

Я внимательно прочитал Вашу рукопись. Доводы, содержащиеся в ней против учения об особом провидении, подрывают основу всякой религии, хотя Вы и допускаете общее провидение. Ибо без веры в провидение, которая ведет к его познанию, охраняет, направляет и может поддерживать каждого, нет основания для того, чтобы поклоняться божеству, бояться его гнева или молить его о защите. [...] Опубликование Вашего сочинения навлечет на Вас ненависть, принесет вред Вам и ие принесет пользы другим. Тот, кто плюет против ветра, плюет себе в лицо. Но если бы Вы и преуспели в этом деле, Вы думаете, что сделали бы этим добро? Вы сами можете легко узнать, как надо прожить жизнь добродетельно, без поддержки религии; Вы имеете ясное понятие о выгодах добродетели и невыгодах порока, и у Вас достаточно решимости сопротивляться обычным искушениям. Но подумайте, насколько велика та часть человечества, которая состоит из слабых и невежественных мужчин и женщин и из неопытных и опрометчивых юношей и девушек, нуждающихся в религиозных побуждениях, чтобы избежать порока, поддержать свою добродетель и приучить себя к ней, пока она не станет привычной, что важно для ее прочности. Возможно, что своей привычной добродетелью, на основании которой Вы теперь даете себе справедливую оценку, Вы обязаны прежде всего религиозному воспитанию. [...] Я советую Вам поэтому: не пытайтесь выпустить тигра из клетки и сожгите это свое сочинение, прежде чем кто-либо его увидит. Тем самым Вы избежите многих оскорблений со стороны врагов и, возможно, в значительной степени сожаления и раскаяния. Если люди так слабы, имея религию, то что они будут делать, когда окажутся без нее? Письмо это служит доказательством моей дружбы, и потому не добавляю никаких уверений в ней, а подписываюсь просто

Ваш Б. Ф.

[БУДУЩЕЕ НАУКИ]

Б. ФРАНКЛИН — ДЖ. ПРИСТЛИ [1]

Пасси, 8 февраля 1780 г.

Дорогой сэр!

Ваше любезное письмо от 27 сентября пришло совсем недавно, так как податель его надолго задержался в Голландии. Мне всегда приятно слышать, что Вы продолжаете заниматься опытными исследованиями природы и преуспеваете в этом. Быстрый прогресс *истинной* науки иногда вызывает у меня сожаление, что я родился так рано. Невозможно представить себе той высоты, которой достигнет власть человека над материей через тысячу лет. Мы, возможно, научимся лишать огромные массы их тяжести и придавать им абсолютную легкость для более удобной перевозки. Уменьшатся затраты труда в сельском хозяйстве и удвоится его продукция; всякие болезни благодаря надежным средствам будут либо предотвращаться, либо излечиваться, не исключая даже болезни старости, а наша жизнь будет по желанию продлена даже за пределы глубокой старости. Наука нравственности пойдет по верному пути усовершенствования, так что уже не будет, как теперь, человек человеку волк и люди наконец узнают то, что они сейчас неверно называют человеколюбием [...].

[О ХРИСТИАНСКОЙ НРАВСТВЕННОСТИ]

Б. ФРАНКЛИН — Э. СТАЙЛСУ [2]

Филадельфия, 9 марта 1790 г.

[...] Вы хотите узнать кое-что о моей религии. Меня спрашивают об этом впервые. Но я не могу превратно истолковывать Ваше любопытство и попытаюсь в нескольких словах удовлетворить его. Моя вера такова. Я верю в единого бога — творца Вселенной, в то, что он правит ею с помощью провидения, что ему следует поклоняться, что самое угодное служение ему — это делать добро другим его детям, что душа человека бессмертна и к ней отнесутся справедливо на том свете соответственно ее поведению в этом. Таковы основные пункты всякой здравой религии, и я уважаю их, как и Вы, в какой бы секте ни встретился с ними.

Что касается Иисуса из Назарета, мое мнение о котором Вам особо хотелось бы узнать, то я думаю, что его учение о нравственности и его религия — лучшее из того, что мир когда-либо знал или может узнать. Однако, мне кажется, оно подверглось различным вредным изменениям, и у меня, вместе с большинством нынешних английских диссидентов [3], есть некоторые сомнения в его божественности. [...] Я не усматриваю, однако, вреда в том, чтобы в это учение верить, если эта вера имеет хорошие последствия, как, вероятно, это и имеет

место, когда делают его учения более уважаемыми и более почитаемыми; тем более, что я не вижу, чтобы всевышний дурно истолковывал ее, выделяя тех, кто не верит в его мироправление, особыми знаками нерасположения. [...]

АВТОБИОГРАФИЯ [4]

[...] Мои родители рано начали внушать мне религиозные воззрения и в течение всего моего детства воспитывали меня в строго диссидентском духе. Но когда мне было около пятнадцати лет, я начал сомневаться в целом ряде пунктов, которые оспаривались в нескольких прочитанных мною книгах, и, наконец, стал сомневаться в самом откровении. В мои руки попало несколько книг, направленных против деизма; кажется, в них излагалась сущность проповедей, читавшихся на лекциях Бойля. Эти книги оказали на меня действие совершенно обратное тому, для которого они предназначались; доводы деистов, которые приводились для их опровержения, показались мне гораздо сильнее, чем сами опровержения; короче говоря, я вскоре стал самым настоящим деистом. [...]

Постепенно я начал убеждаться, что *истина, искренность* и *честность* в отношениях между людьми имеют огромное значение для счастья жизни, и я написал максимы поведения, которые сохранились в моем дневнике, чтобы следовать им в течение всей своей жизни. Откровение, как таковое, действительно не имело для меня большого значения [...]. Я рано перестал посещать собрания секты, сделав воскресенье днем занятий, однако я никогда не утрачивал некоторых религиозных принципов. Так, я никогда не сомневался в бытии бога, в том, что он создал мир и правит им с помощью провидения; что самое угодное служение богу — это делать добро людям; что наши души бессмертны и что все преступления будут наказаны, а добродетель вознаграждена здесь или в загробном мире. Эти принципы я считал сущностью всякой религии. Находя их во всех имевшихся в нашей стране вероисповеданиях, я уважал их все, хотя в разной степени, так как находил, что в них примешиваются другие положения, которые отнюдь не имеют целью внушать нравственность, содействовать ей или утверждать ее и служат главным образом тому, чтобы разделять нас и сеять между нами вражду. Это уважение ко всем религиям, при убеждении, что даже худшие из них оказывают некоторое хорошее воздействие, побудило меня избегать всяких рассуждений, которые могли бы ослабить приверженность другого человека к его религии. [...] Постоянно возникала потребность в новых местах богослужения, которые сооружались на добровольные пожертвования, и я никогда не отказывался вносить свою лепту, все равно для какой секты (стр. 141—143).

В различных перечнях моральных добродетелей, которые я встречал в прочитанных мною книгах, я находил большее или меньшее их число, так как различные писатели объединяли большее или меньшее число идей под одним и тем же

названием. [...] Я обозначил тринадцатью названиями все те добродетели, которые казались мне в то время необходимыми или желательными, присовокупив к каждому названию краткое наставление, которое показывало, какой смысл я вкладываю в него.

Вот названия этих добродетелей с их наставлениями:

1. *Умеренность.* — Не ешь до одури, не пей до опьянения.

2. *Молчаливость.* — Говори только то, что может принести пользу другим или тебе самому; избегай пустых разговоров.

3. *Соблюдение порядка.* — Пусть каждая твоя вещь имеет свое место; каждое дело делай вовремя.

4. *Решимость.* — Твердо выполняй то, что ты должен сделать; непременно выполняй то, что решил сделать.

5. *Бережливость.* — Трать деньги только на то, что приносит пользу другим или тебе самому, то есть не будь расточительным.

6. *Прилежание.* — Не теряй времени попусту; будь всегда занятым чем-то полезным; отказывайся от всех ненужных действий.

7. *Искренность.* — Не обманывай, имей чистые и справедливые мысли; в разговоре также придерживайся этого правила.

8. *Справедливость.* — Не причиняй никому вреда несправедливыми действиями или упущением возможности делать добрые дела, совершать которые — твой долг.

9. *Сдержанность.* — Избегай крайности; сдерживай, насколько ты считаешь это уместным, чувство обиды от несправедливости.

10. *Чистоплотность.* — Держи свое тело в чистоте; соблюдай опрятность в одежде и в жилище.

11. *Спокойствие.* — Не волнуйся по пустякам и по поводу обычных или неизбежных событий.

12. *Целомудрие.* — Совокупляйся не часто, только ради здоровья или произведения потомства, никогда не делай этого до отупления, истощения или в ущерб своей или чужой репутации.

13. *Смирение.* — Подражай Иисусу и Сократу.

Я хотел приобрести *привычку* ко всем этим добродетелям (стр. 145—146).

В этом труде я хотел объяснить и развить следующую мысль: *порочные деяния не потому вредны, что они запрещены, они именно потому запрещены, что вредны,* причем это объяснение я построил, исходя исключительно из природы человека: следовательно, каждый должен быть заинтересован в том, чтобы быть добродетельным, если он желает быть счастливым даже в этом мире; и (поскольку в мире всегда найдется много богатых торговцев, знатных людей, государств, правителей, нуждающихся в честных исполнителях, а честных людей очень мало) я хотел бы попытаться убедить молодых людей, что нет более благоприятных качеств, которые обеспечили бы счастье бедному человеку, чем честность и искренность (стр. 151—152).

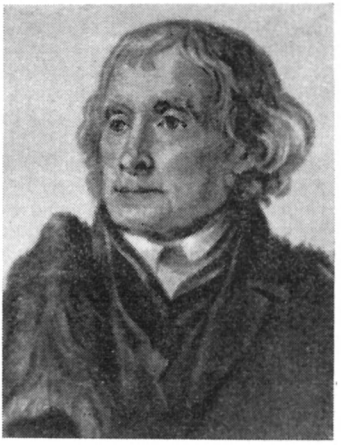
ДЖЕФФЕРСОН

Томас Джефферсон (1743—1826) — американский общественно-политический деятель, представитель левого крыла просветительства, происходил из семьи крупных землевладельцев. Выражая взгляды буржуазных демократов, рано включился в освободительное движение колонистов от английской зависимости, выступал за пересмотр устаревшего феодального законодательства. Как делегат Виргинии на 2-м Континентальном конгрессе, составил проект Декларации независимости, принятый в 1776 г. В годы революции и некоторое время после нее вел борьбу за отделение церкви от государства и провозглашение религиозной свободы, высказывался за расширение политических прав народа, отстаивал его право на революцию, выступал против рабства негров, развивал утопические мечты о демократической республике мелких землевладельцев. В 1779—1781 гг. был губернатором штата Виргиния, в 1784—1789 гг. вместе с Дж. Адамсом был помощником Франклина в его миссии во Франции. В 1790—1796 гг. — государственный секретарь, в 1796—1800 гг. — вице-президент, а в 1800—1808 гг. — президент США. В годы, последовавшие за революцией, радикальные взгляды Джефферсона постепенно уступают место либеральным буржуазным представлениям, и, став президентом, он с этих позиций укреплял власть буржуазии и плантаторов.

Публикуемые ниже тексты даны по изданию: «Американские просветители. Избранные произведения в двух томах», т. 2. М., 1969.

БИЛЛЬ ОБ УСТАНОВЛЕНИИ РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ [1]

Хорошо понимая, что взгляды и вера людей зависят не от их собственной воли, но невольно подчиняются доказательствам, предложенным их уму, что всемогущий бог создал разум свободным *и выразил своим высшим желанием, чтобы он и впредь оставался свободным, для чего сделал его совершенно невосприимчивым к обузданию;* что все попытки воздействовать на ум временными наказаниями, или возложением тягот, или лишением гражданской правоспособности приводят лишь к приобретению привычки лицемерить и совершать нечестные поступки, что далеко от намерений святого творца нашей религии, который, являясь господином духа и тела, предпочел, однако, распространять ее не принуждением над тем или другим, что было в его силах, *но распространять ее, воздействуя лишь на разум;* что нечестива презумпция законодательной власти и правителей, гражданских и церковных, которые, хотя они могут ошибаться, как простые люди, взяли на себя руководство верой других, выдавая свои собственные взгляды



за единственно правильные и безошибочные, начали навязывать их другим, создали и поддерживали ложные религии в большей части мира во все времена; что заставлять человека вносить денежные суммы на распространение взглядов, которых он не разделяет и которые ему *ненавистны*, — грех и тирания; что даже заставлять кого-либо поддерживать того или иного проповедника собственных религиозных убеждений — значит лишать человека утешительной свободы помогать тому пастору, добродетели которого он хотел бы взять за образец и сила которого ему кажется наиболее убедительной и справедливой, а также лишать духовенство тех мирских вознаграждений, которые, исходя из одобрения личного поведения, являются дополнительным стимулом для серьезного и упорного труда с целью обучения человечества; что наши гражданские права не зависят от наших религиозных взглядов, так же как они не зависят от наших взглядов в области физики или геометрии; а поэтому объявлять гражданина недостойным общественного доверия, лишая его возможности занимать ответственное положение и получать за это вознаграждение, если он не исповедует или не признает то или иное религиозное учение, — значит несправедливо лишать его тех привилегий и преимуществ, на которые он, как и его другие сограждане, имеет естественное право; что это приводит также к искажению основ той *самой* религии, которую предполагали поддерживать, подкупая монополией на мирские почести и вознаграждение тех, кто внешне исповедует и признает ее; что хотя в действительности преступник тот, кто не противостоит такому соблазну, однако и того нельзя считать невиновным, кто кладет приманку на пути человека; *что взгляды людей не подчиняются гражданской власти и не входят в ее юрисдикцию;* что дозволять гражданским властям вмешиваться в область мировоззрения людей и ограничивать исповедание или распространение принципов, считая их неверными, — опасное заблуждение, которое сразу разрушает всю религиозную свободу, поскольку, являясь, несомненно, судьей такой тенденции, [гражданская власть] сделает свои взгляды критерием суждения и будет одобрять или осуждать взгляды других исключительно по тому, насколько они согласуются с ее собственными или отличаются от них; что в справедливых целях гражданской власти должностным лицам

надлежит вмешиваться тогда, когда чьи-либо принципы приводят к открытым действиям, направленным против мира и надлежащего порядка; и наконец, что истина сильна и восторжествует, если ее предоставить самой себе; что она — верный и надежный противник заблуждения и ей нечего опасаться конфликтов, если только людское вмешательство не лишит ее естественного оружия — свободной дискуссии и спора; что ошибки перестают быть опасными, если разрешается их открыто опровергать, [...] *мы, Генеральная ассамблея Вирджинии, утверждаем закон,* согласно которому никого нельзя заставить регулярно посещать или поддерживать какое-либо религиозное богослужение, место [культа] или священнослужителя, а также нельзя принуждать, ограничивать, досаждать или причинять ущерб его личности или имуществу или заставлять его как-то иначе страдать по причине его религиозных воззрений или убеждений; закон, согласно которому все люди свободны в исповедании веры и вольны отстаивать с помощью доводов свои взгляды в вопросах религии, и что это не должно ни в коем случае уменьшать или увеличивать их гражданскую правоспособность или как-то влиять на нее.

И хотя нам хорошо известно, что эта ассамблея, избранная народом исключительно в своих обычных целях законодательства, не имеет власти ограничивать акты последующих ассамблей, наделенных полномочиями, равными нашим, и что поэтому объявлять этот акт непреложным не имело бы законной силы, мы свободны все же заявить и заявляем, что отстаиваемые настоящим документом права — естественные права человека, и, если в будущем будет осуществлен какой-нибудь акт в отмену настоящего или для ограничения его действия, такой акт будет нарушением естественного права (стр. 47—49).

[О НЕОБХОДИМОСТИ ВОССТАНИЙ]

Т. ДЖЕФФЕРСОН — Д. МЕДИСОНУ [2]

Париж, 30 января 1787 г.

[...] Общества существуют в трех весьма различных формах: 1) без правительства, как у наших индейцев; 2) с правительством, на которое желание каждого имеет прямое влияние, как в случае с Англией в меньшей степени и в наших Штатах — в большей; 3) с правительством силы, как во всех других монархиях и в большинстве других республик. Чтобы получить представление о бедственном существовании последних, их следует рассмотреть. Это правление волков над овцами. Для меня не ясен вопрос, не является ли лучшим первое общественное положение. Но, думаю, что оно неприменимо к многочисленному населению. Во втором состоянии много блага. При нем массы людей наслаждаются драгоценной свободой и

счастьем. Оно также имеет свои пороки; основной из них — беспокойство. Но сравните его с притеснением при монархии, и этот порок окажется ничем. Malo periculosam libertatem quam quietam servitutem [3]. Этот порок даже порождает добро. Он предотвращает вырождение правительства и питает общий интерес к общественным делам. Я считаю, что небольшой бунт время от времени — хорошее дело и так же необходим в политическом мире, как бури в мире физических явлений. Неудачные восстания действительно выявляют те нарушения прав народа, которые их породили. Учет этой истины сделает честных республиканских правителей настолько мягкими при наказании мятежников, чтобы не очень сильно обескураживать их. Это — лекарство, необходимое для доброго здоровья правительства. [...]

[ОБРАЗОВАНИЕ МОЛОДОГО ЧЕЛОВЕКА]

Т. ДЖЕФФЕРСОН — П. КАРРУ [4]

Париж, 10 августа 1787 г.

[...]3. Нравственная философия. Я думаю, что посещать лекции на эту тему — потерянное время. Тот, кто создал нас, был бы никудышным мастером, если бы он правила нашего нравственного поведения сделал результатом науки. На одного ученого приходится тысяча неученых. Кем бы они стали? Человек был создан для общества. Поэтому его нравственность создана с этой же целью. Он был наделен чувством справедливого и несправедливого только в связи с этим. Это чувство такая же часть его природы, как слух, зрение, осязание. Это и есть нормальная основа нравственности, а не to kalon [5], истина и т. п., как представляют себе авторы фантастических сочинений. Нравственное чувство или совесть такая же часть человека, как ноги или руки. Оно дано всем людям в большей или меньшей степени, как сила членов дана им в большей или меньшей степени. Его можно усилить тренировкой, как любой орган. Разумеется, в определенной степени это чувство подчинено руководству разума; но для него требуется небольшая опора, даже нечто меньшее, чем то, что мы называем здравым смыслом. Поставь нравственную задачу перед пахарем и профессором. Первый решит ее так же хорошо, и часто лучше, чем последний, потому что он не будет сбит с пути искусственными правилами. Поэтому читай хорошие книги по этой отрасли знания, которые будут поощрять и направлять твои чувства. [...] Кроме того, читай книги, упомянутые в прилагаемом списке; и не упускай возможности тренировать свою склонность быть благодарным, великодушным, милостивым, гуманным, правдивым, справедливым, твердым, аккуратным, смелым и т. д. Рассматривай каждый поступок такого рода как

упражнение, которое усилит твои нравственные способности и приведет к возрастанию твоего достоинства.

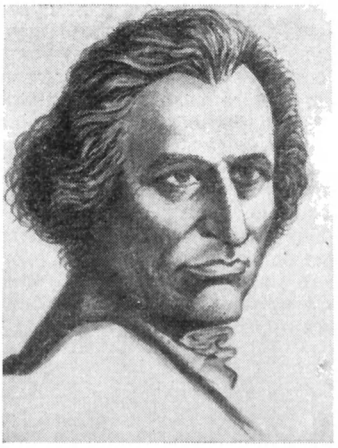
4. Религия. Твой разум достаточно подготовлен теперь, чтобы рассуждать об этом предмете. Прежде всего, откажись от всякого пристрастия к новизне и исключительности мнения. Позволяй себе это скорее к любому другому предмету, но не к религии. Это очень важно, и последствия ошибки могут быть слишком серьезными. С другой стороны, отбрасывай все страхи и предрассудки, из-за которых слабые умы рабски пресмыкаются. Твердо держись разума и призывай на его суд каждый факт, каждое мнение. Смело вопрошай даже о существовании бога, потому что, если он есть, он должен еще более одобрить уважение разума, чем слепой страх. Естественно, прежде всего ты изучишь религию своей собственной страны. Затем читай Библию так, как ты бы читал Ливия или Тацита. В изложении фактов, которые укладываются в обычный ход природы, ты будешь верить авторитету писателя так же, как ты это делаешь в отношении Ливия и Тацита. Доказательство писателя в их пользу взвешивается на одной чаше весов, и то, что они не противоречат законам природы, не свидетельствует против них. Но те факты в Библии, которые противоречат законам природы, должны быть проверены особенно тщательно и всесторонне. Здесь ты должен будешь вернуться к притязаниям писателя на вдохновение от бога. Проверь, на каких доказательствах его претензии основаны и так ли сильны доказательства, что их ложность более невероятна, чем изменение законов природы, в случаях, к которым это относится. Например, в книге Иисуса [Навина] говорится, что солнце остановилось и стояло несколько часов. Если бы мы прочитали о таком факте у Ливия или Тацита, мы поставили бы его в ряд с такими их фактами, как дождь из крови, говорящие статуи, звери и т. п. Но говорят, что автор этой книги был [бого]вдохновлен. Проверь поэтому беспристрастно, каковы доказательства того, что книга [бого]вдохновенна. Имеется основание, чтобы эта претензия была исследована тобой, потому что миллионы верят ей. С другой стороны, ты достаточно сведущ в астрономии, чтобы знать, насколько противоречит законам природы то, чтобы тело, вращающееся вокруг своей оси, как земля, могло остановиться и при этой внезапной остановке не повергло и не разрушило животных, деревья, здания, а после некоторого времени возобновило свое вращение без нового всеобщего разрушения. [...] Затем ты будешь читать Новый завет. [...] Пусть твой разум будет тверд при чтении этих книг. Не пугайся исследования в страхе перед последствиями. Если это исследование кончится убеждением, что бога нет, ты найдешь побуждения к добродетели в удобстве и удовольствии, которые ты почувствуешь в этом занятии, и любовь других, которые тебе это обеспечат. Если ты найдешь основания верить, что бог есть, сознание того, что он наблюдает твои действия и одобряет тебя, вызовет у тебя огромное дополнительное побуждение. Если ты найдешь, что существует будущее

[загробное] состояние, надежда на счастливое бытие в нем увеличит желание заслужить его; если ты найдешь, что Иисус также был богом, ты утешишься верой в его помощь и любовь. Словом, я повторяю, ты должен оставить все предрассудки с обеих сторон и ничему не верить и ничего не отвергать лишь потому, что другие люди или их сочинения отвергали или принимали это. Твой собственный разум — единственный оракул, данный тебе небом, и ты ответственен не за правильность, а за честность решения. Говоря о Новом завете, я забыл заметить, что тебе следует прочесть все истории о Христе, в том числе и те, которые церковный собор объявил псевдоевангельскими, как и те, которые он назвал евангельскими. Поскольку эти псевдоевангелисты претендовали на [бого]вдохновение, как и другие, ты будешь судить об их притязаниях своим собственным разумом, а не разумом этих церковников. [...]

ПЕЙН

Томас Пейн (1737—1809) — американский политический деятель и мыслитель. Родился в Англии в семье ремесленника, сменил ряд трудовых профессий. По совету Франклина и с его материальной помощью в 1774 г. переехал в Америку. С началом войны за независимость Пейн включился в активную политическую деятельность. В январе 1776 г. он опубликовал (анонимно) памфлет «Здравый смысл», который, по выражению Франклина, «значительно продвинул революцию». В нем Пейн, как и в дальнейших памфлетах («Американские кризисы»), пропагандировал республиканизм, отмену монархии, призывал бороться против Англии. Во время войны Пейн служил в армии, стал видным государственным деятелем — секретарем комитета конгресса по иностранным делам. Когда началась французская революция, Пейн прибыл в Париж. Здесь в 1792 г. он написал в защиту революции труд «Права человека», бросив в нем вызов европейским монархиям. В Англии за этот труд Пейн был поставлен вне закона. В том же году он получил французское гражданство и был избран депутатом Конвента. В конце 1793 г. за его связь с жирондистами Пейн был арестован якобинцами. В заключении он закончил свою знаменитую антирелигиозную книгу «Век разума» (две его части были опубликованы в 1794—1795 гг.). После своего освобождения в 1794 г. из тюрьмы Пейн до 1802 г. прожил во Франции, где опубликовал ряд трудов. Вернувшись в США, Пейн продолжил публицистическую деятельность, но подвергся гонениям за критику Библии, а также за критику господствовавших бружуазно-плантаторских кругов.

Публикуемые ниже отрывки даются по изданию: Т. Пейн. Избранные сочинения. М., 1959.



ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ

Некоторые авторы настолько смешали [понятия] «общество» и «правительство», что между ними не осталось никакого или почти никакого различия; между тем это вещи не только разные, но и разного происхождения. Общество создается нашими потребностями, а правительство — нашими пороками; первое способствует нашему счастью положительно, объединяя наши благие порывы, второе же — отрицательно, обуздывая наши пороки; одно поощряет сближение, другое порождает рознь. Первое — это защитник, второе — каратель.

Общество в любом своем состоянии есть благо, правительство же и самое лучшее есть лишь необходимое зло, а в худшем случае — зло нестерпимое; ибо, когда мы страдаем или сносим от правительства те же невзгоды, какие можно было бы ожидать в стране без правительства, несчастья наши усугубляются сознанием того, что причины наших страданий созданы нами. Правительство, подобно одеждам, означает утраченное целомудрие: царские дворцы воздвигнуты на развалинах райских беседок. Ведь если бы веления совести были ясны, определенны и беспрекословно исполнялись, то человек не нуждался бы ни в каком ином законодателе; но раз это не так, человек вынужден отказаться от части своей собственности, чтобы обеспечить средства защиты остального, и сделать это он вынужден из того же благоразумия, которое во всех других случаях подсказывает ему выбирать из двух зол наименьшее. И так как безопасность является подлинным назначением и целью правительственной власти, то отсюда неопровержимо следует, что, какой бы ни была его форма, предпочтительнее всех та, которая всего вернее обеспечит нам эту безопасность, с наименьшими затратами и с наибольшей пользой (стр. 21—22).

Поскольку все люди от природы равны по происхождению, равенство это могло быть нарушено лишь впоследствии, различия между богатыми и бедными вполне можно понять и не прибегая к таким неприятным и неблагозвучным словам, как угнетение и алчность. Угнетение часто является с л е д с т в и е м, но редко или почти никогда — с р е д с т в о м достижения богатства. И хотя скупость предохраняет человека от нужды, она обычно делает его слишком робким, чтобы стать богатым.

Но существует другое, и более значительное, различие, для которого нельзя подыскать ни естественной, ни религиозной причины: это разделение людей на монархов и подданных. Мужской и женский род — это природное различие, добрый и злой — это различия, идущие с небес, но как появился на земле человеческий род, столь превознесенный над всеми остальными и выделяемый подобно некоему новому виду [животных], — этим стоит заняться и выяснить, способствуют ли эти люди счастью или бедствиям человечества (стр. 26).

Слова Писания ясны и понятны. Они не допускают никаких двусмысленных толкований. Воистину всемогущий выразил здесь свой протест против монархического правления, или же Писание лживо. И есть полное основание полагать, что королевская власть не менее духовенства повинна в утаивании Писания от народа в католических странах, ибо всякая монархия есть не что иное, как политическое папство.

Зло монархии мы дополнили злом престолонаследия, и если первое есть ущерб и унижение для нас самих, то второе, будучи возведенным в закон, есть оскорбление и обман потомства. Ибо все люди по происхождению равны и ни у кого не может быть прирожденного права давать своей семье преимущество перед всеми другими, и хотя сам человек мог заслужить известную долю почестей от своих современников, однако его потомки могут быть вовсе недостойны наследовать их. Одним из самых сильных естественных доказательств нелепости прав престолонаследия является то, что их не одобряет природа, иначе она так часто не обращала бы их в насмешку, преподнося человечеству о с л а вместо л ь в а (стр. 29—30).

Чем ближе форма правления к республике, тем меньше дела у короля. Довольно трудно найти подходящее имя для английской формы правления. [...] Ведь это республиканскую, но не монархическую часть Конституции Англии прославляют англичане, а именно свободу выбора палаты общин из своей среды. И нетрудно увидеть, что с падением республиканских добродетелей наступает рабство. Потому-то и несостоятельна Конституция Англии, что монархия отравила республику, а корона поглотила палату общин.

В Англии король только и делает, что воюет и раздает должности; иначе говоря, разоряет нацию и сеет в ней ссоры. Хорошенькое занятие для человека, получающего в год восемьсот тысяч фунтов стерлингов и вдобавок боготворимого! Один честный человек дороже для общества и для господа, чем все коронованные негодяи, когда-либо жившие на земле (стр. 33).

Я навсегда отверг жестокого и мрачного фараона Англии и презираю негодяя, который, притязая на звание о т ц а с в о е г о н а р о д а, может безучастно слушать, как этот народ режут, и спокойно спать, имея на совести его кровь (стр. 42).

Но где же, говорят некоторые, король Америки? Я скажу тебе, друг, он царствует над нами, но не сеет гибель среди людей, подобно коронованному зверю Великобритании. Впрочем, чтобы нам не иметь недостатка даже в земных почестях,

пусть будет торжественно назначен день для провозглашения хартии; пусть она будет вынесена и установлена на божественном законе, на слове божьем; пусть на нее возложат корону, по которой мир мог бы узнать, насколько мы одобряем монархию, — королем в Америке является закон. Ибо как в абсолютистских государствах король является законом, так и в свободных странах закон должен быть королем и не должно быть никакого другого. Но чтобы впоследствии не возникло каких-либо злоупотреблений, пусть в заключение церемонии корона будет разбита вдребезги и рассеяна среди народа, которому она принадлежит по праву.

Нам принадлежит неотъемлемое право иметь собственное правительство, и всякий, кто всерьез поразмыслит над непрочностью человеческих дел, придет к убеждению, что куда разумнее и безопаснее хладнокровно и обдуманно выработать собственную конституцию, пока это в нашей власти, нежели доверить столь значительное дело времени и случаю (стр. 46).

ВЕК РАЗУМА

[...] Уже в течение нескольких лет я намеревался опубликовать мои мысли о религии. Я хорошо сознаю трудности, связанные с предметом, и из этих соображений отложил его осуществление до более позднего периода моей жизни. Я предполагал, что этот труд будет моим последним приношением согражданам всех наций, причем в такое время, когда чистота мотивов, побудивших меня к этому, не возбудит сомнения даже у тех, кто, может быть, не одобрит самый труд. События, которые произошли сейчас во Франции и привели к уничтожению всего национального института духовенства и всего относящегося к принудительным системам религии и атрибутам веры, не только поторопили меня в моем замысле, но и сделали работу такого рода необходимой для того, чтобы при общем крушении предрассудков, ложных систем правительства и ложной теологии мы не потеряли из виду нравственности, человечности и той теологии, которая истинна.

Несколько моих коллег и сограждан во Франции подали мне пример, изложив избранное ими индивидуальное исповедание веры, и я сделаю то же самое; я сделаю это с той искренностью и откровенностью, с какою разум человека может сообщаться только с самим собою.

Я верю в единого бога и надеюсь на счастье за пределами земной жизни.

Я верю в равенство людей и полагаю, что религиозные обязанности состоят в справедливости поступков, милосердии и стремлении сделать наших собратьев счастливыми. [...]

Я не верю в религии, исповедуемые церковью еврейской, римской, греческой, турецкой, протестантской или какой-либо другой известной мне церковью. Мой собственный ум — моя церковь.

Все национальные церковные учреждения, будь то еврейские, христианские или турецкие, представляются мне не чем иным, как человеческим изобретением, предназначенным для того, чтобы запугивать и порабощать человечество, монополизировать власть и доходы.

Заявляя это, я не думаю осуждать тех, кто верует иначе. Они имеют такое же право на свою веру, как я на свою. Однако для счастья человека необходимо, чтобы он был мысленно честен перед собою. Безверие не состоит в веровании или неверовании, оно состоит в том, что человек притворяется верующим в то, во что он на самом деле не верит.

Невозможно учесть то нравственное зло, если можно так выразиться, которое мысленная ложь произвела в обществе. Когда человек настолько развратил и проституировал чистоту своего ума, что заявляет о своей вере в такие вещи, в какие он на деле не верит, он готов уже совершить любое другое преступление. Он берется за ремесло священника ради наживы и, для того чтобы быть годным к этому ремеслу, начинает с вероломства. Можно ли представить себе что-либо более разрушительное для нравственности?

Вскоре после того, как я опубликовал в Америке памфлет «Здравый смысл», я понял чрезвычайную вероятность того, что за революцией в системе правительства последует революция в системе религии. Преступная связь церкви и государства, где бы она ни имела место, у евреев, христиан или турок, так эффективно запретила, под угрозой различных кар и взысканий, всякую дискуссию по установленным верованиям и основным принципам религии, что до тех пор, пока не будет изменена система правления, эти вопросы не смогут быть честно и открыто поставлены перед миром. Но когда это будет сделано, последует революция в системе религии. Человеческие вымыслы и поповский обман будут уничтожены, и человек вернется к чистой, незапятнанной, девственной вере в единого бога и ни во что более (стр. 246—248).

Единственная идея, которую человек может связать с именем бога, есть идея п е р в о п р и ч и н ы, причины всех вещей. И как ни недостижимо и трудно для человека понять, что такое первопричина, он верит в нее, ибо не верить в нее вдесятеро труднее. Неописуемо трудно понять, что пространство не имеет конца, но еще труднее понять его конечность. Выше сил человека постичь вечную протяженность времени, но еще невозможнее представить время, когда не будет времени.

Рассуждая так, мы увидим, что все, что мы видим, несет в себе внутреннее доказательство того, что оно не создало себя самоё. Каждый человек наглядно доказывает себе, что он не создал самого себя, и это же относится к его отцу, деду и к любому члену его рода. Точно так же никакое дерево, растение или животное не создало себя, и убеждение, возникающее отсюда, необходимо ведет нас к вере в вечно существующую первопричину, по природе своей совершенно отличную

от всего известного нам материального существования, в силу которой существуют все вещи. И эту первопричину человек называет богом.

Человек может открыть бога лишь с помощью своего разума. Отнимите разум, и человек окажется неспособным понять что-либо; тогда все равно будет, кому читать Библию, лошади или человеку. Как же можно отвергать разум?

Почти единственные части в книге, именуемой Библией, в которых сообщаются нам [хотя бы] какие-то представления о боге, — это некоторые главы в книге Иова и 19-й псалом. Других я не могу припомнить. Эти части — подлинно *деистические* сочинения, ибо они рассматривают *божество* в его творениях. Они принимают книгу творения как единственное слово божие, не ссылаются ни на какую другую книгу, и все их выводы извлечены из этого фолианта (стр. 265—266).

Что же касается христианской системы веры, то она представляется мне разновидностью атеизма — каким-то религиозным отрицанием бога. Она исповедует веру скорее в человека, чем в бога. Она представляет собой смесь, состоящую главным образом из человекобожия (manism) с небольшой добавкой деизма, и столь же близка к атеизму, как сумерки к темноте. Между человеком и его создателем она помещает нечто непроницаемое, именуемое искупителем. Посредством этого она производит религиозное или иррелигиозное затмение света, подобно тому как луна, помещая свое непроницаемое естество между солнцем и землей, производит солнечное затмение. Вся орбита разума оказалась вследствие этого затемненной.

В результате такого затмения все оказалось перевернутым вверх дном и предстало в превратном виде. Среди переворотов, которые религия столь волшебным образом произвела, был и переворот в теологии.

То, что ныне называется натуральной философией и охватывает весь круг наук, в котором астрономия занимает главное место, есть изучение деяний бога, силы и мудрости божьей в его творениях и является истинной теологией.

Что же касается теологии, изучаемой ныне вместо нее, то она — изучение человеческих мнений и фантазий *относительно* бога. Она изучает не самого бога в его трудах, а труды и писания людей [о боге]. И отнюдь не наименьшим из того ущерба, какой принесла миру христианская система, было то, что она предала первоначальную и прекрасную систему теологии, как прекрасную невинность, муке и позору с тем, чтобы очистить место кошмару суеверий. [...]

Христианская система лжет, называя науки *человеческим изобретением*; человек лишь применяет их. Каждая наука имеет в своей основе систему принципов, столь же прочных и неизменных, как и те, которыми регулируется и управляется Вселенная. Человек не может создать эти принципы; он может только открыть их.

Например, каждый, кто смотрит в календарь, видит, когда произойдет затмение, и знает также, что оно неизбежно про-

исходит согласно указаниям календаря. Это показывает, что человек знаком с законами движения небесных тел. Но если какая-нибудь церковь на свете станет утверждать, что законы эти — человеческое изобретение, это было бы хуже, чем невежество. [...]

Можно сказать, что человек способен сделать или начертить треугольник, и потому треугольник — человеческое изобретение.

Но треугольник, будучи нарисован, есть не что иное, как изображение принципа, очертание, которое делает этот принцип доступным глазу, а через него и уму. Иначе он непостижим. Треугольник создает принцип не более, чем свечка, внесенная в темную комнату, создает стулья и столы, которые до того были невидимы. Все свойства треугольника существуют независимо от чертежа и существовали до того, как был вычерчен или мысленно представлен человеком какой-либо треугольник. Человек участвует в образовании этих свойств или принципов не более, чем в создании законов движения небесных тел, и посему одно должно иметь столь же божественное происхождение, как и другое (стр. 268—270).

Только созерцая звездные небеса, эту книгу и школу науки, человек открывает пользу в том, что они видны для него, и преимущества, вытекающие из неограниченности его зрения. Но, рассматривая предмет в этом свете, он видит дополнительное доказательство того, что *ничто не было создано напрасно*. Ведь напрасна была бы эта сила зрения, если бы она ничему не учила человека (стр. 272).

КОЛЛОНТАЙ

Гуго Коллонтай (1750—1812) — видный польский общественно-политический деятель и философ-материалист. Родился в небогатой шляхетской семье, учился в Краковской академии, а затем продолжал образование в Вене, Риме и Неаполе. В 1775 г. по политическим соображениям Коллонтай принял духовный сан, но был решительным противником католического обскурантизма. Много сделал для реформы образования в Польше. С конца 80-х годов XVIII в. стал виднейшим идеологом шляхетско-буржуазного блока, писал публицистические произведения. В дальнейшем принимал активное участие в восстании Костюшко и стал идеологическим главой польских республиканцев. После подавления этого восстания Коллонтай был арестован австрийскими властями и восемь лет томился в заключении. Здесь он написал свои главные философские труды — «Физическо-моральный порядок, или Наука о правах и обязанностях человека, вытекающих из вечных, неизменных и необходимых законов природы», а также «Критический разбор основ истории начала человеческого рода». Ниже публи-

куются отрывки из этих произведений, подобранные И. С. Нарским по изданию: «Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей», т. I. М., 1956.

ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ К ТРУДУ «ФИЗИЧЕСКО-МОРАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК»

[...] § 11. Человек чувствует свои собственные потребности, но не находит в себе того, что бы их удовлетворяло. Способности (siły), которые он имеет, являются только инструментом для познавания, добывания и использования вещей; его собственные силы надо рассматривать как средство к достижению человеком через вещи своего предназначения. Состоит же предназначение человека в сохранении и поддержании собственного существования.

§ 12. Существует поэтому неизбежная связь между человеком и вещами, ибо природа заключила в них единственное средство удовлетворения его потребностей, ибо без них человек обойтись не может.

§ 13. Человек в этой связи [с вещами] обнаруживает свое предназначение, ибо он обречен на поиски, собирание и использование вещей. Но из их бесчисленного множества одни удовлетворяют его потребности, другие мешают или даже вредят этому. Поэтому человек должен распознавать нужное ему и ненужное, полезное и вредное, чтобы безопасно пользоваться одними вещами и остерегаться других. Для этого он обладает особыми способностями — ощущать и мыслить, с помощью которых он может исследовать и распознавать вещи, и это опять-таки является предназначением человека. [...]

§ 16. И поэтому всякий случай наблюдения и распознавания вещей следует приписывать исключительно способностям человека, т. е. действиям его ощущений и мыслей. Если человек своими способностями может дойти до открытия внутренней сущности вещи, то он познает ее так, как она есть в себе, если же так далеко зайти не сумеет, то сущность вещи останется для него скрытой... [...]

§ 23. Мысль познает соответственно тому, что ей сообщают чувства, и она всегда создает такое представление, какое возникает в чувствах. Поэтому *соответствие действия предмета на чувство с действием чувства на мысль* мы называем *понятием.*

§ 24. А когда мысль познала и утверждает нечто о вещи согласно тому, как вещь действовала на чувство и как это представилось в мысли, то процесс проверки мы называем *пониманием* или согласованием понятия с разумом.

§ 25. Понятие от понимания отличается тем, что первое начинается от действия предмета на чувство, чувства — на мысль, понимание же, наоборот, начинается от действия мысли, идет до обсуждения действия чувств, кончается на продумывании предмета.

§ 26. Согласно этому понимание является, собственно, испытанием понятия. Этот удивительный способ убеждения в правильности понятия должен быть следствием применения способностей человека, использованных наилучшим и надежнейшим способом. Мы видели [...], что человек имеет способность наблюдения вещей посредством чувств, которые доставляют мысли изображения отдельных предметов; что он имеет способность сохранения этих представлений в памяти; что среди великого множества представлений, сохранившихся в памяти, человек может, познавая, различать, отделять, сопоставлять и т. д. Итак, к пониманию вещи, о которой он создал понятие, человек идет определенным путем через различение, отделение, сопоставление и т. д. [...]

§ 35. Человек, следовательно, может иметь уверенность, что то, что он познал, есть так в самой вещи; но как же он сможет уверить в том других людей? [...] Если вещь, которую другие люди наблюдают, о которой составили понятие и которую познают теми же путями, представляется им такой же, какой представлялась этому человеку, и понимают они ее так же, как и он, то знание будет одинаковым... А поэтому в том, в чем уверен он, станут уверены и они, а то, в чем уверены многие (причем к этой уверенности они пришли согласно одним и тем же правилам), становится очевидным знанием.

§ 36. Поэтому можно утверждать, что очевидность не представляет ничего иного, как только единообразное знание вещи, в котором каждый может быть уверен благодаря одинаковому употреблению способностей наблюдения, понимания и рассудка. [...]

§ 37. Мы говорили, что человек может быть уверен, что то, что он познал, есть так в самой вещи. Это утверждение нужно хорошо понять. Ибо все действия чувств и мыслей, которые мы используем для познания какой-либо вещи, происходят только в нас; как же мы можем утверждать, что человек познает предмет, как он есть в себе? Можем благодаря соответствию действия предмета на чувства с действием чувства на мысль. Поэтому-то, говоря о знании, мы не подразумеваем [непосредственного] знания вещи такой, какой она может быть в себе помимо нашего понятия, но имеем в виду образ вещи, который чувства сообщают мысли; он же находится в вещах, или, другими словами, сам является таким, какова вещь.

§ 38. Когда человек, идя одной и той же дорогой познания, находит вещь всегда такой, какой ее однажды познал; когда другие люди, делая то же самое, убеждаются в том же, мы соглашаемся, что познание не только является очевидным, но что оно истинно по отношению к самой вещи, т. е., сколько бы раз мы ни употребляли наши способности познания, мы всегда убеждаемся, что вещь такова, какой мы ее уже однажды познали. А очевидность ведет нас к открытию истины или к общему согласию относительно познания данной вещи. [...]

§ 47. Человек не вдруг и не сразу приходит к познанию

многих вещей; особенно это касается их внутренней структуры, качества, признаков и различий. К такому знанию он приходит постепенно и поэтому утверждает, что то, чего он не знал, познает со временем, и то, чего не знал хорошо, со временем познает лучше. И человек никогда не перестает исследовать и изучать вещи, считая, что могут быть сущности, их признаки, качества, различия и т. д., которых он не знает. Он представляет себе в мыслях существование неизвестных сущностей, отделив чувственный образ от уже известной сущности. Человек видел, что посредством своих слабых чувств он не мог познать те вещи, которые впоследствии открыл благодаря изобретению различных инструментов, помогающих ощущению. А отсюда он делал вывод, что есть сущности, которых он не может открыть чувствами. Он наблюдал, что ощущения могут быть ошибочны, и делал вывод, что есть сущности, которые кажутся нам иными, чем они есть на самом деле. Итак, имея прирожденное предназначение исследовать и познавать вещи, стремясь к этому неустанно, не будучи в состоянии познать все сразу, не останавливаясь на том, что познал, человек говорит, что ничего не знает, что не может познать сущность всех вещей, что он их даже не в состоянии открыть, что они ему могут казаться иными, чем есть в себе. [...]

Человек предназначен совершенствовать свои способности познания, упражнять их в правильном наблюдении, понимании и распознавании вещей, чтобы таким путем уберечься от ошибок, нерассудительности, невежества и глупости и чтобы каждую вещь познать основательно и научно; одним словом, чтобы знать, как надо познавать вещи. [...]

Пожилой человек подвержен многочисленным немощам, которые отнимают или притупляют чувства, перерезают ему единственную дорогу к познанию вещей. Слепой плохо видит или совсем не видит, глухой плохо слышит или совсем не слышит; разбитый параличом или другой какой-нибудь болезнью, которая нарушает деятельность нервов, плохо или совсем не ощущает; болезнь мозга, который мы называем органом представлений (organum sensorium), ведет к тому, что человек, хотя и имеет внешние органы чувств неповрежденными, не может правильно себе представить того, что ему приносят чувства, или же плохо представляет; поэтому не всегда и не каждый человек может познавать вещи. [...]

Мы имеем склонность к тому, чтобы сомневаться в знании вещей, которое может быть несогласно с нашим наблюдением, пониманием и рассудком. Но не потому мы сомневаемся, что не хотим верить ничему тому, чего мы сами понимать не можем, а потому, что хотим лучше убедиться [в истине] через наше собственное знание, чем через уверенность в достоверности знания других людей. Такое сомнение не только не противоречит свидетельствам других людей, но, конечно, является единственным средством для человека, данным ему природой, познать правильно с помощью других людей вещи, которые сам он познать не мог (стр. 354—359).

КРИТИЧЕСКИЙ РАЗБОР ОСНОВ ИСТОРИИ НАЧАЛА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РОДА

ТОМ III, ЧАСТЬ 6

ОБ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ НА ВОСТОКЕ ОТ САМЫХ РАННИХ ЗАЧАТКОВ ЕЕ, В ОСОБЕННОСТИ ЖЕ О КОСМОГОНИЧЕСКИХ СИСТЕМАХ И ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ДОГМАТАХ, НА КОТОРЫХ БЫЛО ОСНОВАНО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО ДРЕВНИХ НАРОДОВ

[...] § 2. Как возникла философия и через какие ступени она прошла, пока не достигла совершенства?

Когда человек в первый раз задумался над своим собственным существованием и над окружающими его предметами, то к подобным исследованиям его побудили потребность или любопытство. Считая себя исходной точкой всего, с которой следовало соотнести все остальное, он должен был выбрать метод исследования, согласно которому нужно все сравнивать с человеком для того, чтобы понять, почему некоторые предметы похожи на него, а другие не похожи. Начиная с себя самого и глядя на других людей, он видел, что они имеют такие же признаки жизни, обладают такой же способностью движения, как он, мыслят так же, как он, создают представления, излагают их при помощи языка и т. д. Глядя на различных животных, он замечал в них ту же самую жизнь, то же самое движение, но видел, что они имеют другую форму, чем он, и не обладают способностью излагать свои мысли при помощи языка. Глядя на деревья, кусты и растения, он в них замечал известные признаки жизни и роста, но не видел в них способности к самопроизвольному движению. Осматриваясь далее, он увидел различные существа, которые остаются в одном состоянии и сохраняют свою форму и сохраняли бы ее бесконечно, если бы какая-нибудь внешняя причина не двигала и не разрушала бы их. Сравнивая все эти существа с самим собой, человек пришел к тому выводу, что одни из них живые, а другие мертвые и лишены воли, что способностью к самопроизвольному движению одарены лишь живые существа, а мертвые лишены ее, что те, которые могут самопроизвольно двигаться, отличаются от человека в том отношении, что они не имеют языка, который был бы способен передать все их мысли и представления. Такой способ знакомства с предметами является ясным и естественным для каждого человека; этим путем идут все народы, когда они знакомятся с предметами, попадающимися на их пути.

Имеется, однако, разница между человеком, который начинает впервые размышлять над предметами, окружающими его, и тем человеком, который при своем дальнейшем знакомстве с ними начинает заниматься исследованием того, почему

эти вещи устроены так, а не иначе. Ибо первый, заметив сходство или разницу в уже познанных предметах, не занимается дальнейшими исследованиями, а при всех своих дальнейших наблюдениях судит на основании аналогии; другой же, не доверяя сходству, старается открыть причины каждого явления, которое привлекло его внимание.

Так, первый, глядя на огонь или воду и замечая, что пламя находится в непрерывном движении, а вода во всех ключах и реках течет и непрерывно движется к морю, опрометчиво заключает из этого, что и огонь и вода одарены силой самопроизвольного движения. Точно так же, глядя на тела, которые движутся по бездонному небу, и замечая их вращение и величайший порядок, он заключает отсюда, что эти тела одарены способностью самопроизвольного движения. Но как только человек вступил на этот путь, ему уже начинает казаться, что он понял все, что если он будет придерживаться этого правила, то сумеет сделать дальнейшие безошибочные выводы. Замечая в самом себе кроме способности к самопроизвольному движению еще способность к пониманию, он станет приписывать эту способность стихиям и даже небесным светилам. Углубившись снова в размышления над самим собой и заметив, что он составлен из такой же материи, из какой составлены мертвые тела, человек делает вывод, что тела, похожие на него своей способностью движения, также сложены из двух особых сущностей, т. е. из силы, которая их движет, и из пассивной материи, тогда как мертвые тела, постоянно сохраняя свою форму, не обладают способностью двигаться, мыслить и излагать свои мысли посредством речи. Аналогию этого рода как единственное правило для понимания разницы или сходства между существами мы находим повсеместно у всех народов, начинающих заниматься философией, и даже у народов диких. На ней кончается все их понимание, дальнейшее заменяется воображением.

Таковы очень слабые начала той первой философии, когда человек приступает к познанию вещи прежде, чем ее изучат иные, физические науки, которые, пользуясь аналогией, не забывают всех других правил, ведущих к открытию истины (стр. 440—442).

СТАШИЦ

Станислав Сташиц (1755—1826) — польский политический деятель, естествоиспытатель и философ. Родился в семье бургомистра г. Пила. Учился в Лейпцигском и Геттингенском университетах. Некоторое время жил в Париже, где установил связи с энциклопедистами. Увлекся изучением естественных наук (в особенности геологии). По возвращении в Польшу Сташиц отдался литературно-публицистической и политической деятельности, формулируя программу шляхетско-буржуазного блока. В дальнейшем (в 90-х годах XVIII в.), отходя от активной политической деятельности, занимался научно-иссле-

вательской деятельностью в области геологии и написанием философских трудов. Главный из них — философско-дидактическая поэма «Человеческий род» (написана в основном в 1793—1795 гг., впервые опубликована в собрании его сочинений в 1819—1820 гг.). Немалый философский интерес представляет также «Вступление» Сташица к его переводу известного труда виднейшего французского естествоиспытателя Бюффона «Эпохи природы» (изданного в Польше в 1786 г.). Ниже публикуются отрывки из двух этих трудов Сташица, подобранные И. С. Нарским по изданию, указанному в предисловии к философским текстам Коллонтая.

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ РОД

ДИДАКТИЧЕСКАЯ ПОЭМА

[...] ОЧЕРК ГЛАВНЕЙШИХ ЯВЛЕНИЙ, ПРОИСХОДИВШИХ В МИРЕ И НА ЗЕМЛЕ

Мир является единою, непонятною, бесконечною цепью явлений, причины которых нельзя постичь. Все в нем изумляет человека, но ничто не обнаруживает сущности видимых вещей. Все в нем всегда находится в действии и ничего не происходит случайно. Могучие стихии, гигантские творения и все мелкие вещи наравне с мирами и солнцами связаны в определенном порядке со всем тем, что существует, и даже с тем, что когда-то существовало.

На одном конце этой цепи находятся бесконечно малые вещи, которые нельзя усмотреть глазами и которые теряются в этой бесконечности. Отовсюду грозит им гибель, все напоминает об их бренности. На другом же конце находятся огромные миры. Эти последние, движимые в бесконечности неведомой силой, распространяют повсюду чувство и жизнь, обнаруживая через бесконечность существующих вещей разнообразие форм движения и жизни.

Среди этих двух крайностей заключены все виды существ и определены все ступени чувства, измерены начало, конец, возможности всякой вещи. Ничто не может погибнуть, и ничто не длится вечно. Все непрерывно начинается, проходит и кончается. Имеет начало все, как мертвое, так и живое. Но вся упорядоченная совокупность не превращается, не изменяется, не кончается, не начинается (стр. 215—216).

ИЗ КНИГИ ТРЕТЬЕЙ

[...] Что касается прирожденных обязанностей человека, то все люди в этом отношении рождаются равными. Но что касается прирожденных прав человека, то и сама природа

делает людей неравными. Это прирожденное неравенство людей все теснее связывает человека с человеком. Оно заставляет людей взаимно обмениваться полезными услугами и вследствие этого принуждает их вступать в общественные союзы.

Каждое нарушение естественных прав собственности делает неравенство людей противным природе. Оно отталкивает людей друг от друга, разделяет их; заставляет человеческие племена ненавидеть друг друга. Согласно законам природы, нельзя изменять естественные обязанности человека, но следует усовершенствовать его прирожденные права для того, чтобы он мог исполнять свои обязанности, выбирая при этом те или иные поступки, ибо в этом состоит настоящая врожденная свобода человека; она дана ему вместе с жизнью и так же неприкосновенна, как и сама жизнь.

Никто, даже бог, не может лишить человека его естественных прав, человек не может отречься от обязанности пользоваться правами, принадлежащими ему по самой его природе; вследствие этого никто не может, не повергая человека в несчастье, отнимать у него права, дарованные ему природой. Кто пытается изменить хоть одну из природных обязанностей человека, тот покушается на его жизнь. Кто отнимает врожденные человеку права, тот делает человека несчастным и портит ему жизнь. Неисполнение людьми их взаимных обязанностей делает одних пассивными, а в других пробуждает буйную сварливость; и то и другое портит жизнь людей, причиняет тревогу и страдание.

Свобода, счастье и мораль невозможны там, где у одних отняты врожденные права, а другие получают права, не принадлежащие им по природе. Само получение лишних прав одними является уменьшением естественных прав других и изменяет всю цель творения.

Одни становятся невольниками, а другие — угнетателями, но все они нарушают права человека, одни занимают место ниже тех границ, которые природа поставила людям, другие же — выше. Таким образом, и те и другие перестают быть людьми. Они начинают насиловать волю творца и становятся чудовищами среди его созданий. Одни становятся несчастными и должны страдать и стонать вследствие того, что не осознают некоторых необходимых природных потребностей; другие становятся несчастными и должны страдать и стонать вследствие того, что они имеют такие потребности, которых нет в самой природе.

Отнятие природных прав у человека вредит не только ему, но и производит вредное действие и на других людей. Знайте же: если вы хоть одному племени среди людей разрешите присвоить сверхчеловеческие права, то вы тотчас же на сто миль кругом изменяете все природные человеческие отношения. Целые народы принуждены будут терпеть утрату своих естественных прав, свобода и справедливость многих народов станут сомнительными (стр. 221—223).

ИЗ КНИГИ ДЕВЯТОЙ

Самодержавие, суеверие, власть благородных лишают человека прирожденных прав. Они полностью нарушили законы природы. Они отбирают у человека его человеческие права и землю, ослабляют в нем силу разума и делают основой общества порчу рассудка.

Пороки общества порождены пороками владения землей. Чем больше было учинено насилий при разделе земли и чем больше владение ею становилось привилегией немногих, тем больше пороков было в обществах людей. Усовершенствование человеческих обществ связано с прогрессом во владении землей. Таким образом, главные эпохи в истории человечества связаны с тем, как человеческие общества распоряжаются землей.

Где владение землей составляет привилегию самодержцев, известных сословий, родов или известных домов, там человек, лишившийся своих естественных прав и земли, стал вещью, животным. [...]

Дух самодержавия и жестокость, свойственная боярам, составляли отличительные черты богов этого времени. Подобно господарям, боги любили, чтобы их святыни посещались. Жестокий разбойник, уверенный в братской поддержке богов, посещая их, наполнял их сени награбленной добычей. В начале этого варварского периода в представлениях людей не существовало никакой разницы между жестокостью и величием. Человек, больше всего уважавший завоевателя, пресмыкавшийся перед ним и дрожавший перед ним, не мог себе представить богов в другом виде, как только в виде воителей; следовательно, богам, как и воителям, милее всего жертва, представляющая собой добычу, взятую у убитого, или же кровь невольника. Одни больше любят кровь молодых, другие же — старых; эти предпочитают кровь знатных детей крови бедных. Волосы встают дыбом, когда читаешь о жестоких человеческих жертвоприношениях, производившихся в то время! (стр. 232—234).

ВСТУПЛЕНИЕ К ПЕРЕВОДУ ТРУДА БЮФФОНА [1] «ЭПОХИ ПРИРОДЫ»

[...] Если задуматься над способами просвещения людей, то окажется, что все наши знания основаны на двух видах истины: первая — это очевидная истина, вторая — это истина правдоподобная. Из них в природе существует только первая.

Человек может получить знания только о тех вещах, которые постигаются его ощущениями, — таковыми являются тела. Из них каждое имеет многообразные особенности, которые имеют отношение к нам в большей или меньшей степени. Тот человек, который видит ясно наиболее общие связи этих вещей, узнает очевидную истину; знание, основанное на таких

принципах, будет самым совершенным. Вот почему наиболее общие науки являются и наиболее очевидными. Математика обязана своей очевидностью всеобщности и наглядности предметов; но и в ней часто обнаруживаются различные ступени достоверности, так как не все ее части основаны на одинаково всеобщих и очевидных началах. Часть, основанная на физических данных, открывает лишь правдоподобные истины, а часто является только следствием догадок. Другая же часть, которая измеряет величины тел, объясняет самые общие свойства их; я хочу сказать, что *алгебра, геометрия и механика* носят печать очевидности; но и между теми истинами, которые открывают нашему разуму эти науки, имеются различные оттенки. Чем обширнее их цель, чем более всеобщий и наглядный характер они носят, тем яснее их начала, тем очевиднее истины, открываемые ими. По этой причине *геометрия* более очевидна, чем *механика,* а обе вместе более очевидны, чем *алгебра.* Самые частные истины, которые большинство людей считает недоступными, часто являются наиболее очевидными.

Чем больше мы задумываемся над ощутимыми свойствами тел, тем плотнее мрак окутывает наш разум. Мысль о том, что линия кроме длины имеет еще ширину и толщину, делает проблемы *геометрии* запутанными. Непроницаемость тела, связанная с его непрерывностью, представляет новую тайну для нашего ума. Чем глубже человек погружается своей мыслью в науку о материи, чем больше ощутимых свойств он связывает с нею и чем внимательнее он их рассматривает, тем меньше он видит, тем в большей степени истина убегает от него.

Если после того, как мы произведем многочисленные опыты, поразмыслим над их результатами и узнаем различные свойства определенного тела и т. д., и т. д., мы все же сумеем сравнить их между собой и обобщить наши знания о них; если нам не удастся открыть ясно их отношения друг к другу, то это значит, что мы не имеем точных знаний, а только правдоподобные. Таким же образом недобросовестный гражданин, который, не принимая во внимание общего блага, ищет только собственной пользы, очевидно, не знает той истины, что он вредит себе самому; но этот вред очевиден для Монтескьё, ибо он хорошо понимал, что индивидуальное благо нельзя отделить от блага общественного. Первый (а таких большинство), ослепленный грубым невежеством или сбитый с толку мыслями об индивидуальном благе и об общественном благе, не знает, как их согласовать друг с другом. Он не может открыть той очевидной истины, *что ни в коем случае нельзя причинить ущерба всей вещи, не причиняя ущерба каждой части ее.*

В науках часто бывает так: обширные сведения о различных телах, многочисленные особенности определенных тел, которые кажутся нам отдельными истинами, говорят о тех свойствах вещей, которые нам известны меньше всего, по-

сколько мы не умеем видеть их в связи друг с другом, обобщать их и выводить из одной причины. Это многочисленные, но печальные истины, свидетельствующие о слабости нашего разума.

В таком случае необходимо признать, что избыток сведений является результатом недостатка наших знаний. *Электрические* тела, большое количество свойств которых мы знаем, являются телами, которые меньше всего нам известны. Сила, которая при трении притягивает к себе легкие тела, и та сила, которая в животном теле производит столь сильное потрясение, кажутся нам двумя особыми силами, и, однако, если бы могли узнать причину и первой и второй, то оказалось бы, что это только одна сила.

Вот почему бывает, что, чем больше у нас многозначия, тем меньше от него пользы; чем больше сведений мы получаем, но меньше знаем отношения вещей друг к другу, тем больше мы удаляемся от истины. Нет той вещи, о которой мы имели бы больше знаний, чем о человеке, но нет и такой вещи, о которой мы знали бы меньше.

Поэтому, чем больше мы обобщим наши знания, тем лучше мы усмотрим их взаимную связь друг с другом. Чем меньше начал будет иметь какая-либо наука, тем яснее мы обнаружим истину. Так, наилучший строй имеет то государство, которое имеет меньше всего законов, но известно всем своими богатствами.

Мы не имеем совершенного труда о моральной науке, но имеем больше всего сведений в этой области: ибо человек с самого своего начала стремился быть счастливым, поэтому он всегда думал о том, чтобы найти законы, приводящие к счастью. Но тот же человек, запутавшись, если можно так выразиться, в бесконечном количестве знаний и не умея их сравнивать друг с другом, вывел ложные заключения из своих мыслей. Его малый разум, не сумевший охватить их все вместе и обобщить, увеличил без нужды принципы и тем самым удалился от истины.

Если природа произведет когда-либо такой счастливый ум, который сумеет охватить все знания о человеке, обобщить ограниченное количество понятий и построить всю науку нравственности из одной или двух истин, то только такой ум сумеет сказать человеку, что ему следует делать для того, чтобы стать счастливым. [...]

Если мы собрали самые многочисленные сведения, то единственным путем к отысканию истины будет путь уменьшения числа разрозненных данных и наибольшего обобщения наших идей. Наш разум должен как можно теснее связать воедино свои мысли, обобщить их и свести только к нескольким очевидным истинам. Стеклянная призма различает бесчисленную массу лучей солнца, разделяет их и разграничивает на семь первичных цветов. Так и человек, который бы сумел единым взором окинуть весь свет, узрел бы в нем единую линию причин и следствий.

Идея о таком способе поисков знания и нахождения истины склонила меня к переводу «Эпох природы». В этом труде великий ум, объяв всю природу, все, что узрел в ней, — хочу сказать, все ее явления — вывел из пяти главных принципов, а те в свою очередь свел к одной причине.

Правда, эта причина предположительна. Но если не хватает данных опыта, достоверность может быть заменена вероятным предположением. Пусть об этом судит каждый как хочет, но нельзя не удивиться силе столь редкого ума и не поучиться у него, как мыслить. И даже сами его ошибки, пробуждая нашу мысль, поведут тем самым нас к истине (стр. 207—210).

ЛОМОНОСОВ

Михаил Васильевич Ломоносов (1711—1765)— великий русский ученый-энциклопедист и мыслитель-материалист. Родился в крестьянской семье. Учился в Славяно-греко-латинской академии в Москве, Киевской духовной академии и университете при Академии наук в Петербурге. В 1736—1741 гг. продолжал образование в Германии. По возвращении в Россию работал адъюнктом физики, а затем профессором химии (с 1745 г.) в Петербургской академии наук. М. В. Ломоносов был инициатором создания Московского университета (1755). Как ученый, Ломоносов обогатил своими открытиями физику, химию, астрономию, географию, геологию, историю, филологию. Его философские идеи сформулированы в произведениях, посвященных разработке этих наук. В публикуемой ниже подборке названы соответствующие произведения и письма М. В. Ломоносова. Подборка сделана В. В. Богатовым по изданию: М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. 1—10. М.—Л., 1950—1957.

ФИЗИЧЕСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ О РАЗЛИЧИИ СМЕШАННЫХ ТЕЛ [...]

§ 1. Корпускулы — сущности сложные, не доступные сами по себе наблюдению, т. е. настолько малые, что совершенно ускользают от взора. [...]

§ 2. Так как основание того, что свойственно природным телам, нужно искать в качествах корпускул и способе их взаимного расположения (Космология, § 233), то и основание различия, наблюдаемого в их сцеплении, надо искать в них же. [...]

§ 4. Корпускулы, имеющие основанием своего сложения элементы, называются первичными.



§ 5. Корпускулы, имеющие основание своего сложения в других меньших, чем они, корпускулах, суть производные. [...]

§ 10. Корпускулы разнородны, если различаются массою или фигурою, или тем и другим одновременно. [...]

§ 29. Смешанные тела различаются, если корпускулы одного из них массою или фигурою, или отношением соприкосновения отличаются от корпускул другого смешанного тела. [...]

§ 31. Все доступные наблюдению тела, состоят из производных корпускул (Космология, § 231). [...]

§ 45. Так как доступные наблюдению тела сцепляются, о чем свидетельствует ежедневный опыт, то требуется дать некоторое объяснение этого сцепления (Онтология, § 70). А так как нельзя произвольно допустить притягательную силу или какое-нибудь другое скрытое качество, то необходимо, чтобы существовала некоторая материя, которая своим давлением толкала бы корпускулы в противоположных направлениях и которая была бы причиною их сцепления. [...]

§ 52. Сцепление корпускул зависит от жидкой нечувствительной материи, наполняющей промежутки, не содержащие составляющей тело материи (I, стр. 25—47).

ЭЛЕМЕНТЫ МАТЕМАТИЧЕСКОЙ ХИМИИ

1) Химия — наука об изменениях, происходящих в смешанном теле, поскольку оно смешанное. [...]

6) Практическая часть химии, подобно науке исчисления, есть особый метод познания: как из нескольких данных чисел практическая арифметика находит другие (§ 2. Элементов арифметики), так и через хими-

ческую практику из нескольких взятых тел порождаются новые. Таким образом и стали известны почти все истины, доныне найденные в химии.

7) Теоретическая часть химии состоит в философском познании изменений смешанного тела. [...]

8) Химик есть тот, кто обладает знанием изменений смешанного тела, поскольку оно смешанное. [...]

11) Химик-теоретик есть тот, кто обладает философским познанием изменений, происходящих в смешанном теле. [...]

13) Истинный химик должен быть теоретиком и практиком. [...]

14) Истинный химик, следовательно, должен быть также и философом. [...]

15) Занимающиеся одной практикою — не истинные химики. [...]

16) Но и те, которые услаждают себя одними умозрениями, не могут считаться истинными химиками. [...]

17) Все изменения тел происходят посредством движения. [...]

20) Это движение по большей части нечувствительно, и причина его никак не может быть воспринята чувствами; поэтому нужно исследовать ее путем умозаключения. [...]

21) Наука о движении есть механика; итак, изменения мешанных тел происходят механически.

24) Поэтому, если кто хочет глубже постигнуть химические истины, то ему необходимо изучать механику. [...]

25) А так как знание механики предполагает знание чистой математики, то стремящийся к ближайшему изучению химии должен быть сведущ и в математике. [...]

26) [...] Многие отрицают возможность положить в основание химии начала механики и отнести ее к числу наук, но отрицают они это, заблудившись в потемках скрытых свойств и не зная, что в изменениях смешанных тел всегда наблюдаются законы механики, а также испытывая недоверие к пустым и ложным умозрениям, которые навязывают ученому миру без ка-

кого-либо предварительного опыта иные теоретики, злоупотребляющие своим досугом. Если бы те, которые все свои дни затемняют дымом и сажей и в мозгу которых господствует хаос от массы непродуманных опытов, не гнушались поучиться священным законам геометров, которые некогда были строго установлены Евклидом и в наше время усовершенствованы знаменитым Вольфом [1], то несомненно могли бы глубже проникнуть в таинства природы, истолкователями которой они себя объявляют. В самом деле, если математики из сопоставления немногих линий выводят очень многие истины, то и для химиков я не вижу никакой иной причины, вследствие которой они не могли бы вывести больше закономерностей из такого обилия имеющихся опытов, кроме незнания математики. [...]

28) Одно и то же не может одновременно быть и не быть. [...]

29) Ничто не происходит без достаточного основания. [...]

34) Под внутренними качествами я понимаю все то, что можно в теле познать чувствами, за исключением фигуры, движения и положения всего тела. [...]

40) [...] При изложении химии надо представлять доказательства и они должны быть выведены из ясного представления о самом предмете. Ясное же представление должно приобретать путем перечисления признаков, т. е. путем познания частей целого; поэтому необходимо познавать части смешанного тела. А части лучше всего познавать, рассматривая их в отдельности; но так как они крайне малы, то в смешении их нельзя отличить, и для познания смешанных тел надо их разделить. Но разделение предполагает перемену места частей, т. е. их движение. Следовательно, для познания и доказательства истин химии необходимо знать механику (I, стр. 67—83).

[ЗАМЕТКИ ПО ФИЗИКЕ И КОРПУСКУЛЯРНОЙ ФИЛОСОФИИ]

14. В начале рассуждения о материи надо поместить определение ее: материя есть протяженное несопроницаемое, делимое на нечувствительные части (сперва,

однако, сказать, что тела состоят из материи и формы, и показать, что последняя зависит от первой). 2) Надо доказать, что существуют неделимые корпускулы. [...]

75. У многих глубоко укоренилось убеждение, что метод философствования, опирающийся на атомы, либо не может объяснить происхождения вещей, либо, поскольку может, отвергает бога-творца. И в том, и в другом они, конечно, глубоко ошибаются, ибо нет никаких природных начал, которые могли бы яснее и полнее объяснить сущность материи и всеобщего движения, и никаких, которые с большей настоятельностью требовали бы существования всемогущего двигателя. [...]

196. Надобно считать началами только то, что на основании рассуждения и опыта оказывается неделимым далее на другие известные нам части. [...]

198. Если бы я захотел читать, еще не зная букв, это было бы бессмыслицей. Точно так же, если бы я захотел судить о явлениях природы, не имея никакого представления о началах вещей, это было бы такой же бессмыслицей. [...]

202. Что касается тех мистических писателей, которые уклоняются от сообщения своих знаний, то они с меньшим уроном для своего доброго имени и с меньшей тягостью для своих читателей могли бы скрыть это учение, если бы вовсе не писали книг, вместо того, чтобы писать плохие. [...]

210. Непрерывное образование и разрушение тел достаточно говорят о движении корпускул. [...]

217. Все, что есть в природе, математически точно и определенно; хотя мы иногда сомневаемся в этой точности, но наше незнание нисколько не умаляет ее: если бы даже весь мир сомневался в том, что дважды два четыре, все-таки дважды два у всех сомневающихся дадут четыре (I, стр. 107—149).

ОПЫТ ТЕОРИИ О НЕЧУВСТВИТЕЛЬНЫХ ЧАСТИЦАХ ТЕЛ И ВООБЩЕ О ПРИЧИНАХ ЧАСТНЫХ КАЧЕСТВ

§ 2. [...] Сущность тел состоит в протяжении и силе инерции. [...]

§ 12. Так как для произведения действия нужны

два тела, действующее и то, на которое его действие направляется, так как, далее, тело, которое подвергается действию, противодействует действующему телу, то, следовательно, действие не может быть без противодействия и противодействия без действия.

§ 32. Природа тел состоит в действии и противодействии, [...] а так как они не могут происходить без движения, [...] то природа тел состоит в движении, и, следовательно, тела определяются движением. [...]

§ 34. Все, что есть или совершается в телах, происходит от их протяжения, силы инерции и движения. [...]

§ 41. Тела приводятся в движение одним только толканием. [...]

§ 49. Тела, как состоящие из материи, могут делиться на части. Деление это может рассматриваться двояко: физически и математически. Я говорю, что тело делится физически, когда части его реально отделяются одна от другой, и математически, когда для данного протяжения тела части его обозначаются, по усмотрению, некоторым числом. [...]

§ 50. Чисто математическое деление определяется произвольно, и нельзя доказать, что части тел, назначенные математически, реально отделимы друг от друга; поэтому, не занимаясь этим способом деления, мы попытаемся исследовать только физическое разделение тел и будем называть физическими частицами весьма малые части, реально отделимые друг от друга. [...]

§ 67. Согласно сказанному в §§ 64, 65, 66, к числу частных качеств нужно отнести теплоту и холод, сцепление частей, удельный вес, цвет, запах, вкус, упругость и специфические свойства, каковы силы электрическая, магнитная, лечебная и т. п. [...]

§ 72. [...] Все существующее или совершающееся в телах происходит от их протяжения, силы инерции и движения [...] и определяется фигурой [...]; следовательно частные качества зависят от протяжения, силы инерции, движения и фигуры тел. Но достаточное основание частных качеств заключается в нечувствительных физических частицах тел (§ 70, 71), а потому достаточное основание частных качеств заключается в протяжении, силе инерции, фигуре и движении нечув-

ствительных физических частиц, составляющих тела. Что и требовалось доказать. [...]

§ 77. Частные качества тел могут быть объяснены законами механики. [...]

§ 90. Нечувствительные физические частицы, реально не делящиеся на другие меньшие, мы называем физическими монадами. Мы совершенно не касаемся воображаемой делимости материи до бесконечности, так как считаем возможным, не опасаясь ошибок, обходиться без нее в физике. Точно так же не заботимся мы и о рассеянной в материи пустоте (если таковая есть); так как в ней ничего, кроме протяжения, не мыслится, то пустота никаких свойств не имеет и ничего, стало быть, не может внести в сущность и природу вещей, — все равно, существует она или нет. [...]

§ 91. Фигура физических монад неизменна. [...]

§ 103. Теплота тел состоит во внутреннем их движении [...].

§ 111. Величайший холод в теле — абсолютный покой материи; если есть хоть где-либо малейшее движение, то имеется и теплота (I, стр. 171—233).

ВОЛФИАНСКАЯ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ ФИЗИКА [...]

Мы живем в такое время, в которое науки, после своего возобновления в Европе возрастают и к совершенству приходят. Варварские веки, в которые купно с общим покоем рода человеческого и науки нарушались и почти совсем уничтожены были, уже прежде двухсот лет окончились. Сии наставляющие нас к благополучию предводительницы, а особливо философия, не меньше от слепого прилепления ко мнениям славного человека, нежели от тогдашних неспокойств, претерпели. Все, которые в оной упражнялись, одному Аристотелю последовали и его мнения за неложные почитали. Я не презираю сего славного и в свое время отменитого от других философа, но тем не без сожаления удивляюсь, которые про смертного человека думали, будто бы он в своих мнениях не имел никакого погрешения, что было главным препятствием к приращению философии и прочих наук, которые от ней много

зависят. Чрез сие отнято было благородное рвение, чтобы в науках упражняющиеся один перед другим старались о новых и полезных изобретениях. Славный и первый из новых философов Картезий[2] осмелился Аристотелеву философию опровергнуть и учить по своему мнению и вымыслу. Мы, кроме других его заслуг, особливо за то благодарны, что тем ученых людей ободрил против Аристотеля, против себя самого и против прочих философов в правде спорить, и тем самым открыл дорогу к вольному философствованию и к вящему наук приращению. На сие взирая, коль много новых изобретений искусные мужи в Европе показали и полезных книг сочинили! Лейбниц, Кларк[3], Лок, премудрые рода человеческого учители, предложением правил, рассуждение и нравы управляющих, Платона и Сократа превысили. Малпигий, Боил, Герик, Чирнгаузен, Штурм[4] и другие, которые в сей книжице упоминаются, любопытным и рачительным исследованием нечаянные в натуре действия открыли и теми свет привели в удивление. Едва понятно, коль великое приращение в астрономии неусыпными наблюдениями и глубокомысленными рассуждениями Кеплер, Галилей, Гугений, де ла Гир и великий Невтон в краткое время учинили; ибо толь далече познание небесных тел открыли, что ежели бы ныне Иппарх и Птоломей читали их книги, то бы они тое же небо в них едва узнали, па которое в жизнь свою толь часто сматривали. Пифагор за изобретение одного геометрического правила Зевесу принес на жертву сто волов. Но ежели бы за найденные в нынешние времена от остроумных математиков правила по суеверной его ревности поступать, то бы едва в целом свете столько рогатого скота сыскалось. Словом, в новейшие времена науки столько возросли, что не токмо за тысячу, но и за сто лет жившие едва могли того надеяться.

Сие больше от того происходит, что ныне ученые люди, а особливо испытатели натуральных вещей, мало взирают на родившиеся в одной голове вымыслы и пустые речи, но больше утверждаются на достоверном искусстве. Главнейшая часть натуральной науки физика ныне уже только на одном оном свое основание

имеет. Мысленные рассуждения произведены бывают из надежных и много раз повторенных опытов (I, стр. 423—424).

ПИСЬМО К ЛЕОНАРДУ ЭЙЛЕРУ[5] ОТ 5 ИЮЛЯ 1748 г.

[...] Но все встречающиеся в природе изменения происходят так, что если к чему-либо нечто прибавилось, то это отнимается у чего-то другого. Так, сколько материи прибавляется какому-либо телу, столько же теряется у другого, сколько часов я затрачиваю на сон, столько же отнимаю от бодрствования и т. д. Так как это всеобщий закон природы, то он распространяется и на правила движения: тело, которое своим толчком возбуждает другое к движению, столько же теряет от своего движения, сколько сообщает другому, им двинутому (II, стр. 183—185).

ЯВЛЕНИЕ ВЕНЕРЫ НА СОЛНЦЕ[...]

[...] Сие редко встречающееся явление требует двоякого объяснения. Первым должно отводить от людей, не просвещенных никаким учением, всякие неосновательные сомнительства и страхи, кои бывают иногда причиною нарушения общему покою. Нередко легковерием наполненные головы слушают и с ужасом внимают, что при таковых небесных явлениях пророчествуют бродящие по миру богаделенки, кои не токмо во весь свой долгий век о имени астрономии не слыхали, да и на небо едва взглянуть могут, ходя сугорбясь. Таковых несмысленных прорекательниц и легковерных внимателей скудоумие ничем, как посмеянием, презирать должно. А кто от таких пугалищ беспокоится, беспокойство его должно зачитать ему ж в наказание за собственное его суемыслие. Но сие больше касается до простонародия, которое о науках никакого понятия не имеет. Крестьянин смеется астроному, как пустому верхогляду. Астроном чувствует внутреннее увеселение, представляя в уме, коль много знанием своим его превышает, человека себе подобно сотворенного.

Второе изъяснение простирается до людей грамотных, до чтецов Писания и ревнителей к православию,

кое святое дело само собою похвально, если бы иногда не препятствовало излишеством высоких наук приращению. [...]

Коперник возобновил, наконец, солнечную систему, коя имя его ныне носит, показал преславное употребление ее в астрономии, которое после Кеплер, Невтон и другие великие математики и астрономы довели до такой точности, какую ныне видим в предсказании небесных явлений, чего по земностоятельной системе отнюдь достигнуть невозможно.

Несказанная премудрость дел божиих хотя из размышления о всех тварях явствует, к чему предводительствует физическое учение, но величества и могущества его понятие больше всех подает астрономия, показывая порядок течения светил небесных. Воображаем себе тем явственнее создателя, чем точнее сходствуют наблюдения с нашими предсказаниями; и чем больше постигаем новых откровений, тем громчае его прославляем. [...]

Правда и вера суть две сестры родные, дщери одного всевышнего родителя; никогда между собою в распрю прийти не могут, разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрования на них вражду всклеплет (IV, стр. 370—373).

ПЕРВЫЕ ОСНОВАНИЯ МЕТАЛЛУРГИИ ИЛИ РУДНЫХ ДЕЛ

[...] Твердо помнить должно, что видимые телесные на земли́ вещи и весь мир не в таком состоянии были с начала от создания, как ныне находим, но великие происходили в нем перемены, что показывает история и древняя география, с нынешнею снесенная, и случающиеся в наши веки перемены земной поверхности. Когда и главные величайшие тела мира, планеты, и самые неподвижные звезды изменяются, теряются в небе, показываются вновь, то в рассуждении оных малого нашего шара земного малейшие частицы, то есть горы (ужасные в глазах наших громады), могут ли от перемен быть свободны? Итак, напрасно многие думают, что все, как видим, с начала творцом создано, будто

не токмо горы, долы и воды, но и разные роды минералов произошли вместе со всем светом и потому де не надобно исследовать причин, для чего они внутренними свойствами и положением мест разнятся. Таковые рассуждения весьма вредны приращению всех наук, следовательно, и натуральному знанию шара земного, а особливо искусству рудного дела, хотя оным умникам и легко быть философами, выучась наизусть три слова: «бог так сотворил» — и сие дая в ответ вместо всех причин (V, стр. 574—575).

Нет сомнения, что науки наукам много весьма взаимно способствуют, как физика химии, физике математика, нравоучительная наука и история стихотворству, однако же не каждая каждой. Что помогут хорошие рифмы в доказательстве пифагоровой теоремы? Или что пользует знание причины возвышения и падения Римской империи в изъяснении обращения крови в животном теле? Таким же образом Уложение и Кормчая книга ничего не служат учащемуся астрономии, равно как одно другому не препятствует. Посмеяния достойны таковые люди, кои сего требуют, подобно как некоторые католицкие философы дерзают по физике изъяснять непонятные чудеса божии и самые страшные таинства христианские. Сему излишеству есть с другой стороны подобное, но и притом приращению наук помешательное некоторых поведение, кои осмехают науки, а особливо новые откровения в натуре, разглашая, будто бы они были противны закону, коим самим мнимым защищением действительно его поносят, представляя оный неприятелем натуре, не меньше от бога происшедшей, и называя все то соблазном, чего не понимают. Но всяк из таковых ведай, что он ссорщик, что старается произвести вражду между божиею дщерию натурою и между невестою христовою церковью. Сверх того препятствует изысканиям, полезным человеческому обществу, кои кроме благоговения, происходящего к творцу от размышления о твари, подают нам способы к умножению временного блаженства и сильные споможения государям к приращению благосостояния народов, свыше им порученных (V, стр. 618—619).

§ 3. Изобретение риторическое есть собрание разных идей, пристойных предлагаемой материи. Идеями называются представления вещей или действий в уме нашем; например, мы имеем идею о часах, когда их самих или вид оных без них в уме изображаем; также имеем идею о движении, когда видим или на мысль приводим вещь, место свое беспрестанно переменяющую.

§ 4. Идеи суть простые или сложенные. Простые состоят из одного представления, сложенные из двух или многих, между собою соединенных и совершенный разум имеющих. Ночь, представленная в уме, есть простая идея. Но когда себе представишь, что ночью люди после трудов покоятся, тогда будет уже сложенная идея, для того что соединятся пять идей, то есть о дни, о ночи, о людях, о трудах и о покое (VII, стр. 100).

§ 23. Сочинитель слова тем обильнейшими изобретениями оное обогатить может, чем быстрейшую имеет силу совображения, которая есть душевное дарование с одною вещию, в уме представленною, купно воображать другие, как-нибудь с нею сопряженные, например: когда, представив в уме корабль, с ним воображаем купно и море, по которому он плавает, с морем — бурю, с бурею — волны, с волнами — шум в берегах, с берегами — камни и так далее. Сие все действует силою совображения, которая, будучи соединена с рассуждением, называется остроумие (VII, стр. 109).

ПИСЬМО И. И. ШУВАЛОВУ [6]

19 января 1761 г.

[...] Не токмо у стола знатных господ или у каких земных владетелей дурак[ом] быть не хочу, но ниже у самого господа бога, который мне дал смысл, пока разве отнимет (X, стр. 546).

ПИСЬМО Г. Н. ТЕПЛОВУ [7]

30 января 1761 г.

[...] Я спрашивал и испытал свою совесть. Она мне ни в чем не зазрит сказать вам ныне всю истинную

правду. Я бы охотно молчал и жил в покое, да боюсь наказания от правосудия и всемогущего промысла, который не лишил меня дарования и прилежания в учении и ныне дозволил случай, дал терпение и благородную упрямку и смелость к преодолению всех препятствий к распространению наук в отечестве, что мне всего в жизни моей дороже. [...]

Что ж до меня надлежит, то я к сему себя посвятил, чтобы до гроба моего с неприятельми наук российских бороться, как уже борюсь двадцать лет; стоял за них смолода, на старость не покину (X, стр. 548, 554).

СКОВОРОДА

Григорий Саввич Сковорода (1722—1794) — украинский просветитель, философ и поэт. Родился в семье малоземельного казака. Учился в Киево-Могилянской духовной академии (1738—1750, с перерывами). В дальнейшем, отказавшись от духовной карьеры, избрал путь странствующего проповедника-философа. Публикуемая ниже подборка из его произведений составлена В. В. Богатовым по изданию: Г. Сковорода. Твори в двох томах, т. 1. Киев, 1961.

О БОГЕ

Весь мир состоит из двух натур: одна — видимая, другая — невидимая.

Видимая натура называется тварь, а невидимая — бог. Сия невидимая натура, или бог, всю тварь проницает и содержит; везде всегда был, есть и будет. Например, тело человеческое видно, но проницающий и содержащий оное ум не виден.

По сей причине у древних бог назывался *ум всемирный*. Ему ж у них были разныя имена, например: натура, бытие вещей, вечность, время, судьба, необходимость, фортуна и проч.

[...] А у христиан знатнейшия ему имена следующия: дух, господь, царь, отец, ум, истинна. Последния два имена кажутся свойственнее протчих, потому что ум вовся есть невещественен, а истинна вечным своим пребыванием совсем противна непостоянному веществу. Да и теперь в некоторой земле называется бог *ишген*. Что касается до видимой натуры, то ей также не одно имя, например: вещество, или материя, земля, плоть, тень и проч. (стр. 16).

О ПРОМЫСЛЕ ОБЩЕМ

Сия-то блаженнейшая натура, или дух, весь мир, будто машинистова хитрость часовую на башне машину, в движении содержит и, по примеру попечительнаго отца, сам бытием есть всякому созданию. Сам одушевляет, кормит, разпоряжает, починяет, защищает и по своей же воле, которая всеобщим законом, или уставом, зовется, опять в грубую материю, или грязь, обращает, а мы тое называем смертию.

По сей причине разумная древность сравнила его с математиком или геометром, потому что непрестанно в препорциях или размерах упражняется, вылепливая по разным фигурам, например: травы, дерева, зверей и все прочее; а еврейские мудрецы уподобили его горшечнику.

Сей промысл есть общий, потому что касается до благосостояния всех тварей (стр. 17).

О ПРОМЫСЛЕ ОСОБЕННОМ ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА

Сей чистейший, всемирный, всех веков и народов всеобщий ум излил нам, как источник, все мудрости и художества, к провождению жития нужныя.

Но ничем ему так не одолжен всякий народ, как тем, что он дал нам самую высочайшую свою премудрость, которая природный его есть портрет и печать.

Она столько превосходит протчия разумныя духи, или понятия, сколько наследник лучше служителей.

Она весьма похожа на искуснейшую архитектурную симмитрию или модель, который, по всему материалу нечувствительно простираясь, делает весь состав крепким и спокойным, все прочия приборы содержащим (стр. 18).

Каковым же способом божия сия премудрость родилась от отца без матери и от девы без отца, как-то она воскресла и опять к своему отцу вознеслась, и прочая, — пожалуй, не любопытствуй. Имеются и в сей, так как в протчих науках, праздныя тонкости, в которых одних может себе занять место тая недействительная вера, которую называют умозрительною. Поступай и здесь так, как на опере, и довольствуйся тем, что глазам твоим представляется, а за ширмы и за хребет театра не заглядай. Зделана сия занавеса нарочно для худородных и склонных к любопытству сердец, потому что подлость, чем в ближайшее знакомство входит, тем пуще к великим делам и персонам учтивость свою теряет (стр. 20).

РАЗГОВОР ПЯТИ ПУТНИКОВ О ИСТИННОМ ЩАСТИИ В ЖИЗНИ [РАЗГОВОР ДРУЖЕСКИЙ О ДУШЕВНОМ МИРЕ]

[...] Ермолай. В библии бог именуется: огнем, водою, ветром, железом, камнем и протчими безчисленными именами. Для чего ж его не назвать (натура) натурою? Что ж до моего

мнения надлежит — нелзя сыскать важнее и богу приличнее имени, как сие. Натура — есть римское слово, по-нашему природа или естество. Сим словом означается все-на-все, что толко родится во всей мира сего машине, а что находится нерожденное, как огнь, и все родящееся вообще, называется мир.

[...] Афанасий. Постой, все вещественное родилось и раждается и сам господин огнь.

Ермолай. Не спорю, друг мой, пускай все вещественное родилось так точно. Для чего жь всю тварь заключающим именем, то есть натурою, не назвать того, в коем весь мир с рожденіями своими, как прекрасное, цветущее дерево, закрывается в зерне своем и оттуда ж является? Сверх того, слово сие — натура — не точию всякое раждаемое и пременяемое существо значит, но и тайную экономию той присносущной силы, которая везде имеет свой центр, или среднюю главнойшую точку, а околичности своей нигде, так как шар, которым оная сила живописью изображается: кто яко то бог? Она называется натурою потому, что все наружу происходящее, или раждаемое от тайных неограниченных ея недр, как от всеобщей матери чрева, временное свое имеет начало. А понеже сия мати, раждая, ни от кого не принимает, но сама собою раждает, называется и отцом, и началом, ни начала, ни конца не имущим, ни от места, ни от времени не зависящим. А изображают ея живописцы колцом, перстнем или змием, в коло свитым, свой хвост своими жь держащими зубами (стр. 213—214.)

[...] Лонгин. Для того, что он все кончит, сам безконечный, а безконечный конец, безначалное начало и бог — все одно (стр. 229).

[...] Григорий. Благодарение отцу нашему небесному за то, что открыл очи наши. Теперь разумеем, в чем состоит наше истинное щастие. Оно живет во внутреннем сердце нашего мира, а мир в согласии с богом. Чем кто согласнее — и блаженнее. Телесное здравие не иное что есть, как равновесие и согласие огня, воды, воздуха и земли, а умирение бунтующих ея мыслей есть здравие души и живот вечный. Естли кто согласия с богом 3 золотника токмо имеет, тогда не болше в нем и мира, а когда кто 50 или 100, то столко же в сердце его и мира. Столко уступила тень, столко наступил свет. Блаженны, кои день от дня выше поднимаются на гору пресветлейшаго сего *Мира-города*. Сии-то пойдут от силы в силу, дондеже явится бог богов в Сионе. Восход сей и исход израилев не ногами, но мыслями совершается. Вот Давид: «Восхождение в сердце своем положи. Душа наша прейде воду непостоянную». Вот и Исайя: «С веселием изиидите», то есть с радостию научитеся оставить ложные мнения, а перейтить к таковым: «Помишлениям его в род и род». Се-то есть пасха или переход во Иерусалим, разумей, в город мира и в крепость его Сион. Соберитеся, други мои, взыйдем на гору гос-

подню, в дом бога Иаковля, да скажем там: «Сердце мое и плоть моя возрадовастася о бозе живе».

Яков. Ах, гора божественная! Когда б мы знали, как на тебя восходить! (стр. 231—232).

КОЛЬЦО

[...] Мнения подобны воздуху, он между стихиями не виден, но твердее земли, а сильнее воды; ламает дерева, низвергает строения, гонит волны и корабли, ест железо и камень, тушит и разъяряет пламень.

Так и мысли сердечные — оне не видны, как будто их нет, но от сей искры весь пожар, мятеж и сокрушение, от сего зерна зависит целое жизни нашей дерево; естли зерно доброе — добрыми (в старости наипаче) наслаждаемся плодами; как сеешь, так и жнеш (стр. 248).

[...] Что нужняе, как мир душевный? Библия нам от предков наших заветом оставлена, да и сама она есть завет, запечатлевшая внутрь себе мир божий, как огражденный рай увеселение, как заключенный кивот сокровище, как перлова мать, драгоценнейшее перло внутрь соблюдающая. Не несмысленная наглость наша, по углам дом сей оценяющая, презирает и знать не ищет. Очень нам смешным кажется сотворение мира, отдых после трудов божий, раскаяние и ярость ого, вылепление из глины Адама, вдуновение жизненнаго духа, изгнание из рая, пьянство Лотово, родящая Сарра, всемирный потоп, столпотворение, пешествие чрез море, чин жертвоприношения, лабиринт гражданских законов, шествие в какую-то новую землю, странныя войны и победы, чудное межевание и прочая и проч.

Возможно ль, чтоб Енох с Илиею, залетели будто в небо? Сносно ли натуре, чтоб остановил Навин солнце? Чтоб возвратился Иордан, чтоб плавало железо? Чтоб дева по рождестве осталась? Чтоб человек воскрес? Кой судия на радуге? Кая огненная река? Кая челюсть адская? Верь сему, грубая древность, наш век просвещенный (стр. 270).

ДИАЛОГ. ИМЯ ЕМУ — ПОТОП ЗМИИН
БЕСЕДУЮТ ДУША И НЕТЛЕННЫЙ ДУХ

1791 года, авг. 16

[...] Дух. Всяк рожденный есть в мире сем пришелец, слепый или просвещенный. Не прекрасный ли храм премудраго бога мыр сей? Суть же тры мыры. Первый есть всеобщий и мыр обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр-мыров и есть великий мыр. Другии два суть частныи и малыи мыры. Первый микрокозм, сиречь — мырик, мирок, или человек. Второй мыр симболичный, сиречь библиа. Во обительном коем либо мире солнце есть оком его, и око

убо есть солнцем. А как солнце есть глава мыра, тогда не дивно, что человек назван микрокосмос, сиречь маленький мыр. А библиа есть симболичный мыр, затем что в ней собраныя небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вечныя натуры, утаенныя в тленной так, как рисунок в красках своих (стр. 536).

ДЕРЖАВИН

Гаврила Романович Державин (1743—1816) — великий русский поэт, предшественник Пушкина. Публикуемая ниже его ода «Бог», написанная в 1780—1784 гг., уже при жизни автора была переведена на ряд иностранных языков и получила европейскую известность. Содержание оды, в целом религиозное, далеко не совпадает с официальным христианским мировоззрением. В поэтической форме читатель найдет здесь многие идеи, сформулированные в истории европейской философии, а также идеи, свидетельствующие о глубине философского мышления ее автора. Ода печатается по изданию: «Русские поэты», т. I. М., 1966.

БОГ

О ты, пространством бесконечный,
Живый в движеньи вещества,
Теченьем времени превечный,
Без лиц, в трех лицах божества!
Дух всюду сущий и единый,
Кому нет места и причины,
Кого никто постичь не мог,
Кто все собою наполняет,
Объемлет, зиждет, сохраняет,
Кого мы называем: *бог.*

Измерить океан глубокий,
Сочесть пески, лучи планет,
Хотя и мог бы ум высокий, —
Тебе числа и меры нет!
Не могут духи просвещенны,
От света твоего рожденны,
Исследовать судеб твоих:
Лишь мысль к тебе взнестись дерзает,
В твоем величьи исчезает,
Как вечности прошедший миг.
Хаоса бытность довременну
Из бездн ты вечности воззвал,
А вечность прежде век рожденну
В себе самом ты основал:

Себя собою составляя,
Собою из себя сияя,
Ты свет, откуда свет истек.
Создавый все единым словом,
В твореньи простираясь новом,
Ты был, ты есть, ты будешь в век!

Ты цепь существ в себе вмещаешь,
Ее содержишь и живишь;
Конец с началом сопрягаешь
И смертию живот даришь.
Как искры сыплятся, стремятся,
Так солнцы от тебя родятся;
Как в мразный, ясный день зимой
Пылинки инея сверкают,
Вратятся, зыблются, сияют,
Так звезды в безднах под тобой.

Светил возженных миллионы
В неизмеримости текут,
Твои они творят законы,
Лучи животворящи льют.
Но огненны сии лампады,
Иль рдяных кристалей громады,
Иль волн златых кипящий сонм,
Или горящие эфиры,
Иль вкупе все светящи миры
Перед тобой — как нощь пред днем.
Как капля, в море опущенна,
Вся твердь перед тобой сия.
Но что мной зримая вселенна?
И что перед тобою я?
В воздушном океане оном,
Миры умножа миллионом
Стократ других миров, — и то,
Когда дерзну сравнить с тобою,
Лишь будет точкою одною;
А я перед тобой — ничто.

Ничто! — Но ты во мне сияешь
Величеством твоих доброт;
Во мне себя изображаешь,
Как солнце в малой капле вод,
Ничто! — Но жизнь я ощущаю,
Несытым некаким летаю
Всегда пареньем в высоты;
Тебя душа моя быть чает,
Вникает, мыслит, рассуждает;
Я есмь — конечно есть и ты!

Ты есть! — природы чин вещает,
Гласит мое мне сердце то,
Меня мой разум уверяет,

Ты есть; — и я уж не ничто!
Частица целой я вселенной,
Поставлен мнится мне, в почтенной
Средине естества я той,
Где кончил тварей ты телесных,
Где начал ты духов небесных
И цепь существ связал всех мной.
Я связь миров повсюду сущих,
Я крайня степень вещества;
Я средоточие живущих,
Черта начальна божества;
Я телом в прахе истлеваю,
Умом громам повелеваю,
Я царь — я раб — я червь — я бог!
Но, будучи я столь чудесен,
Отколе происшел? — безвестен;
А сам собой я быть не мог.

Твое созданье я, создатель!
Твоей премудрости я тварь,
Источник жизни, благ податель,
Душа души моей и царь!
Твоей то правде нужно было,
Чтоб смертну бездну преходило
Мое бессмертно бытие;
Чтоб дух мой в смертность облачился
И чтоб чрез смерть я возвратился,
Отец! — в бессмертие твое.

Неизъяснимый, непостижный!
Я знаю, что души моей
Воображении бессильны
И тени начертать твоей;
Но если славословить должно,
То слабым смертным невозможно
Тебя ничем иным почтить,
Как им к тебе лишь возвышаться,
В безмерной разности теряться
И благодарны слезы лить (стр. 105—107).

РАДИЩЕВ

Александр Николаевич Радищев (1749—1802) — русский писатель, мыслитель-революционер и философ-материалист. По происхождению дворянин. Учился в Пажеском корпусе Екатерины II. В 1766 г. вместе с группой молодых дворян был отправлен в Германию, в Лейпцигском университете изучал вольфианскую метафизику, психологию, а также математику. Здесь же познакомился с идеями французских просветителей



и материалистов — Руссо, Мабли, Гельвеция. По возвращении в Россию в 70—80-х годах Радищев занимал различные должности. В 1773 г. опубликовал свой перевод книги Мабли «Размышления о греческой истории и о принципах благоденствия и нещастия греков». В резком противоречии с официальной идеологией самодержавия объявил последнее в своем «Примечании» к этому труду «наипротивнейшим человеческому естеству состоянием». Дальнейшая радикализация воззрений Радищева произошла под влиянием Крестьянской войны в России (1773—1775 гг.) и событий североамериканской войны за независимость (1775—1783 гг.). В те же годы мыслитель продолжал углублять свое знакомство с идеями французских энциклопедистов. В начале 80-х годов он написал свою революционную оду «Вольность», где прославлял события английской революции середины XVII в., американской борьбы за независимость и приветствовал день грядущей революции в России. Свои революционные, антицаристские настроения автор выразил и в написанном в 1782 г. «Письме к другу, жительствующему в Тобольске» (опубликовано в 1790 г.). В середине 80-х годов Радищев пишет свое знаменитое «Путешествие из Петербурга в Москву», где его революционные идеи получили всестороннее обоснование на материалах русской жизни. За этот труд, напечатанный в домашней типографии в 1790 г., автор был осужден Екатериной II на смертную казнь, замененную ссылкой в Сибирь. Здесь в 1790—1797 гг. он написал обширный философский трактат «О человеке, его смертности и бессмертии». Некоторые отрывки из этого трактата, тематически подобранные В. В. Богатовым, публикуются ниже по 2-му тому «Полного собрания сочинений» А. П. Радищева (М. — Л., 1941).

[О ПОЗНАНИИ]

[...] Но прежде всего скажем нечто о умственных силах человека, о действовании оных и о чудесности их.

Человек имеет силу быть о вещах сведому. Следует, что он имеет *силу познания*, которая может существовать и тогда, когда человек не познает. Следует, что

бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе.

Мы вещи познаем двояко: 1-е, познавая перемены, которые вещи производят в силе познания; 2-е, познавая союз вещей с законами силы познания и с законами вещей. Первое называем *опыт*, второе — *рассуждение*. Опыт бывает двоякий: 1-е, поелику сила понятия познает вещи чувствованием, то называем чувственность, а перемена, в оной происходимая — чувственный опыт; 2-е, познание отношения вещей между собою называем разум, а сведение о переменах нашего разума есть опыт разумный.

Посредством памяти мы воспоминаем о испытанных переменах нашей чувственности. Сведение о испытанном чувствовании называем представление.

Перемены нашего понятия, производимые отношениями вещей между собою, называем мысли.

Как чувственность отличается от разума, так отличается представление от мысли.

Мы познаем иногда бытие вещей, не испытуя от них перемены в силе понятия нашего. Сие назвали мы рассуждение. В отношении сей способности называем силу познания ум или рассудок. Итак, рассуждение есть употребление ума или рассудка.

Рассуждение есть ничто иное, как прибавление к опытам, и в бытии вещей иначе нельзя удостовериться, как чрез опыт.

Вот краткое изображение сил умственных в человеке; но все сии виды силы познания нашего не суть различны в существовании своем, но она есть едина и неразделима.

Однакож, раздробляя, так сказать, силу познания, или паче, прилагая ее к разным предметам, ей надлежащим, человек воздвиг пространное здание своей науки. Не оставил отдаленнейшего края Вселенныя, куда бы смелый его рассудок не устремлялся; проник в сокровеннейшие недра природы и постиг ее законы в невидимом и неосязаемом; беспредельному и вечному дал меру; исчислил неприступное; преследовал жизнь и творение и дерзнул объять мыслию самого творца. Часто человек ниспадал во глубину блуждения и жи-

вотворил мечтания, но и на косвенной стезе своей велик и богу подражающ. О, смертный! воспряни от лица земли и дерзай, куда несет тебя мысль, ибо она есть искра божества!

Сколько есть способов познавать вещи, толико же путей и к заблуждению. Мы видели, что познание человеческое есть двояко: 1-е — *опыт*, 2-е — *рассуждение*. Если в первом случае, — мы ложно познаем перемены, происходящие в чувственности нашей; ибо заблуждение сего рода всегда происходит не от вещи и не от действия ее над нашими чувствами (поелику внешние вещи всегда действуют на нас соразмерно отношению, в котором оне с нами находятся), но от расположения нашей чувственности. Например: болящему желтухою все предметы представляются желтее; что белое для него было прежде, то ныне желтое; что было желтое, то кирпичного цвета, и так далее. [...] Если звон колокола есть знак какого либо сборища, то слышащий пойдет, а глухой скажет: мне не повещали, — и чувства его обманут. Постепенность в таковых заблуждениях и все следствия оных, бывающие новыми заблуждениями по чреде своей, суть неудобо-определяемы и многочисленны.

Если знаем ложно отношение вещей между собою, то опять заблуждаем. Отношение вещей между собою есть непременно, но ложность существует в познании нашем. Например: два предмета предстоят глазам моим, но не в равном расстоянии. Естественно, вследствие законов перспективы, что ближайший предмет должен казаться больше, а отдаленнейший меньше; но необыкшим очам они покажутся равны, и сравнение их будет ложно; ибо величина не есть сама по себе, но понятие относительное и от сравнения проистекающее. Число сих заблуждений, из познания отношения вещей проистекающих, происходит от рассуждения, и нередко заключая в себе оба рода предыдущих, тем сильнее бывает их действие, тем оно продолжительнее и преодоление их тем труднее, чем они далее отстоят от своего начала.

К рассуждению требуются две вещи, кои достоверными предполагаются: 1, союз, вследствие коего мы

судим, и 2, вещь, из союза коея познать должно вещи, не подлежавшие опыту. Сии предположения называются посылки, а познание, из оных проистекающее, — заключение. Но как все посылки суть предложения опытов и из оных извлечения или заключения, то *заключения* из посылок, или рассуждение, есть токмо прибавление опыта; следственно, познаем таким образом вещи, коих бытие познано опытом.

Из сего судить можем, коликократны могут быть заблуждения человеческие и нигде столь часты, как на стезе рассуждения. Ибо, сверх того, что и чувственность обмануть нас может и что худо познать можем союзы вещей или их отношение, ничего легче нет, как ложно извлекаемое из посылок заключение и рассуждение превратное. Тысячи тысячей вещей претят рассудку нашему в правильном заключении из посылок и преторгают шествие рассудка. Склонности, страсти, даже нередко и случайные внешности, вмещая в среду рассуждения посторонние предметы, столь часто рождают нелепости, сколь часты шаги нашего в житии шествия. Когда рассматриваешь действия разумных сил и определяешь правила, коим оне следуют, то кажется ничего легче нет, как избежание заблуждения; но едва изгладил ты стезю своему рассудку, как вникают предубеждения, восстают страсти и, налетев стремительно на зыблющееся кормило разума человеческого, несут его паче сильнейших бурь по безднам заблуждения. Единая леность и нерадение толикое множество производят ложных рассуждений, что число их ознаменовать трудно, а следствия исторгают слезы.

[...] Итак, заблуждение стоит воскрай истине, и как возможно, чтобы человек не заблуждал! Если бы познание его было нутрозрительное, то и рассуждение наше имело бы не *достоверность*, но *ясность;* ибо противоположность была бы во всяком рассуждении невозможна. В таковом положении человек не заблуждал бы никогда, был бы бог. Итак, воздохнем о заблуждениях человеческих, но почерпнем из того вышшее стремление к познанию истины и ограждению рассудка от превратности (стр. 59—62).

[О МАТЕРИИ И ДУХЕ]

[...] Доселе почитали быть в природе два рода возможных существ. Все, к первому роду относящиеся, называют тела, а общее, или отвлеченное о них понятие, назвали вещество, материя. Вещество есть само в себе неизвестно человеку; но некоторые его качества подлежат его чувствам, и на познании оных лежит все его о веществе мудрование. К другому роду относящиеся существа чувствам нашим не подлежат, но некоторые феномены в мире были поводом, что оные почли не действием вещественности, но существ другого рода, коих качества казались быть качествам вещественности противоречащими. Таковые существа назвали духи. При первом шаге в область неосязательную, находим мы суждение произвольное; ибо, если дух чувствам нашим не подлежит, если познания наши не суть интуитивные, то заключение наше о бытии духов не иначе может быть, как вероятное, а не достоверное, а менее того ясное и очевидное. Кто вникал в деяния природы, тот знает, что действует всегда единовременно или вдруг, и в сложениях, ею производимых, мы не находим черты, отличающей составляющую часть от другой, но всегда совокупность. Например, человек назвал противоречащими качествами тепло и стужу, находя действия их противоречащими; но природа и то, что тепло производит, и то, что производит стужу, вместила в единое смешение и, положив закон действованию их непременяющийся, явление оных таковым же учинила. Поистине, в природе меньше существует противоположных действий, нежели думали прежде; и то, что мы таковыми назвали, существует нередко токмо в нашем воображении.

[...] Свойствами вещественности вообще почитаются следующие: непроницательность, протяженность, образ, разделимость, твердость, бездействие. Свойствами духовных существ почитаются: мысль, чувственность, жизнь. Но сии свойства, духовным существам присвояемые, поелику являются нам посредством вещественности, почитаются токмо видимыми действиями или феноменами, происходящими от духовного существа,

которое может само по себе иметь сии свойства и чувствам не подлежать. Итак вопрос настоять будет: может ли вещественность иметь жизнь, чувствовать и мыслить, или духовное существо иметь пространство, образ, разделимость, твердость, бездействие? В обоих случаях произведение будет одинаково. Если сие доказать возможно, то разделение существ на вещественные и духовные исчезнет; если же доводы будут недостаточны, и найдутся доводы, противное сему доказывающие, то нужно, и нужно необходимо, поставлять бытие двух существ разнородных, духа и вещественности.

Вещественностию называют то существо, которое есть предмет наших чувств, разумея, есть или быть может предметом наших чувств. Ибо, если оно им не подлежит теперь, то происходит оно от малости или тонкости своей, а не вследствие своего естества.

[...] *Протяженность* есть то свойство вещественности, вследствие коего она занимает место в пространстве; а поелику протяженность имеет предел, то *всякую ограниченную протяженность называют образом.* В отношении определенности говорят, что протяженность имеет образ. Итак, непроницательность, протяженность и образ суть свойства нераздельные всякого существа, чувствам нашим подлежащего. Образ дает вещественности определенность, протяженность — место, а непроницательность — отделенность.

[...] *Движение* есть свойство применять место. Иные говорят, что свойство сие вещественности существенно и от нее неотделимо. Другие почитают, что причина движения в вещественности не существует; а некоторые утверждают, что причина движения, для продолжения оного, должна быть присносущна и происходит от существ, отличных от существа, имеющего непроницательность, протяжение, образ, разделимость и твердость; словом, что причина движения в вещественности не существует и быть в ней не может.

[...] Свойства веществ столь разновидны, начала оных столь разнородны, смежность же их, посредственная по крайней мере, столь размножена и может быть всеобщая, что рассуждения об общих свойствах, вещественности приписуемых, основанных на отвлеченных

понятиях, вероятно, поростут мхом забвения и презрения, как ныне Аристотелевы категории и сокровенные качества Алхимистов. Ибо вопроси каждого беспристрастного: что есть вещественность? Ответ будет: не ведаю! А если к сему присовокупим, что Химия доказует, что начала первенственных веществ суть весьма различных свойств, и хотя она еще держится древнего разделения стихий, но то, что мы называем земля, вода, огонь, воздух, суть сложности.

[...] Итак все, что имеет *бытие* во *времени* и *пространстве,* заключает в себе понятие *непроницательности;* ибо и познания наши состоят токмо в сведении бытия вещей, в пространстве и времени.

Одна первая причина всех вещей изъята из сего быть долженствует. Ибо, поелику определенные и конечные существа сами в себе не имеют достаточной причины своего бытия, то должно быть существу неопределенному и бесконечному; поелику существенность являющихся существ состоит в том, что они, действуя на нас, производят понятие о пространстве и, существуя в нем, суть самым тем определенны и конечны, то существо бесконечное чувственностию понято быть не может и долженствует отличествовать от существ, которые мы познаваем в пространстве и времени. А поелику познание первыя причины основано на рассуждении отвлечением от испытанного и доказывается правилом достаточности, поелику воспящено и невозможно конечным существам иметь удостоверение о безусловной необходимости вышшего существа, ибо конечное от бесконечного отделенно и не одно есть; то понятие и сведение о необходимости бытия божия может иметь бог един. — Увы! мы должны ходить ощупью, как скоро вознесемся превыше чувственности (стр. 73—78).

Итак, показав неосновательность мнения о бездействии вещественности, мы самым тем показали, что движение от нее неотделимо. И поистине, не напрасное ли умствование говорить о том, что могло быть до сотворения мира? Мы видим, он существует, и все движется; имеем право неоспоримое утверждать, что

движение в мире существует, и оно есть свойство вещественности, ибо от нее неотступно (стр. 81—82).

Свойства мысленного вещества, или явления, кои к действию его относиться могут, суть: жизнь, чувствование, мышление. Сии свойства суть нечто более, нежели просто движение, притяжение и отражение, хотя сии силы в произведении сих свойств много участвуют, вероятно. Но поелику почитают, что движение и проч. не суть свойства веществ, чувствам нашим подлежащих, то да позволят мне удалиться от моего предмета и войти в некоторое рассмотрение о составлении тел вообще.

Начальные части тел называем мы стихии. Сии суть: земля, вода, воздух, огонь. Но в стихийном их состоянии мы их не знаем; мы видим их всегда в сопряжении одна с другою; да и все стихии, опричь земли, ускользали бы, может быть, от чувств наших, если бы земляных частиц в себе не содержали. Сколь стихии в чувственном их положении ни сложны, однако свойства имеют, отличающие их одни от других совсем; и если не дерзновенно будет оные определить, то скажем, что огонь, а, может быть, воздух и вода суть начала движущие, а земля, или твердейшая из стихий, разумея все ее роды, есть движимое. Я не утверждаю, что вода, воздух и огонь, в самом их стихийном состоянии, суть вещества, движение производящие сами по себе, или суть токмо, так сказать, орудие другого вещества, деятельность им сообщающего; но они суть то самое, что в телах движение производит, что всякое сложение и разрушение без них существовать не могут, и что они гораздо более места занимают, нежели твердая стихия земля; что в стихийном их состоянии, сколько то из опытов понимать можно, они чувствам нашим подлежать не могут, и что земляная стихия есть единая, которой, поистине, и мы вещественности принадлежать можем.

Но опыты являют нам, что есть вещества, движение производящие, или входящие в состав тел органических и других, кои, кажется, к веществам, стихиями называемым, не принадлежат. Например: свет, хотя он есть огню совокупен; сила электрическая, хотя и имеет

свойство огня; сила магнитная; *стихия соли,* которая, кажется, есть всеобщий разделитель, а особливо соединяяся с воздухом и водою; и, может быть, многие другие. Наблюдая их прилежно, найдешь, что они истинную имеют силу или *энергию;* но что она есть? То может быть ей одной известно, или давшему ее стихиям.

[...] Одно из главных средств, природою на сложение стихий и изменение их употребляемое, есть организация. В ней действуют все стихии совокупно; в ней и другие силы явственны. Анализис частей животного дает все стихии. Но тело органическое почесть можно химическою лабораториею, в коей происходят разного рода амальгамы, сложении, разделении и проч. и производят почти новые вещества. Не говоря ни о чем другом, воззрим на сложение мозга и на продолжение его нервов. А если и то истинно, что в них существует так названная нервенная влажность, сколь отменное я существо от всего другого! Одно, что в ней сходственное примечается, есть то, что она похожа на силу электрическую и магнитную. Может быть и то, что сии оба вещества, всосанные в тело, в нем амальгамируются и передвоятся, и с другими стихиями составляют нервенную жидкость.

Что сия существует в организации животных, вероятно, и разные на то отыскаться могут убедительные факты.

[...] Жизнь свойственна не одним животным, но и растениям, а, вероятно, и ископаемым, что побуждает заключать, что сила, жизнь дающая, есть одинакова, или, пачее, одна является различною в разных сложениях. А поелику явное присутствие огня с действием жизни совокупно *, то и не безрассудно заключать можно, что огонь есть одно из необходимых начал жизни, если он не есть самая она.

[...] Чувственность есть свойство ощущать. Опыты доказывают, что она есть свойство нервов, а физиологи

---

* По отдалении солнца вся природа мертвеет. Не умирают животные, ибо в себе заключают больше огня, нежели растения.

приписывают ее присутствию нервенной жидкости. Чувственность всегда является с мысленностию совокупна, а сия есть свойственна мозгу и в нем имеет свое пребывание. Без жизни же и оне бы нам не были известны. Итак, возможно, что жизнь, чувствование и мысль суть действование единого вещества, разнообразного в разнообразных сложениях, или же чувственность и мысль суть действие вещества отличного, в сложение которого однако же входит если не что другое, то сила электрическая или ей подобная.

[...] Приписывать действию особого вещества то, что может принадлежать другому, в полном действовании веществующему, есть совсем излишнее и ненужное. Давать телу человеческому душу, существа совсем от него отменного и непонятного, есть не только излишне, но и неосновательно совсем. То, что называют обыкновенно душею, то есть жизнь, чувственность и мысль, суть произведение вещества единого, коего начальные и составительные части суть разнородны и качества имеют различные и не все еще испытанные. [...] Успехи наук, а паче Химии и Физики, доказывают, что не невозможно когда-либо счастливыми опытами уловить природу в ее творительном, производительном стану. И хотя бы чувственность и мысль были силы от всех известных нам отличные, то как быть столь скорым в решениях наших и отрицать, что не вещественности они суть свойства и сей никак принадлежать не могут, ибо ей суть будто противоречущи? (стр. 86—89).

[ОБ ОБЩЕМ ЗАКОНЕ БЫТИЯ]

[...] Но дабы в незыблемом паки утешении устремить взоры наши к неиссякаемому источнику жизни и к непрестанно обновляющемуся ее началу, отвратим око наше от жизни и прилепим его к тому, что свойство смертности составляет. В изъяснении, данном нами смерти, мы назвали ее переменою; и понеже смертная перемена есть общая в природе, то рассмотрим, что есть перемена вообще.

Вещь, говорим, переменяется, когда из двух противоположных определений, которые в ней произойти

могут, одно перестает, другое же начинает быть действительным; например: темно и светло, легко и тяжело, порок и добродетель. Итак, перемена вообще есть прехождение от одного противоположного определения вещи к другому. Но из шествия природы явствует, что во всех переменах, в оной случающихся, находится между противоположностями всегда посредство, так, что если в ней преходит что из одного состояния в другое, первому противоположное, то между сими двумя состояниями находится всегда третие, или состояние среды, которое не иное что быть кажется, как продолжение первого состояния и изменение вещи постепенное, доколе не дойдет она до состояния противоположного. Но и сие состояние, поелику есть токмо последствие из предыдущего, можно назвать продолжением. Итак, утвердительно сказать можем, что будущее состояние вещи уже начинает существовать в настоящем, и состояния противоположные суть следствия одно другого немпнуемые. Если мы хотим сие представить себе чувственно, то вообразим что-либо начинающее свое движение колообразно, которое, двигаяся в одинаковом всегда от центра отдалении, движется до тех пор, пока, дошед до того места, откуда началося его движение, останавливается. Следственно, между первою точкою, где началось движение, которую назовем настоящим состоянием вещи, до той точки, где движение ее скончалося, которую назовем состоянием противоположным, существуют столько состояний, чрез которые вещь проходить имеет, сколько суть в окружности точек. Следовательно, когда движение вещи началося от одной точки и быть долженствует колообразно, то без препятствия особой силы движение вещи колообразное продолжится до точки последней, следовательно, последняя точка есть произведение первой. Или желаете другой пример.

[...] Состояние яица и цыпленка суть проистекающие одно от другого; следственно, насижением из яица цыпленок выйдет, если в том что не воспрепятствует. Таково есть шествие сил естественных, что они, прияв единожды свое начало, действуют непрестанно и производят перемены постепенные, которые нам по времени

токмо видимы становятся. Ничто не происходит скоком, говорит Лейбниц, все в ней постепенно (стр. 98—99).

Вот как человек пресмыкается в стезе, когда он хочет уловить природу в ее действиях. Он воображает себе точки, линии, когда подражать хочет ее образам; воображает себе движение, тяжественность, притяжение, когда истолковать хочет ее силы; делит время годами, днями, часами, когда хочет изразить ее шествие, или свой шаг ставит мерою ее всеобъемлющему пространству. Но мера ее не шаг есть и не миллионы миллионов шагов, а беспредельность; время есть не ее, но человеческое; силы же ее и образы суть токмо всеобщая жизнь (стр. 51).

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ

[1] Имеется в виду одно из произведений, входящих в «Ареопагитики» — «Таинственное богословие», см. т. 1, ч. 2, стр. 606 настоящего издания. — *59.*

[2] Т. е. «Об именах божиих», см. там же. — *59.*

[3] Следует иметь в виду, что точку зрения автора, т. е. Николая Кузанского, выражает *Простец,* в то время как *Философ* формулирует скорее точку зрения господствующей схоластической философии. — *73.*

ВАЛЛА

[1] «Честное» греки называли «хорошим». — *79.*

ПОМПОНАЦЦИ

[1] Здесь и в дальнейшем Помпонацци мог иметь в виду как сочинение Аристотеля «О возникновении животных» (см. русский перевод. М., 1940), так и его же сочинение «О частях животных» (см. русский перевод. М., 1937). — *90.*

МОР

[1] *Сцилла* (из древнегреч. мифологии) — чудовище, олицетворяющее скалу в Мессинском проливе. — *98.*

[2] *Целена* (оттуда же) — одна из трех гарпий мифических чудовищ с лицом девушки, телом коршуна и огромными когтями. — *98.*

[3] *Лестригоны* — один из древних народов, якобы живший в Сицилии. Согласно мифу, были людоедами. Называя их «пожирающими народы», Мор выражает свое ироническое отношение к тогдашним описаниям морских путешествий, наполненным небылицами. — *98.*

[4] *«Малой логикой»* назывался распространенный схоластический учебник XIII в. Он был написан Петром Испанским, ставшим впоследствии папой (чем отчасти и объясняется широкое распространение этой книги). — *104.*

[5] *Ограничения* (restrictiones), *расширения* (amplificationes), *подстановления* (suppositiones) — термины схоластической логики, в частности и «Малой логики» Петра Испанского. — *104.*

[6] Мор иронически намекает здесь на монастыри, в подавляющем большинстве которых в его эпоху монахи (да и монахини) вели распущенную жизнь. — *110.*

КОПЕРНИК

[1] Речь идет о четырех традиционных стихиях — *элементах* древности — земле, воде, воздухе и огне, унаследованных схоластиками от Аристотеля. — *119.*

[2] Здесь Коперник имеет в виду свой будущий труд «Об обращениях небесных сфер» (см. ниже). — *119.*

[3] Имеются в виду астрономические воззрения поздних *пифагорейцев* Гикетаса из Сиракуз, Филолая из Кротона, Экфанта и Гераклида Понтийского. — *119.*

[4] Буквально «те, кто учит о природе». Этим греческим словосочетанием в античности именовали древнейших натурфилософов. Коперник же имеет в виду средневековых схоластов-аристотеликов. — *119.*

[5] Гермес *Трисмегист* — легендарное лицо, которому приписывалось сочинение «Собрание герметических книг», появившееся в III в. н. э. Здесь пифагорейско-платоновский идеализм оказался в причудливом сочетании с ближневосточными и египетскими религиозными воззрениями. Названное сочинение имело большое влияние на средневековых схоластиков и алхимиков. — *122.*

МОДЖЕВСКИЙ

[1] См. *Аристотель.* Политика, 1253a, 27; 1252b, 27. — *130.*

[2] См. *Цицерон.* Парадоксы стоиков, 15. — *139.*

ПАТРИЦИ

[1] Т. е. Аристотелем. — *152.*

[2] Т. е. за *пределами* сферы неподвижных звезд, замыкающей мир. — *152.*

[3] *Эон* (от греч. aion — жизнь) — длительный период в развитии мира. Иногда этим словом обозначали период времени, в течение которого точка равноденствия проходит весь Зодиак, т. е. 26 000 лет. Особенно часто это слово употреблялось в религиозно-мифологической философии гностицизма, оказавшей немалое влияние на формировавшееся христианство. — *152.*

[1] *Тимей* — главное действующее лицо одноименного диалога Платона. — *161.*

[2] Имеется в виду Ибн-Гебироль, еврейский философ XI в., отрывки из произведения которого «Источник жизни» опубликованы в т. 1, ч. 2 настоящего издания. — *161.*

[3] О *Трисмегисте* — см. прим. 5 к стр. 122 настоящего тома. — *162.*

[4] Возможно, что здесь Бруно имеет в виду Николая Кузанского в первом случае и Гераклита — во втором. — *171.*

[5] Бруно имеет в виду виднейших схоластиков XIII в., которым их последователи присваивали почетные прозвища: «Тонкий доктор» — Дунс Скот (см. т. 1, ч. 2 настоящего издания), «Великий» — Альберт, учитель Фомы, «Ангельский» — сам Фома, «Неопровержимый» — Александр Галесский, «Серафический» — Бонавентура. — *172.*

[6] Бруно говорит о своих книгах. — *174.*

[7] В трактате «Свод метафизических терминов» Джордано Бруно устанавливает различие философии и религии.

«Богословская вера есть достоверность некоторых первых начал, считающихся самоочевидными (хотя и непостижимых никаким разумением), так как они изложены высшим разумом, который не может ни обманывать, ни обманываться. Философская же вера есть уверенность в том, что открывается глазам и чувствам на основе некоторых первых начал...» (Лат. соч., т. I, ч. 4, стр. 71).

Там же Джордано Бруно дает следующее определение философии и богословия в их различии и противоположности: «Богословская вера отличается от философской тем, что вторая принимает человеческое существо, выполняющее свои задачи посредством естественных средств, тогда как первая ведет сверхъестественными средствами к сверхъестественной цели, если только в этом деле имеется божественная истина, а не обман под вымышленными именами людей и демонов».

«Нельзя допустить бытия формирующего начала, сходящего свыше, дающего порядок, приносящего фигуру извне.

Искусство во время творчества рассуждает, мыслит. Природа все творит безгранично быстро, без рассуждения. Искусство имеет дело с чуждой материей, природа — с собственной материей. Искусство находится вне материи, природа — в самой материи. Даже более того: она сама есть материя.

Таким образом, материя творит все из своего собственного лона. Она есть сама свой внутренний мастер, живое искусство, изумительное умение, наделенное мыслью, сообщающее действие своей материи, а не чужой. Она не медлит, не размышляет, но все творит свободно из себя, подобно огню, который сияет и сжигает, подобно свету, свободно несущемуся в пространстве» («О безмерном и бесчисленном». Лат. соч., т. I, ч. 2, стр. 312). В «Своде метафизических терминов» дается такое определение: «Природа либо есть сам бог, либо боже-

ственная сила, открытая в самих вещах» (Лат. соч., т. I, ч. 4, стр. 101).

«Бог есть субстанция, универсальная в своем бытии, субстанция, которою все существует, он есть сущность — источник всякой сущности, сущность, от которой все обретает бытие и которая близка любому бытию более, нежели на то способна собственная форма и природа этого бытия. Ибо подобно тому, как природа есть для всякого основа его бытия, так более глубокой основой любой природы является бог» (там же, стр. 73).

Чаще всего цитируются слова Джордано Бруно: «Ты знаешь, что животные и растения — это живые творения природы, а природа, как тебе должно быть известно, не что иное, как бог в вещах» («Изгнание торжествующего зверя». Ит. соч., т. II, стр. 186).

В поэме о «Безмерном и бесчисленном»:

«Мы создаем иное представление о воле бога, чем негодяи и глупцы. Мы считаем нужным прилагать к богу самые возвышенные и достохвальные понятия, наиболее отвечающие его природе. Мы считаем кощунством искать бога в крови какого-то прохвоста, в обрезанном мертвеце, в пене на губах припадочного кликуши, под содрогающимися ногами висельника, в мрачных тайнах презренных колдунов. Нет, наоборот, мы ищем его в нерушимом, непоколебимом законе природы, в благочестии души, хорошо усвоившей этот закон, в сиянии солнца, в красоте вещей, созданных нашей матерью-природой из своего лона, в правдивом ее образе, который воплощает лики бесчисленных живых существ, сияющих на безграничном своде единого неба, живых, чувствующих, мыслящих, восхваляющих великое прекрасное единство» (Лат. соч., т. I, ч. 2, стр. 316) (стр. 395—397) *. — *176.*

КАМПАНЕЛЛА

[1] Первые три слова — Pon, Sin, Mor — взяты из соответствующих итальянских слов (Pssanza, Sapienza, Amore) и обозначают *Мощь, Мудрость* и *Любовь*. По учению Кампанеллы, они составляют три высших определения всякого бытия. В жизни Города Солнца они соединяются в лице и деятельности его верховного правителя — Метафизика. — *181.*

[2] В этих словах идеализация раннего христианства, свойственная как многим предшественникам Кампанеллы, так и ряду его продолжателей. В основе этой идеализации — черты потребительского коммунизма, с которыми мы встречаемся, например, в «Деяниях апостолов» (гл. 4) и некоторых других памятниках раннехристианской литературы. — *183.*

[3] Под *аномалиями* здесь разумеется отклонение планет от равномерного кругового движения. — *184.*

---

* Примечание 7 к документам и публикациям Бруно составлено В. С. Рожициным.

[4] По статистике Международного библиографического института, с 1436 по 1500 г. было напечатано 30 742 названия, с 1500 по 1600 г. — 285 824 названия, а с 1600 по 1700 г. — 972 300 названий. — *186.*

[5] Под этим *философом* Кампанелла разумеет самого себя. — *187.*

[6] *Антихрист* в христианском вероучении — противник Мессии — Христа, которому придется выдержать борьбу с ним во время второго пришествия на землю, перед тем как будет окончательно установлено царство праведных людей. — *188.*

[7] Под *Правоведом* Кампанелла разумеет крупнейшего римского юриста Ульпиана (ум. в 228 г. н. э.). Его сочинения по различным вопросам права были в VI в. включены византийско-римским императором Юстинианом в «Свод гражданского права». Приведенные Кампанеллой слова заимствованы из части этого свода, называющейся «Дигесты» (кн. I, гл. 1, 1). — *188.*

БЭКОН

[1] Не отвергая этих понятий, Бэкон глубоко критичен по отношению к тому содержанию, которое вкладывала в них схоластическая философия. — *194.*

[2] Этот пример заимствован Бэконом из сочинения Цицерона «О природе богов». — *198.*

[3] Бэкон имеет в виду алхимиков. — *202.*

[4] *Семью мудрецами* (в действительности в различных источниках названо большее число) в античности называли древнейших греческих философов-моралистов. *Фалес* — один из них (притом он больше натурфилософ, чем моралист). — *206.*

[5] *Антиподы* (букв. «противоположностоящие») — люди, живущие на противоположной стороне земного шара. Это воззрение преследовалось христианской церковью как ересь. — *209.*

[6] Здесь (и в дальнейшем) переводчик перевел на русский язык латинское слово inductio (индукция), которое обычно на русский язык не переводится. — *211.*

[7] *Северин,* Петр (1540—1602) — датский врач и философ, один из учеников известного немецкого врача и философа Парацельса.— *212.*

ДЕКАРТ

[1] Этим греческим словом Декарт и его современники называли традиционную аристотелевско-схоластическую логику. — *235.*

[2] Т. е. схоластическая. — *236.*

[3] Здесь (как и в некоторых других местах своих сочинений) Декарт в целях ослабления враждебности к его философским идеям со стороны приверженцев традиционной схоластической философии, обладавших еще огромным влиянием, стремится ослабить впечатление от их новизны. — *268.*

[4] *Луллий* (1235—1315) — известный средневековый теолог, схоластик и логик. Пытался построить своего рода логическую машину, которая позволяла бы делать новые выводы без того, чтобы изучать тот или иной вопрос. — *286.*

ГАССЕНДИ*

[1] Это изречение заимствовано из произведения *Цицерона* «О старости». — *296.*

[2] *Вивес,* Хуан Луис (1492—1540) — испанский философ, просветитель и гуманист. Основные сочинения: «О душе и жизни», «О науках», «О спорах», «Против псевдодиалектиков». *Шаррон,* Пьер (1541—1603) — французский философ-моралист, теолог, ученик Монтеня. Основные сочинения — «Три истины», «Трактат о мудрости», «Христианские беседы». — *297.*

[3] *Рамус,* Пьер де ля Раме (1515—1572) — французский философ-гуманист. Боролся против схоластики и преклонения перед авторитетом Аристотеля. Зверски убит во время Варфоломеевской ночи. — *297.*

[4] *Академики* — имеются в виду представители так наз. Средней (второй) и Новой (третьей) академий, ставшие на путь скептицизма. *Пирронисты* — последователи Пиррона из Элиды (ок. 365 — ок. 275 г. до н. э.), основателя древнегреческого скептицизма. — *297.*

[5] *Подземелье Абдерита* — Гассенди имеет в виду слова Демокрита из Абдеры, что мудрость заключается в постижении того, что лежит в основе сущего, в глубине явления, на дне колодца, в пучине. — *298.*

[6] *Сизиф* — мифический герой, за жадность и коварство осужденный Зевсом в загробном мире вечно вкатывать в гору тяжелый камень, каждый раз скатывающийся обратно. — *298.*

[7] *Палладий* — в греч. мифологии изображение вооруженного божества, считавшегося охранителем города. Согласно легенде Одиссей вместе с аргосским царем Диомедом похитил у троянцев их палладий, что повлияло на исход Троянской войны. — *300.*

[8] *Шесть категорий Платона* — бытие, небытие, движение, покой, тождество и различие. — *301.*

[9] *Архит Тарентский* (IV в. до н. э.) — древнегреческий философ-пифагореец. — *301.*

ПАСКАЛЬ

[1] Эти слова — явный отзвук «Об ученом незнании» Николая Кузанского. — *302.*

[2] Т. е. скептиков. — *304.*

СПИНОЗА

[1] Намек на пифагорейцев, по воззрениям которых космос — своего рода музыкальный инструмент колоссальных размеров. — *364.*

[2] Намек на каких-то, по-видимому античных, моралистов (возможно, стоиков). — *380.*

---

* Примечания к Гассенди составлены И. С. Шерн-Борисовой.

[1] Имеются в виду другие «польские братья» (социниане, или антитринитарии). — *409.*

[2] В духе арианства Вишоватый выступает против догмата о богочеловечности Христа. — *410.*

[3] Критика Вишоватым с рационалистическо-сенсуалистических позиций христианского догмата евхаристии (пресуществление хлеба и вина в тело и кровь Христа). — *412.*

ЛОКК *

[1] Термин *идея* применяется автором «Опыта» многозначно: *идея* обозначает и ощущения отдельных качеств материальных вещей, и сами качества этих вещей, и отдельные познавательные способности человека — способности разума, и сложные умственные образования, абстракции, понятия и т. п. — *414.*

[2] Формальнологические законы тождества и противоречия. — *415.*

[3] В данном случае подвергается критике тот более утонченный вариант теории врожденных идей, которого придерживались Р. Декарт и некоторые кембриджские платоники в Англии (Г. Мор, Кульвервелл и др.): врожденное знание не в готовом виде, а потенциально дано сознанию человека и включает лишь некоторые, логические и этические принципы. — *415.*

[4] *Рефлексия,* «внутренний опыт», согласно Локку, включает в себя не только познавательные, но также волевые и эмоциональные процессы. — *419.*

[5] Объяснение особенностей *сложных идей* в этом параграфе не согласуется с тем объяснением, которое дано в § 1 этой же главы. В основе объяснения производных (от простых) идей в § 1 лежит деление идей на *сложные идеи* («соединение нескольких простых идей в одну сложную»), идеи отношений и общие идеи. В § 3 *сложные идеи* совпадают со всем классом производных идей. Такая несогласованность объясняется попыткой Локка перейти от классификации идей, данной в первом издании «Опыта», к новой, которая более адекватно выражала бы природу «рационального» знания. — *419.*

[6] В отличие от рационализма Декарта, Спинозы и Лейбница для Локка интуиция и демонстрация — способы выявления связей между идеями, полученными опытным путем. — *429.*

[7] Ответ Локка на критические замечания в адрес его «Опыта» со стороны английского богослова Джона *Норриса* (1657—1711), последователя *Мальбранша.* — *437.*

[8] *Эд. Стиллингфлит* — один из наиболее придирчивых теологических противников Локка. Отрывки из «Писем» Локка к нему проливают дополнительный свет на основные идеи «Опыта о человеческом разуме». — *438.*

---

* Примечания к Локку составлены Г. А. Заиченко.

МАЛЬБРАНШ

[1] *Теодор* выражает точку зрения автора. — *447.*

ЛЕЙБНИЦ

[1] *Скалигер, Юлий Цезарь* (1484—1558) — итальянский гуманист эпохи Возрождения. — *465.*

[2] *Вариньен* — французский математик XVII в. — *483.*

БЕЙЛЬ

[1] *Ликей* — философская школа, основанная Аристотелем. — *487.*

ТОЛАНД

[1] *Цицерон.* О природе богов, III, 1 (лат.). — *496.*

ЮМ

[1] *Шефтсбери, Мандевиль, Гетчисон* — известные английские философы-моралисты и деисты. *Батлер* — автор деистического сочинения «Аналогия между религией естественной и богооткровенной, с одной стороны, и устройством и течением природы, с другой». — *577.*

[2] Юм называет здесь соответственно произведения Локка (отрывки из него см. выше), Мальбранша «О разыскании истины» (отрывки из него помещены в этом томе), а также картезианский труд логиков Пор-Рояля Арно и Николя «Логика, или Искусство мыслить». — *577.*

ЛАМЕТРИ

[1] *Вольф,* Христиан (1679—1754) — известный и весьма влиятельный при жизни немецкий философ-метафизик, преобразовавший философию Лейбница в догматическо-рационалистическом духе. — *611.*

[2] *Петроний,* Гай (ум. в 65 г. н. э.) — римский аристократ, писатель, вульгарный эпикуреец, приближенный императора Нерона. Вместе с *Сенекой* был заподозрен им в заговоре против императора. Не дожидаясь, когда его убьют по приказанию Нерона, вскрыл себе вены в кругу друзей (*Сенека* сделал то же дома). — *611.*

[3] *Гюйгенс,* Христиан (1629—1695) — известный нидерландский механик, физик и математик. *Юлиан* — римский император (и философ-неоплатоник), занимавший престол в 361—363 гг. — *616.*

[4] *Вокансон,* Жан (1709—1782) — известный французский механик XVIII в., в молодости занимавшийся конструированием различных игрушек-автоматов. — *616.*

ДИДРО

[1] *Де Леспинас* — подруга Даламбера, устроившая у себя философский салон. *Борде* — французский врач и физиолог, один из активных участников этого салона. — *660.*

ФРАНКЛИН *

[1] *Пристли,* Джозеф (1733—1804) — выдающийся английский ученый-химик, открывший кислород, философ-материалист, в 1794 г. из-за преследований в Англии эмигрировал в США. — *695.*

[2] *Стайлс,* Эзра (1727—1795) — ученый, богослов, президент Йэльского колледжа. — *695.*

[3] *Английские диссиденты* — протестанты, не признававшие учение и практику государственной английской церкви. — *695.*

[4] «Автобиография» была написана Франклином в 1781—1789 гг. и доведена им до 1760 г. — *696.*

ДЖЕФФЕРСОН

[1] Законопроект о религиозной свободе был разработан Джефферсоном в 1779 г., но законом в штате Вирджиния стал лишь в 1786 г., после продолжительной борьбы в законодательном собрании штата. В 1791 г. под давлением народных масс были приняты поправки к конституции США, первая из которых провозглашала свободу религии. — *698.*

[2] *Медисон,* Джеймс (1751—1836) — американский государственный и общественный деятель, в 1809—1817 гг. президент США. — *700.*

[3] Предпочитаю опасную свободу спокойному рабству (лат.). — *701.*

[4] *Карр,* Питер — племянник Джефферсона. — 701.

[5] Прекрасное (греч.). — *701.*

СТАШИЦ

[1] *Бюффон,* Жорж Луи (1707—1788) — известный французский натуралист и геолог, член Парижской академии наук. Его двухтомный труд «Эпохи природы» вышел в 1780 г. — *717.*

ЛОМОНОСОВ

[1] Речь идет о Христиане *Вольфе,* см. прим. 1 к стр. 611 настоящего тома. — *723.*

[2] Т. е. Декарт. — *727.*

[3] *Кларк,* Сэмуэль (1675—1729) — английский теолог, философ и математик. В области физики следовал Ньютону, с которым был близок. — *727.*

---

* Примечания к Франклину и Джефферсону принадлежат Н. М. Гольдбергу.

[4] *Мальпигий,* Марчелло (1628—1694) — итальянский биолог и врач, один из основоположников микроскопической анатомии. *Бойль,* Роберт (1627—1691) — известный английский химик и физик, занимавшийся и философией. Один из организаторов Лондонской академии наук (Королевское общество) и президент его в 1680—1691 гг. *Герике,* Отто (1602—1686) — немецкий физик, подвергший экспериментальному исследованию проблему пустого пространства. Изобрел воздушный насос. *Чирнгаузен,* Эренфрид-Вальтер (1651—1708) — немецкий ученый и философ. Занимался исследованиями в области геометрии, работал над усовершенствованием оптических стекол. *Штурм,* Иоганн Христоф (1635—1703) — немецкий математик, астроном и физик. — *727.*

[5] *Эйлер,* Леонард (1707—1783) — крупнейший математик, механик и физик XVIII в. Родился в Швейцарии. В 1727—1741 и 1766—1783 гг. работал в Петербургской академии наук. — *728.*

[6] *Шувалов И. И.* (1727—1797) — русский государственный деятель, сенатор, меценат. Оказал М. В. Ломоносову помощь в организации Московского университета. — *731.*

[7] *Теплов Г. Н.* (1711—1779) — русский государственный деятель, писатель, музыкант, с 1747 г. становится академиком, в 1775 г. — сенатором. Научная деятельность Теплова получила отрицательную оценку М. В. Ломоносова. — *731.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

Абдерит — см. Демокрит
Августин, Аврелий 59, 187
Аверроэс (Ибн-Рушд) 94, 189
Авицеброн (Ибн-Гебироль), Соломон бен Иегуда 160, 161
Адамс, Джон 698
Альфонс V 77
Амвросий 188
Анаксагор 64, 150, 159, 162, 163, 201, 204, 220, 494
Анаксимандр 121
Анаксимен 121, 220
Антоний, Марк 79
Аристарх Самосский 117
Аристипп 79
Аристотель 76, 90, 92, 93, 95, 97, 122, 130, 151, 152, 155, 158—160, 162, 167, 172, 174, 180, 184, 187, 189, 190, 201, 203, 205, 220, 226—231, 267, 274, 297, 298, 301, 310, 323, 347, 464, 475, 489—491, 516, 618, 637, 726, 727
Архелай 150
Архимед 293
Архит Тарентский 301

Батлер, Сэмюэль 577
Бейль, Пьер 486, 553
Бёме, Якоб 176, 177
Беркли, Джордж 507, 527, 659
Боден, Жан 141
Бойль (Боил), Роберт 470, 696, 727
Борде, Теофиль 660
Борелли, Джованни Альфонсо 529
Боэций, Аниций Манлий Торкват Северин 59, 212
Браге, Тихо 226
Бруно (Ноланец, Ноланский), Джордано 154—156, 160, 174—176, 295
Буддеус, Иоганн Франц 485
Бургав, Герман 609
Бэкон, Николай 192
Бэкон, Фрэнсис 192, 193, 546, 577, 637
Бюффон, Жорж-Луи-Леклер 715, 717

Валла, Лоренцо 53, 77, 78
Вариньен, Пьер 450, 483
Варрон, Марк Теренций 603
Варфоломей 59
Вивес, Иоанн Людвиг 297
Вильгельм Оранский 412
Вильям Нью-Кэстльский 341
Винчи — см. Леонардо да Винчи
Виргилий (Вергилий), Публий Марон 507
Вишоватый, Анджей 408
Вокансон, Жан 616

* Указатели составлены А. Г. Тениковым.

Вольтер, Франсуа-Марп 545—547, 552, 554—558, 649
Вольф, Христиан 611, 723
Врен (Рен), Кристоф 484

Гален, Клавдий 90, 611
Галилей, Галилео 180, 223, 224, 295, 308, 408, 727
Ганнибал 603
Гассенди, Пьер 295, 296, 308, 408, 479
Гельвеций, Клод-Адриан 621, 649, 665, 739
Генрих VIII 97
Гераклит 121, 150, 162, 164, 197, 201, 204, 220, 503
Герике (Герик), Отто фон 727
Гетчисон (Хатчисон), Фрэнсис 577
Гильберт, Вильям 203
Гиппий 203
Гиппократ 459, 611
Гоббс, Томас 296, 307, 308
Гольбах, Поль-Анри 546, 552, 621, 649, 665, 666
Гомер 507
Гораций, Квинт Флакк 84
Горгий 203
Гудде, Иоанн 484
Гюйгенс (Гугений), Христиан 484, 616, 727

Даламбер, Жан-Лерон 557, 558, 649, 660, 665
Декарт (Картезий), Рене 231, 232, 296, 308, 342, 343, 349, 457, 462, 484, 506, 588, 611, 618—620, 635, 657, 677, 727
Демокрит (Абдерит) 121, 139, 150, 151, 159, 163, 169, 193, 199, 201, 204, 220, 222, 269, 270, 298, 479
Демосфен 229, 560
Державин, Гаврила Романович 736
Джефферсон, Томас 698, 700, 701
Дидро, Дени 536, 546, 558, 575, 621, 635, 649, 665, 666, 685
Диксон, Александр 155
Динандо, Давид де 190

Диоген Лаэрций 296
Дионисий Ареопагит 59, 61, 96
Дионисий Сиракузский 83, 204

Евклид 164, 376, 629, 723
Екатерина II 649, 738, 739

Зенон (Стоик) 79, 301
Зенон (Элейский) 150

Иван IV Васильевич (Грозный) 137
Инголи, Франческо 223, 226
Иппарх (Гиппарх) 727

Кай Юлий — см. Цезарь
Кампанелла, Томмазо 180, 181
Карнеад 140
Карр, Питер 701
Картезий — см. Декарт
Кедворт, Ралф 503
Кеплер, Иоганн 295, 727, 729
Кларк, Сэмюэль 727
Коллонтай, Гуго 709, 715
Кондильяк, Этьен-Бонно 635, 636, 649
Кондорсе, Жан-Антуан 685
Коперник, Николай 117, 118, 295, 521, 729
Костюшко, Тадеуш 709
Кромвель, Оливер 308
Ксенофан 121, 204
Ксенофонт 554
Кузанский — см. Николай Кузанский

Ла Гир, Филипп де 727
Ламетри, Жюльен-Офре 609
Ласский, Ян 129
Лев X 121
Левкипп 121, 150, 201, 204
Лейбниц, Готфрид Вильгельм 449, 450, 491, 577, 611, 613, 635, 727, 750
Леонардо да Винчи 85, 228
Леспинас, Клер-Франсуаза де 660
Ливий, Тит 702
Локк (Лок), Джон 412, 413, 438—440, 450, 546—548, 577—579, 635, 637, 639, 727

Ломоносов, Михаил Васильевич 720
Лукан, Марк Анней 78
Лукреций Кар, Тит 176
Луллий, Раймонд 286
Луцилий 82
Лютер, Мартин 112

Мабли, Габриэль-Бонно де 739
Мальбранш, Николя 413, 437, 442, 579, 611, 618, 635
Мальпаги (Малпигий), Марчелло 727
Мандевиль, Бернард 577
Медисон, Джемс 700
Меланхтон, Филипп 129
Мелье, Жан 531, 534
Моджевский, Анджей Фрич 129
Монтень, Мишель 137, 295
Монтескьё, Шарль-Луи 536, 649, 718
Мор, Томас 97
Мюнцер, Томас 112, 113

Нидгэм, Джон 660
Николай V 77
Николай Кузанский (Кребс) 53, 165
Норрис, Джон 437
Ньютон (Невтон), Исаак 449, 529, 546, 547, 550, 551, 691, 727, 729

Парменид 150, 162, 193, 201, 204, 221, 222
Паскаль, Блез 302, 449
Патрици (Патриций), Франческо 147, 148, 212
Пейн, Томас 703
Пересветов, Иван Семенович 135, 136
Петр I 449
Петроний 611
Пико (Пикко) делла Мирандола, Джованни 297
Пиррон 411
Пифагор 54, 58, 59, 150, 174, 176, 202, 204, 229, 727
Платон 67, 68, 76, 90, 92, 93, 100, 139, 146, 150, 151, 159, 162, 167, 172, 174, 187, 190, 202—205, 274, 301, 464, 618, 727
Плиний 213, 603
Плотин 157, 158
Плутарх 151
Пол 203
Полибий 554
Помпонацци, Пьетро 89
Пристли, Джозеф 695
Протагор 203
Птолемей (Птоломей) 224, 727
Пуаре, Пьер 457
Пушкин, Александр Сергеевич 736

Радищев, Александр Николаевич 738, 739
Рамус, Петр 297
Робеспьер, Максимилиан 685
Руссо, Жан-Жак 556, 558, 575, 649, 739

Сагредо 224
Сальвиати 224
Северин — см. Боэций
Сенека, Люций Анней 79, 611
Серена (София-Шарлотта) 491
Сигизмунд Старый 129
Симплиций 152
Скалигер, Юлий 465
Сковорода, Григорий Саввич 732
Сократ 54, 162, 206, 697, 727
Соломон 54, 175
Солон 187
Софокл 122
Спиноза, Бенедикт 349, 350, 491, 494, 495, 497, 503, 635
Стайлс, Эзра 695
Сташиц, Станислав 714, 715
Стиллингфлит, Эдуард 412, 413, 438—440
Стратон 503

Тацит, Корнелий 702
Телезио (Телезий), Бернардино 122, 123, 180, 193, 212, 221, 222
Теофраст 152, 203
Теплов, Григорий Николаевич 731

Тимей 161
Толанд, Джон 491
Торичелли, Эванджелиста 529

Урбан I 187

Фалес 150, 206, 220
Филолай 204
Филопон 152
Флэдд, Роберт 480
Фома Аквинский 180, 323
Фракасторий, Джироламо 155
Франклин, Бенджамин 693, 695, 698, 703
Фридрих II 609

Хризипп (Хрисипп) 203

Цезарь, Кай Юлий 611
Цицерон, Марк Туллий 79, 130, 205, 296, 297, 323, 329, 496

Чирнгаузен, Эренфрид Вальтер фон 727

Шаррон, Пьер 295, 297
Шатле, Габриэль-Эмилия дю 554
Шефтсбери, Антони Эшли Купер 412, 577
Шовлен 558
Штурм, Иоганн Кристоф 727
Шувалов, Иван Иванович 731

Эйлер, Леонард 728
Эмпедокл 121, 150, 159, 201, 204, 220
Энний, Квинт 79
Эпикур 78, 79, 139, 150, 169, 176, 203, 296, 609
Эразм Роттердамский 97, 129
Эшли — см. Шефтсбери

Юлиан 616
Юм, Давид 574, 575

Яков I 193

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абстракция 200, 473, 482
Аверроисты 475
Авторитет 87, 230, 231, 255, 323, 409, 412, 417
Акаталепсия 214
Аксиома 195, 203, 211—213, 217, 249, 455
Акциденция 309, 320, 324, 329, 330
Аналогия 190, 191, 599, 659
Астрология 186
Астрономия 293, 728, 729
Атеизм (атеист, атеисты) 348, 489, 519, 525, 538, 551—553, 708
(см. теология)
Атомы (корпускулы, тельца, частицы) 169, 225, 257, 264, 268, 271, 302, 472, 475, 476, 490, 491, 497, 500, 503, 506, 660, 720, 724
— движение 500, 663
— неделимость 270
Аффект (аффекты, страсть, страсти) 249, 267, 326, 379, 380, 387, 389, 391, 392, 395, 396, 398, 405, 443, 528, 542, 579, 585, 590, 607, 608, 629, 630, 632, 673
— определение 381, 386

Бесконечность (бесконечное) 54, 59, 61, 165, 166, 244, 245, 295, 303, 473
— актуальная 472
— Вселенной 168
— и конечное 165
(см. Вселенная, материя, разум)
Библия (Священное писание, Писание) 115, 220, 222, 403, 404, 409, 736
(см. философия)
Благо (благое) 79, 91, 145, 234, 390, 399, 408, 464
(см. также добро, общество)
Бог (божество) 57, 60, 61, 63, 64, 67, 68, 75, 76, 109, 177, 238, 239, 241, 242, 244, 245, 247, 249, 260, 292, 317, 339, 348, 356, 357, 359, 397, 416, 437, 438, 682, 684
— определение 58, 295, 351
— как все-бытие 444, 445
— как душа мира 65
— как натура (природа) 734
— как первая причина 156, 255, 259, 707
— атрибуты 243, 340, 353, 449, 599
— доказательства бытия 307
— протяженность 448
— и духи 444, 463
— и мир 443
— и разум 60, 114
Богословие 255
Бытие 55, 160, 163, 316, 384, 410, 468, 483, 745
— определение 449
— конечное и бесконечное 352

— необходимость и возможность 242
— принципы 221
— сущность 671

Вера 72, 73, 116, 136, 137, 205, 206, 313, 348, 401, 411—413, 418, 476, 551, 552, 583—585, 587, 592, 604, 698, 700, 707, 729, 733
— свобода 110
— и знание 349, 431, 440 (см. опыт, разум, философия)
Вероятность 435
— определение 434
Вещественность
— определение 744
Вещь (вещи) 56, 124, 343, 354
Вид (виды) 485
— и индивид 426
— и род 427
Власть 145, 337, 338, 347, 401, 556
— абсолютная 146 (см. государство, закон)
Возможность
— и действительность 162 (см. случайность)
Война 109, 335—337, 566, 691 (см. общество)
Воля 198, 285, 358, 373, 457, 674
— определение 379, 420, 547
— абсолютная 359
— общая 568, 571, 572
— свободная (свобода воли) 176, 247, 377, 591, 592
— и разум 246, 355, 377, 379
Воображение 311, 370, 443 (см. разум)
Восприятие (перцепция, перцепции) 169, 247, 248, 343, 418, 428, 437, 443, 453, 457, 468, 470—472, 483, 578, 588, 589, 597, 633
— и апперцепции 452
Время 305, 482 (см. пространство)
Вселенная 55, 62, 65, 121, 163, 226, 227, 302, 306, 460, 463, 492, 664, 671, 680
— бесконечность 167, 170, 174
— вечность 490
— субстанция 494
— и движение 500, 674
— и монада 459
Всеобщее
— и частное 278

Гармония
— предустановленная 462, 471
Геометрия 483, 484
Гилозоисты 503
Гипотеза
— математическая 529
Государство 81, 98, 129, 145, 182, 187, 337, 338, 345, 407, 544, 569
— определение 130, 144, 338, 391
— деспотическое, монархическое, республиканское (республика) 541, 571
— и власть 131
— и собственность 100, 101 (см. закон, религия, церковь)
Грех 185, 186, 336

Движение 65, 170, 259, 268, 284, 305, 309, 364, 493, 497, 521, 535, 650, 656, 672—675, 679, 744, 749
— определение 258, 496, 672
— как атрибут материи 495
— и покой 494, 496, 502, 662, 665 (см. атомы, материя, протяженность)
Дедукция 273—275, 283, 433
Деизм 552
Дефиниция (определение) 322, 325, 328, 329, 332, 349, 455
Диалектика 235, 282
— определение 299
Добро (доброе)
— определение 387
— и зло (злое) 179, 363, 386, 391, 528
Добродетель (добродетели) 78—82, 85, 94, 132, 133,

135, 140, 187, 388—390, 397, 400, 537, 542, 553, 629
— моральные 696
— и порок 92, 93, 95, 601, 631
Договор (соглашение)
— общественный 569, 571
Доказательство 431, 433, 521
— дедуктивное 581, 583
— математическое 238
Дух 191, 452, 462, 475, 513, 518, 548, 743
— определение 423, 589
— народа 545
— и тело 142, 249, 256, 291, 303, 304, 448
(см. душа, мышление)
Душа 96, 105, 151, 240, 241, 384, 397, 443, 452, 459, 465, 469, 480, 483, 513, 598, 610—612, 615, 616
— определение 189, 536, 547
— как микрокосм 481
— как «чистая доска» 464, 472, 481, 482
— реальная и субстанциональная 536
— Вселенной (мировая, мира) 65, 150, 152, 154, 158, 162
— бессмертие 89, 139, 176, 185, 475, 479, 490, 598
— смертность 92, 94, 95, 600, 601, 603
— животных 479
— и тело 72, 139, 154, 176, 178, 183, 239, 248, 252, 253, 256, 266, 291—292, 367, 369—372, 374, 381—383, 397, 399, 447, 461, 462, 474, 535, 602, 612, 748

Единичное 148, 356
Единое 150, 164, 410, 483
Ереси 404

Жизнь 503, 747
— и смерть 175

Заблуждения (ошибки) 252, 273, 322, 328, 622, 668, 669, 742
(см. ум)
Закон (законодательство) 108, 133, 184, 403, 536, 567, 573, 625, 631
— и власть 632
— и государство 542
— и нравы 536
Закон (законы) 653, 722
— определение 537
— естественные и божеские 146, 337, 446, 539
— движения 472, 674
— морали 540
— непрерывности 472, 476, 484, 485
— природы 226, 260, 261, 392, 402, 405, 653
— противоположностей 143
Земля 88, 118, 121, 265, 499
— движение 66, 119, 120—122, 521
— изменение 501
Зло 532, 560, 601, 705, 707
— определение 387
(см. добро, разум)
Знак 316, 375, 424, 520, 522, 523
— и язык 521
Знание (познание) 76, 149, 196, 213, 216, 229, 230, 233, 235, 237, 239, 241, 245, 252, 270, 272—275, 279—281, 283, 286, 287, 291, 306, 311, 321—323, 327, 332, 341, 342, 344, 346, 372, 398, 413, 414, 418, 430, 433, 435, 440, 454, 455, 457, 473, 513, 672, 685, 711, 712, 717, 739, 745
— определение 428
— интуитивное 375, 429, 431, 436, 613
— научное 330, 331
— реальное 525
— чувственное 69, 431, 434, 637
— умственное 69
— три ступени 432
— и незнание 110, 285
— и опыт 375
— и ощущение 86
Идея (идеи, мысль) 242, 243, 314, 318, 365, 373, 378, 413,

418, 428, 429, 432, 439, 511—515, 517—519, 520, 522, 578, 579, 585, 623, 624, 640, 641
— определение 414, 417, 420, 731, 740
— врожденные 468
— единичные 508
— ложная 377
— общие 509, 547, 642
— отвлеченные 507, 512, 514, 516
— простые и сложные 419, 421, 423, 425, 731
— реальные и фантастические 424
— ассоциация (связь) 315, 366, 593, 594 (см. ум)
Имя (имена) 190, 199, 314, 318, 320—327, 329, 416
— определение 345
Индукция 194, 196, 215, 279, 465
Интеллект 157, 160, 280, 283—285
Интуиция 230, 278—281, 283, 431, 433, 435
— определение 274, 286
Истина (истины, правда) 54, 56, 73, 136, 137, 166, 169, 195, 199, 207, 229, 230, 236, 237, 249, 272, 274, 279—281, 288, 293, 295, 298, 304, 321, 348, 402, 408, 410, 411, 415, 416, 442, 455—457, 648, 717
— и ложь 295, 322, 372, 376, 424
— и полезность 214

Категория (категории) 300—302, 323
Качество 179, 200, 224, 251, 257, 309, 480, 483, 498, 589
— определение 420
— первичное и вторичное 420, 421, 424, 515
— чувственное 418
Квиетисты 475
Количество 244, 302, 498, 499
Личность 568, 597
Логика 207, 214, 218, 235, 287, 327, 395, 577

Максимум 59, 60
— абсолютный 55, 62, 63
— и минимум 55, 56
Масса 126
— телесная 124, 125
Математика 58, 86, 229, 235, 277, 466, 526, 718
Материализм
— и спиритуализм 610
Материя 126—129, 157, 190, 199, 221, 256, 258, 259, 261, 288, 324, 354, 355, 448, 459, 460, 473, 476, 478, 481, 490, 492, 495—499, 501, 502, 505, 519, 535, 536, 549, 586, 591, 650, 660, 676, 714, 718, 721, 732, 743
— определение 515, 678, 723
— как первоначало 161
— как протяженность 619
— как субстанция вещей 159
— всеобщая 189
— организованная 616, 617
— первичная (изначальная) 219, 269, 498
— активность 493, 494, 497, 502, 506
— атрибуты 620
— бесконечность 504, 507
— формы 221, 225, 499, 619
— и движение 220, 258, 442, 475, 493, 497, 498, 661, 662, 663, 675
— и мышление 343, 434, 438, 439, 441, 477, 478
— и ощущение 442, 477, 478
— и пространство 503, 504
— и сила 495
— и форма 159, 160, 216, 218—220, 222, 264, 265
— и энергия 587
Метафизика 201, 217, 235, 236, 299, 548, 553, 598, 686
Метод 276, 278, 286, 330
— определение 276
— аналитический 229, 346
Механика 87, 217, 236

Мир 66, 153, 167, 174, 184, 262, 265, 302, 458, 538, 715
(см. Вселенная)
Монада 451, 454
— определение 450
Мудрец (мудрый) 93, 94, 145, 392, 400, 609
Мудрость 132, 181, 234, 237, 280, 326, 332, 393, 532, 534
Мышление 239, 250, 251, 254, 287, 289, 294, 365, 384, 418, 481, 547, 594
— определение 240
— и дух 517
— и мозг 226, 492, 493
(см. материя)

Народ
— и государь 572
Наслаждение 78—81, 84, 630, 631
— и страдание 596, 597
Натурфилософия (естественная философия) 202, 206—210, 214, 217, 494, 505
Наука (науки) 85, 86, 102, 205—208, 215, 272, 277, 331, 454, 559, 577, 690—692, 695, 718, 730, 732
— определение 194, 330
(см. нравственность, человек)
Незнание 55
(см. знание)
Необходимость (необходимое) 56, 57, 88, 229, 592
— естественная 402
— и случайное 357, 358, 377, 457, 659
(см. бытие, свобода)
Неравенство 560, 565, 566, 634, 716
Нравственность (мораль) 105, 304, 598, 701
— наука 695, 719
(см. религия)

Образ 324, 342, 374, 469
(см. идея)
Общество 402, 403, 539, 555, 556, 562, 566, 700
— благо 704
— переход от естественного состояния к гражданскому 570
— и война 540
— и потребности 704
— и прогресс 689, 690, 695, 717
— и частные интересы 570
(см. человек)
Община 182, 183, 187
— гражданская 569
Опыт 86, 201, 203, 207, 256, 273, 316, 330, 343, 403, 465, 481, 522, 581—583, 586, 587, 647, 668
— определение 312
— чувственный 229, 418
— и вера 588
— и разум 384
(см. знание, чувство)
Опыт (эксперимент) 199, 228, 291
Отношение 428, 596
— определение 422
Ощущение 125, 188, 189, 225, 266, 294, 309—312, 314, 318, 416, 419, 433, 441, 470, 513, 517, 518, 547, 628, 636, 637, 640, 641, 643—645, 656, 685, 712, 717
— определение 418
— как всеобщее свойство материи 657
(см. идея, знание, разум, рассудок, рефлексия)

Память 276, 283, 343, 370, 467, 547, 621, 628, 633, 653, 654
— определение 189, 312
Первоначала (начала, элементы) 72, 125, 149, 153, 163, 184, 263, 265, 304, 451, 491, 664
— первоматерия 347, 482, 516
Перипатетики 300, 301, 490
Пирронисты (скептики) 297, 411, 487, 588
Пифагорейцы 301
Платоники 301

Политеизм 604—607
Политика
— определение 345
(см. религия)
Польза (полезное) 82, 84, 388, 393
Понятие 77, 194, 195, 200, 240, 249, 254, 255, 365
— определение 710
— общее (всеобщее) и частное 374, 510
— первичное 414
Потребности 561, 600, 687—690
— определение 638
— телесные и духовные 558
(см. общество)
Право 147, 341, 390, 405, 406, 540, 541, 715
Представление 311, 313, 314, 452
— определение 312
Преступление 391
Привычка 582
Природа 158, 529
— определение 671
— порождающая и порожденная 357
— и искусство 460
— и разум 406
— и цель 361
(см. человек)
Причина 203, 219, 334, 350, 445, 483, 591, 596, 608, 679, 719
— определение 410, 672
— действующая 463
— конечная 198, 360, 462, 463
— первая 233, 495
— явлений 715
— и действие 351, 495, 522, 578, 580, 581, 585—587, 594, 595, 600, 609
Предопределение (провидение) 247, 447, 489, 694
Прогресс 563
(см. неравенство)
Просвещение 537
Пространство 148, 257, 305, 448, 476, 482, 505
— конечность 707
— и время 347
Противоположности (противоположное) 56, 171, 173, 221, 411, 748, 749
— действия 743
— в едином 165
Противоречия 455
Протяженность (протяжение) 257, 284, 365, 492, 505, 516, 518
— определение 744
— бесконечная делимость 589
— плотность 505
— и движение 505
(см. также материя)
Пустота 257, 482, 496, 498, 550

Развитие 461
Разум 64, 91, 140, 187, 189, 197, 198, 214, 229, 283, 286, 292, 293, 305, 306, 349, 357, 387, 389, 395, 399, 410, 411, 413, 416, 418, 454, 467, 532, 538, 547, 548, 600, 637, 685, 686, 701, 702, 708, 719
— определение 419
— конечность 244
— и аффекты 392, 396, 407
— и вера 73, 138, 139, 409, 436
— и воля 246, 355
— и воображение 354
— и зло 407
— и инстинкт 305
— и истина 415
— и откровение 436, 437
— и ощущение 74, 123, 124
(см. бог, воля, опыт, религия)
Рассудок 70, 75, 375, 443
— и ощущение 74
Рассуждение
— определение 740
Рационалисты 202, 210
Революция 557, 689, 707
Религия 107, 109, 138, 139, 147, 202, 205, 208, 306, 313, 333, 348, 400, 401, 408, 487, 489, 534, 604, 605, 694, 696, 699, 702, 706
— естественная 475, 480
— христианство 115, 487, 489, 490, 553, 554, 708
— и государство 573

— и нравственность (мораль) 479, 488
— и политика 533
— и разум 263
— и философия 209, 222, 445
Рефлексия 418, 419, 421, 469, 470, 503, 516, 518
— определение 468

Свет 179, 225
— как мера всех вещей 149
Свобода 81, 134, 135, 360, 395, 406, 556—568, 571, 669, 716
— определение 542
— религиозная 698, 699
— и необходимость 167, 339, 351
— и труд 532
(см. вера, воля)
Священники (попы) 113, 114, 116, 533
Семья 563, 567
Силлогизм 286, 327, 330
Сифогранты 102, 103
Следствие 679, 719
— определение 672
Случайность (случайное, случай) 151, 484, 562, 609, 626, 680, 690, 715
— определение 635
— и возможное 387
(см. необходимость)
Смерть 139, 471, 548, 603
(см. жизнь)
Собственность 336, 391, 563, 564, 567, 687
(см. государство)
Совесть
— определение 488
Сознание 469, 470, 503, 653
— и бессознательное 453
Сомнение (скептицизм) 237, 238, 256, 285, 293, 364, 418, 440, 441, 596
Софистика 201
Софисты 203
Способность (способности) 317, 564, 621, 622, 636, 638
— интеллектуальные и моральные 693
— познавательная 394
— умственные 673
— физические и духовные 341
— равенство 334
— познания 342
— к совершенствованию 561, 686
Справедливость 79, 132, 539
— и несправедливость 99, 336, 392
Стоики 395, 465, 502
Субстанция 240, 249, 253, 254, 325, 354, 410, 468, 483, 516, 579, 598, 616, 617, 655, 658
— определение 351
— духовная и материальная 438, 517, 523, 599
— духовная и мыслящая 248, 250, 366, 438
— духовная и телесная 162, 423
— необходимая 456
— протяженная 258, 366
— активность 477
— виды 423
— единство 495
— и акциденция 61, 224, 301, 516
— и атрибут 250, 351, 352
— и модусы 422, 596
— и субъект 479
(см. Вселенная)
Субъект
— и действие 482
(см. субстанция)
Судьба 176, 537
Суеверие (предрассудки) 201, 202, 208, 209, 253, 254, 292, 313, 348, 361, 378, 392, 400, 401, 488, 531, 533, 534, 551, 557, 606, 609, 618, 703, 717
— определение 537
Суждение 327, 627
Сущее 165, 185, 303, 342, 373
Сущность (сущности) 58, 152, 153, 342, 352, 356, 365, 502, 579
— определение 427
— абстрактная 379
— реальные и номинальные 427, 428
(см. бытие, вещь, тело)

Счастье 95, 105, 106, 464

Тело 324, 368, 499, 677, 721, 725, 728
— сущность 714, 724
— и движение 672, 722
— и мысль 350
(см. душа)
Темперамент
— и климат 142
Теология 61, 177, 202, 206, 300, 706
— и атеизм 551
(см. философия)
Термин (термины)
— общие 426
Тирания 533, 534
Тождество
— и различие 428
Труд 102, 564, 688, 695
(см. свобода)

Удивление
— как начало философии 140
Удовольствие 106
— и неудовольствие 384, 385
— и страдание 644—646, 648
Ум 73, 76, 77, 156, 175, 191, 196, 216, 272, 276, 282, 421, 581, 584, 587, 621
— определение 75
— всемирный 732
— и заблуждение 198
— и идеи 430
Умозаключение
— вероятное 582
Универсалии 251
Универсальное 379, 427

Философ (философы) 168, 204, 231, 240, 297, 329, 557, 608, 611
Философия 177, 204, 205, 210, 214, 221, 227, 233, 235—237, 254, 296—299, 480, 486, 490, 575, 576, 618, 713, 714, 726, 727
— определение 148, 232, 343
— механическая 528, 529
— умозрительная и практическая 291
— предмет 344
— и вера 345, 404
— и здравый смысл 590
— и Писание 401, 487
— и теология 299, 344
(см. религия)

Целое
— и часть 64, 67, 76, 661, 676
Церковь 115
— и государство 707
Цивилизация 688
Человек (люди) 71, 72, 97, 193, 304, 306, 329, 406, 537, 667, 668, 689, 710, 715
— определение 96, 671
— как машина 610, 617, 657
— как микрокосм 96, 735, 736
— как произведение природы 666
— общественный 570
— свободный 393
— наука о 576
— и животное 91, 139, 233, 289, 290, 316, 328, 375, 454, 466—468, 485, 612, 614, 622, 640, 660, 713
— и климат 543, 544
— и общество 111, 555
— и природа 564

Чувственность 748
— определение 747
Чувство 166, 198, 224, 238, 251, 252, 256, 265, 266, 270, 283, 294, 295, 305, 309, 443, 465, 469, 483, 584, 600, 639
— и опыт 530
Чудеса 303, 404, 447, 478, 524, 549, 730

Энтелехия 452, 457, 459—461
Эпикурейцы 498, 553
Этика 214, 236, 624, 625
— определение 345
Эфир 169, 173

Язык (слова, речь) 197, 254, 289, 292, 319, 323, 325, 326, 328, 346, 520, 620
(см. знак)

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции 5

В. Соколов. Европейская философия нового времени . . 7

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ 53

Николай Кузанский . . . . . —
Валла 77
Леонардо да Винчи 85
Помпонацци 89
Томас Мор 97
Мюнцер 112
Коперник 117
Телезио 122
Моджевский 129
Пересветов 135
Монтень 137
Боден 141
Патрици 147
Бруно 154
Бёме 176
Кампанелла 180
Бэкон 192

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ РАННИХ БУРЖУАЗНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ 223

Галилей . . . . . —
Декарт 231
Гассенди 295
Паскаль 302
Гоббс 307
Спиноза 349
Вишоватый 408
Локк 412
Мальбранш 442
Лейбниц 449
Бейль 486
Толанд 491
Беркли 507

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ, ФРАНЦУЗСКОЙ И АМЕРИКАНСКОЙ БУРЖУАЗНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ . . 531
Мелье . . . . . —
Монтескьё 536
Вольтер 545
Руссо 558
Юм 574
Ламетри 609
Гельвеций 621
Кондильяк 635
Дидро 649
Гольбах 665
Кондорсе 685
Франклин 693
Джефферсон 698
Пейн 703
Коллонтай 709
Сташиц 714
Ломоносов 720
Сковорода 732
Державин 736
Радищев 738
Примечания 753
Указатель имен 763
Предметный указатель 767

Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1 —
А72 М., «Мысль», 1969 — (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие).

Т. 2. Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. Ред. коллегия: В. В. Соколов (ред.-составитель второго тома и автор вступит. статьи) и др. 1970. 776 с. с илл.

Второй том «Антологии мировой философии» содержит извлечения из важнейших памятников европейской философии от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. Часть текстов впервые публикуется на русском языке. Издание снабжено примечаниями, именным и предметным указателями.

1-5-1 1Ф

11. и.

2 р. 97 к.