

РОДФРИД ВИЛХЕЛЬМ
ЛЕНГНИН

НОВЫЕ
ОПЫТЫ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ
РАЗУМЕ



СОЦРТИЗ
1926

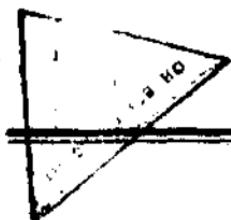
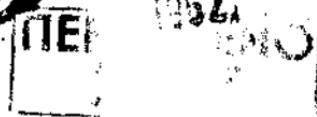
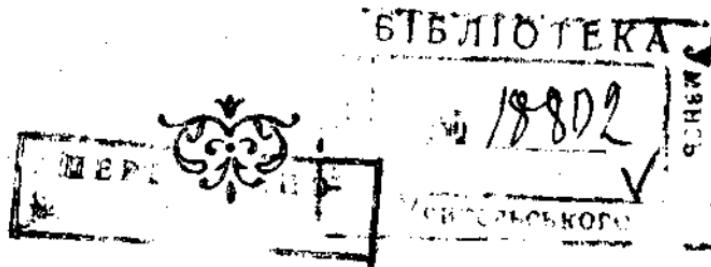
7-92



КЛАССИКИ ФИЛОСОФИИ

I. В. ЛЕЙБНИЦ

1646 ~ 1716



ПЕРЕВІРЕНО
2005

✓

Г. В. ЛЕЙБНИЦ

НОВЫЕ ОПЫТЫ
о ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ
РАЗУМЕ

ПЕРЕВОД Л. С. ЮШКЕВИЧА

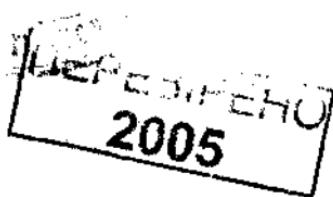
532077
11/3
✓



БЛЮЗКА

18802

КО



ГОСУДАРСТВЕННОЕ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА · 1936 · ЛЕНИНГРАД

Г. В. Лейбниц — гениальный мыслитель XVII в., высоко ценимый Марксом и Лениным, несмотря на его идеализм, за гениальные проблески диалектики.

«Новые опыты о человеческом разуме» — самое крупное и систематическое произведение Лейбница, в котором он излагает свое философское учение.

Параграф за параграфом следуя за «Опытом о человеческом разуме» Джона Локка, Лейбниц в полемике с ним всесторонне развертывает свое учение, особенно обстоятельно излагая логику и теорию познания. «Новые опыты» — документ из истории борьбы идеализма против материализма и вместе с тем из истории развития диалектики.

ОСЛАВЛЕНИЕ

	<i>Стр.</i>
Сочинительства	9
Линни. Конспект книги Фейербаха «Изложение, развитие и критика философии Лейбница»	11
Лейбниц. «Новые опыты о человеческом разуме»	43
Продолжение	45
Книга первая	
О ВРОЖДЕННЫХ ПОНЯТИЯХ	
Глава I. Существуют ли принципы, врожденные человеческому духу?	65
Глава II. О том, что не существует врожденных практических принципов	82
Глава III. Дальнейшие соображения о врожденных принципах как умозрительных, так и практических	93
Книга вторая	
ОБ ИДЕЯХ	
Глава I. В которой рассматриваются идеи вообще и исследуется попутно, постоянно ли мыслит душа человека	99
Глава II. О простых идеях	108
Глава III. Об идеях, получаемых нами посредством одного только чувства	109
Глава IV. О плотности	110
	5

<i>Глава V.</i> О простых идеях, получаемых посредством различных чувств	115
<i>Глава VI.</i> О простых идеях, получаемых посредством рефлексии	115
<i>Глава VII.</i> О простых идеях, получаемых посредством ощущения и рефлексии	115
<i>Глава VIII.</i> Дальнейшие размышления о простых идеях	116
<i>Глава IX.</i> О восприятии	119
<i>Глава X.</i> Об удержании	125
<i>Глава XI.</i> О способности различать идеи	125
<i>Глава XII.</i> О сложных идеях	128
<i>Глава XIII.</i> О простых модусах и, во-первых, о простых модусах пространства	130
<i>Глава XIV.</i> О длительности и ее простых модусах	135
<i>Глава XV.</i> О длительности и протяженности, рассматриваемых вместе	137
<i>Глава XVI.</i> О числе	138
<i>Глава XVII.</i> О бесконечности	139
<i>Глава XVIII.</i> О некоторых других простых модусах	142
<i>Глава XIX.</i> О модусах мышления	142
<i>Глава XX.</i> О модусах удовольствия и страдания	144
<i>Глава XXI.</i> О силе и свободе	150
<i>Глава XXII.</i> О смешанных модусах	188
<i>Глава XXIII.</i> О наших сложных идеях субстанций	191
<i>Глава XXIV.</i> О собирательных идеях субстанций	199
<i>Глава XXV.</i> Об отношении	199
<i>Глава XXVI.</i> О причине и следствии и некоторых других отношениях	200
<i>Глава XXVII.</i> О тождестве и различии	201
<i>Глава XXVIII.</i> О некоторых других отношениях и в особенности нравственных отношениях	216
<i>Глава XXIX.</i> О ясных и смутных, отчетливых и неотчетливых идеях	222
<i>Глава XXX.</i> Об идеях реальных и фантастических	230
<i>Глава XXXI.</i> Об идеях адекватных и неадекватных	232
<i>Глава XXXII.</i> Об идеях истинных и ложных	234
<i>Глава XXXIII.</i> Об ассоциации идей	235

Книга третья

О СЛОВАХ

<i>Глава I.</i> О словах или о языке вообще	238
<i>Глава II.</i> О значении слов	241
<i>Глава III.</i> Об общих терминах	250
<i>Глава IV.</i> О названиях простых идей	258
<i>Глава V.</i> О названиях смешанных модусов и отношений . .	262
<i>Глава VI.</i> О названиях субстанций	265
<i>Глава VII.</i> О частицах	289
<i>Глава VIII.</i> Об абстрактных и конкретных терминах . . .	293
<i>Глава IX.</i> О иссовершенстве слов	294
<i>Глава X.</i> О злоупотреблении словами	299
<i>Глава XI.</i> О средствах против предыдущих несовершенств и злоупотреблений	309

Книга четвертая

О ПОЗНАНИИ

<i>Глава I.</i> О познании вообще	313
<i>Глава II.</i> О стадиях нашего познания	318
<i>Глава III.</i> Как далеко простирается человеческое познание .	330
<i>Глава IV.</i> О реальности нашего познания	344
<i>Глава V.</i> О истине вообще	348
<i>Глава VI.</i> О всеобщих предложениях, их истинности и достоинности	350
<i>Глава VII.</i> О предложениях, называемых максимами или аксиомами	357
<i>Глава VIII.</i> О бессодержательных предложениях	376
<i>Глава IX.</i> О нашем познании собственного существования .	381
<i>Глава X.</i> О нашем познании бытия божия	383
<i>Глава XI.</i> О нашем познании существования других вещей .	391
<i>Глава XII.</i> О способах усовершенствования нашего познания.	395
<i>Глава XIII.</i> Дальнейшие соображения о нашем познании .	403
<i>Глава XIV.</i> О суждении	403
<i>Глава XV.</i> О вероятности	404
<i>Глава XVI.</i> О степенях согласия	406

<i>Глава XVII.</i> О разуме	419
<i>Глава XVIII.</i> О вере и разуме и их раздельных областях . .	439
<i>Глава XIX.</i> Об энтузиазме	445
<i>Глава XX.</i> О заблуждении	451
<i>Глава XXI.</i> О разделении наук	462
Примечания	469

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Сочинение знаменитого немецкого философа Г. В. Лейбница (1646—1716) «Новые опыты о человеческом разуме» впервые публикуется полностью в переводе на русский язык. Эта работа Лейбница является ярким документом из истории борьбы идеализма с материализмом в XVII в. Многогранность научной и философской деятельности Лейбница придает особый интерес его сочинениям и частности издаваемым нами «Опытам», отразившим гений Лейбница — философа, естествоиспытателя, лингвиста, психолога и т. д.

Нынешние интересы молодой немецкой буржуазии, нарождавшейся в условиях дворянско-феодальной деспотии, Лейбниц мечтал о том, чтобы Германия была передовой капиталистической страной. Он думал изменить политический строй путем воздействия на «просвещенного государя».

Философия Лейбница представляет собой одну из разновидностей идеалистической метафизики XVII в., против которой величительную борьбу метафизический материализм XVII—XVIII вв.

В его философии нашел свое отражение компромисс между интуицией и религией, механистическим естествознанием и теологией. Для Лейбница характерны «классалевские» черты и примирительные стремления в политике и религии¹.

Несмотря на метафизический характер идеализма Лейбница, в его учении содержатся блестящие элементы диалектики. Именно за что классики марксизма-ленинизма высоко ценили философское учение Лейбница. Ленин, выписывая из Фейербаха цитату, где сказано, что у Лейбница «индивидуальность содержит в себе как бы в зародыши бесконечное», пишет: «Тут своего рода диалектика и очень глубокая, несмотря на идеализм и поповщину»².

¹ Ленин, Философские тетради, М. 1936. Партиздан, стр. 78.

² Там же, стр. 80.

Лейбниц в основу своего учения о бытии кладет учение о монадах, о первичных силах, одаренных внутренними тенденциями и сознанием. В своей «Монадологии» Лейбниц определяет монады как истинные атомы природы, как элементы вещей. Монады являются разумным началом мира, над их бесконечным и неизменным множеством возвышается только одна всесовершенная монада — сам бог. «Лейбниц — идеалист. А материя нечто вроде инобытия души или киселя, связующего их мирской, плотской связью»¹.

Лейбниц был не только великим философом, но и крупнейшим ученым-естественником, стоявшим на высоте знаний своей эпохи. Он был творцом дифференциального и интегрального исчислений; его открытия в различных областях знания оказали плодотворное влияние на дальнейшее развитие науки.

«Немец Лейбниц, рассыпая вокруг себя, как всегда, гениальные идеи без заботы о том, припишут ли заслугу этого ему или другим, — Лейбниц, как мы знаем теперь из переписки Папина (изданной Герландтом), подсказал ему основную идею этой машины — применение цилиндра и поршня»².

«Новые опыты о человеческом разуме» являются одним из важнейших произведений Лейбница. Эта работа направлена против сенсуализма и материализма Локка, нашедших свое выражение в «Опытах о человеческом разуме». Критикуя Локка, Лейбниц параллельно развивает свою систему идеалистических взглядов и временами значительно уходит в сторону, увлекаясь изложением отдельных вопросов языкоznания, психологии, зоопсихологии, права, математики, физики, биологии, зоологии, теологии и даже счетоводства. При всей пестроте изложения и необыкновенном многообразии охваченных им объектов Лейбниц дает идеалистическую систему взглядов о монадах, о предустановленной гармонии и принципе непрерывности. Наиболее полно и выпукло развита в «Новых опытах» его теория познания. Рационалист Лейбниц берет под защиту теорию врожденных идей Декарта, хотя по-своему решает вопрос об источниках познания. Он утверждает, что нет ничего в интеллекте за исключением самого интеллекта.

Изданием «Новых опытов о человеческом разуме» дается возможность советским читателям познакомиться с одним из важнейших произведений Лейбница.

В настоящем издании «Новых опытов» тексту Лейбница предложен ленинский конспект книги Фейербаха «Изложение, развитие и критика философии Лейбница», содержащий характеристику философии Лейбница.

¹ Ленин, Философские тетради, М. 1935, Паргиздат, стр. 79.

² Энгельс, Диалектика природы, 1934, стр. 162.

Ленин

КОНСПЕКТ КНИГИ ФЕЙЕРБАХА
«ИЗЛОЖЕНИЕ, РАЗВИТИЕ И КРИТИКА
ФИЛОСОФИИ ЛЕЙБНИЦА»

1914 г. БЕРН

L. FEUERBACHS SÄMMTLICHE WERKE BD. IV.
LEIBNITZ etc.

(1910)

В блестящем изложении Л[ейбни]ца надо отметить нек[от]орые особ[ен]но выдающиеся места (это нелегко, ибо все — т. е. первая часть (§ 1 — 13) выдающаяся вещь), затем *дополнения* 1847 г.

Л[ейбни]ц писал
Ф[ейерба]хом в
1836 г., к[ог]да
он был еще идеа-
листом

§ 20.
§ 21. 1847 г.
и отдельные
места

S. 27 — отличительная черта Л[ейбни]ца от Сп[ино]зы: у Л[ейбни]ца к понятию субстанции прибавляется *понятие силы* «u[nd] zw[ar] der thä[li]gen Kraft... пр[ин]ципи Selbsthä[li]gkeit (29) —

ergo, Л[ейбни]ц через тео-
логию подходил к принципу
неразрывной (и универсальной,
абсолютной) связи материи и
движения. Так, кажется, надо
понять Ф[ейерба]ха?

Л. ФЕЙЕРБАХ. СОЧИНЕНИЯ ТОМ IV.

ЛЕЙБНИЦ и т. д.

(1910)

В блестящем изложении Лейбница надо отметить некоторые особенно выдающиеся места (это нелегко, ибо все — т. е. первая часть (§ 1—13) выдающаяся вещь), затем *добавления 1847 г.*

(Лейбниц писан Фейербахом в 1836 г., когда он был еще идеалистом) § 20, § 21 и отдельные места 1847 г.

Стр. 27 — отличительная черта Лейбница от Спинозы: у Лейбница к понятию субстанции прибавляется *понятие силы* «и притом деятельной силы»... принцип самодеятельности (29) —

Ergo *, Лейбниц через теологию подходил к принципу неразрывной (и универсальной, абсолютной) связи материи и движения. Так, кажется, надо понять Фейербаха?

* — Следовательно. Ред.

р. 32: «Spinozas Wesen ist die Einheit, Leibnizens der Unterschied, die Distinction».

р. 34: Ф[илософ]ия Сп[ино]зы — телескоп, Л[ейбница] — микроскоп.

«Die Welt des Spinoza ist ein achromatisches Glas der Gottheit, ein Medium durch das wir nichts erblicken, als das ungefärbte Himmelslicht der Einen Substanz; die Welt des Leibniz ein vieleckiger Krystall, ein Brilliant, der durch sein eigenständliches Wesen das einfache Licht der Substanz in einen unendlich mannigfaltigen Farbenreichthum vervielfältigt [u]nd verdunkelt». (Sic!).

р. 40: «Die körperliche Substanz ist also bei Leibniz nicht mehr, wie bei Descartes, eine nur ausgedehnte, tote, von Aussen in Bewegung zu bringende Masse, sondern *als Substanz* hat sie eine thätige Kraft, ein nimmer ruhendes Prinzip der Thätigkeit in sich».

За это, верно, и ценил М[ар]х Л[ейбница], несмотря на его, Л[ейбница] «дассалевские» черты и примирительные стремления в политике и религии.

монада — принцип ф[илософ]ии Л[ейбница]. Индивидуальность, движение, душа (особого рода). Не мертвые

стр. 32: «Сущность Спинозы — единство, сущность Лейбница — различие, отличие».

стр. 34: Философия Спинозы — *телескоп*. Лейбница — *микроскоп*.

«Мир Спинозы — бесцветное стекло божества, среда, через которую мы не видим ничего, кроме ничем неокрашенного небесного света единой субстанции; мир Лейбница — многогранный кристал, бриллиант, который благодаря своей своеобразной сущности превращает простой свет субстанции в бесконечно разнообразное богатство красок и вместе с тем затемняет его». (Sic!)

стр. 40: «Следовательно, телесная субстанция для Лейбница уже не только протяженная, мертвая, извне приводимая в движение масса, как у Декарта, а в качестве субстанции имеет в себе деятельную силу, не знющий покоя принцип деятельности».

За это, верно, и ценил Маркс Лейбница, несмотря на его, Лейбница, «классалевские» черты и примирительные стремления в политике и религии.

Монада — принцип философии Лейбница. Индивидуальность, движение, ду-

атомы, а живые, подвижные, весь мир отражающие в себе, обладающие (смутной) способностью представления (души своего рода) монады, вот «последние элементы» (р. 45).

Каждая монада отлична от другой.

«Es wäre... ganz im Widerspruch mit der Schönheit, Ordnung u[nd] Vernunft der Natur, wenn das Princip des Lebens od[er] innerlicher, eigener Handlungen nur an einen geringen oder besonderen Theil der Materie geknüpft wäre» (Leibniz — [p. 43]).

NB
«Die ganze Natur ist daher voll von Seelen, wie schon die alten Philosophen richtig erkannten, oder doch den Seelen analogen Wesen. Denn vermittelst der Mikroskope erkennt man, dass es eine grosse Menge von lebendigen Wesen giebt, die den Augen nicht mehr bemerkbar sind, und dass es mehr Seelen, als Sandkörner u[nd] Atome giebt» (Leibniz — p. 45).

ср. электроны!

свойства монады: Vorstellung, Repräsentation.

«Die Vorstellung selbst aber ist nichts weiter als die Repräsentation (Vergegenwärtigung u[nd] Darstellung) von dem Zusam[m]engesetzten od[er] dem Äusseren, d. i. von der Vielheit im Einfachen» ... oder... «der vorübergehende Zustand, welcher in der Einheit oder einfachen

ша (особого рода). Не мертвые атомы, а живые, подвижные, весь мир отражающие в себе, обладающие (смутной) способностью представления (души своего рода) монады, вот «последние элементы» (стр. 45).

Каждая монада отлична от другой.

«...Совершенно противоречило бы красоте, порядку и разуму природы, если бы принцип жизни или внутренних, собственных действий был бы связан лишь с небольшой или особенной частью материи». (Лейбниц — стр. 45)

«Поэтому вся природа наполнена душами, как правильно считали уже древние философы, или же существами, аналогичными душам. Ибо микроскоп дает возможность удостовериться, что существует множество живых существ, недоступных глазу, и что существует больше душ, чем песчинок и атомов» (Лейбниц — стр. 45).

ср. электроны!

Свойства монады: представление, воспроизведение в воображении.

«Само же представление есть не что иное, как воспроизведение в воображении (припомнание и изображение) сложного или внешнего, т. е. множественности в простом»... или... «преходящее состояние, которое в единстве, или в

Г. В. Лейбниц

NB



Substanz Vielheit enthält u[nd] repräsentiert» (p. 49) *Лейбниц* — verwortene (p. 50) (konfuse p. 52) Vorstellung у монады — (и у чловека де много есть несознаваемых, verwortene, чувств etc.).

Каждая монада «eine Welt für sich, jede eine sich selbst genügende Einheit» (*Лейбниц* p. 55).

«Ein Gemengsel von confusen Vorstellungen, weiter nichts sind die Sinne, weiter nichts die Materie» (*Лейбниц* — p. 58) . . . «Die Materie ist daher das Band der Monaden» (*ib[udem]*) . . .

моя вольная передача:
Монады = души своего рода. *Лейбниц* = идеалист. А материя нечто в роде инообытия души или киселя, связующего их мирской, плотской связью.

«Die absolute Realität nur in den Monaden u[nd] ihren Vorstellungen ruht» [«ruht» — описка, следует: «liegt»] (*Лейбниц* — p. 60). Материя лишь феномен.

«Klarheit ist nur der Geist (p. 62) . . . материя же — Unklarheit u[nd] Unfreiheit» (64).

Raum «an sich etwas Ideales» (*Лейбниц* p. 70 — 1).

. . . «Das materielle Prinzip der Verschiedenheit der Materie ist [. . .] die Bewegung» (72). . .

простой субстанции, содержит и воспроизводит множественность» (стр. 49
Лейбниц) — спутанное (стр. 50) (смутное стр. 52) представление у монады — (и у человека где много есть несознаваемых, спутанных чувств и т. д.).

Каждая монада «мир для себя, каждая является самодовлеющим единством». (Лейбниц стр. 55).

«Смесь смутных представлений — вот что представляют собой чувства, вот что такое материя» (Лейбниц — стр. 58)...
«Поэтому материя есть связь монад» (там же)...

Моя вольная передача:

Монады = души своего рода.

Лейбниц = идеалист. А материя нечто в роде инобытия души или киселя, связующего их мирской, плотской связью.

«Абсолютная реальность находится лишь в монадах и их представлениях». (Лейбниц, — стр. 60). Материя лишь феномен.

«Ясность есть только дух (стр. 62)... материя же неясность и несвобода» (64).

Пространство «само по себе нечто идеальное» (Лейбниц стр. 70—71).

... «Материальным принципом разнородности материи является... движение»... (72)



«Ebensowenig giebt es, wie Newton u[nd] seine Anhänger wollen, in der materiellen Natur einen leeren Raum. Die Luftpumpe beweist keineswegs das Vorhandensein einer Leere, denn das Glas hat Poren, durch die noch allerlei feine Materien dringen können» (76—77 Л[ейбни]ц.)...

«Die Materie ist ein Phänomen»
(78 Л[ейбни]ц)

«Das Fürsichsein der Monade ist ihre Seele, das Füranderssein die Materie» (78 Ф[еффербах])

человеческая] душа — центральная, высшая монада, энтилехия etc. etc.

«Jeder Körper wird daher von Allem ergriffen, was im Universum vorgeht» (83 Л[ейбни]ц).

«die Monade das ganze Universum vorstellt» (83 Л[ейбни]ц).

«Die Monade [...] hat ihrer Untheilbarkeit ungeachtet einen zusammengesetzten Trieb, d. h. eine Vielheit von Vorstellungen in sich, die einzeln nach ihren besonderen Veränderungen streben und Kraft ihres wesentlichen Zusam[m]enhangs mit allen anderen Dingen zugleich in ihr sich befinden» ... «Die Individualität enthält in sich das Unendliche gleichsam im Keime» (Л[ейбни]ц 84).

NB
Л[ейбни]ц жил 1646—1716

«Точно так же, вопреки мнению Ньютона и его последователей, в материальной природе нет пустого пространства. Воздушный насос отнюдь не доказывает существования пустоты, ибо у стекла есть поры, через которые могут проникать всякие виды тонкой материи» (76—77, *Лейбниц*).

«Материя есть феномен», (78, *Лейбниц*).

«Для себя бытие монады есть ее душа, ее бытие для другого — материя» (78, *Фейербах*).

Человеческая душа — центральная, высшая монада, энтелихия etc. etc.

«Поэтому каждое тело затрагивается всем, что происходит во вселенной» (83, *Лейбниц*).

«Монада представляет всю вселенную». (83, *Лейбниц*)

«Монада..., несмотря на свою неделимость обладает сложным влечением, т. е. множеством представлений, из которых каждое стремится к своим особенным изменениям и которые, в силу своей существенной связи со всеми другими вещами, в то же время находятся в ней»... «Индивидуальность содержит в себе как бы в зародыше бесконечное». (Лейбниц, 84).

NB

Лейбниц жил 1646—1716

Тут своего рода диалектика и оч[ен]ь глубокая несомнения на идеализм и поповщину.

«Alles in der Natur ist analogisch» (Л[ейбни]ц 86)

NB

«Es gibt überhaupt nichts absolut Diskretes in der Natur; alle Gegensätze, alle Grenzen des Raumes und der Zeit und der Art verschwinden vor der absoluten Kontinuität, dem unendlichen Zusammenhang des Universums» (Ф[ейерба]х 87).

«Die Monade wird zwar von Allem, was in der Welt vorgeht, in Folge ihrer eigenthümlichen Natur, die nur aus Nerven, nicht aus Fleisch und Blut besteht, afficirt und ergriffen»... aber «sie ist nicht mithandelnde Person, nur Zuschauer des Welttheaters. Und eben hierin liegt der Hauptmangel der Monaden» (Ф[ейерба]х 90).

Согласие души и тела Harmonie préétablie богою.

«слабая сторона Л[ейбни]ца»
(Ф[ейерба]х 95)

«Die Seele ist eine Art geistiger Automat» (Л[ейбни]ц 98) (и сам Л[ейбни]ц

Тут своего рода диалектика и очень глубокая *несмотря* на идеализм и поповщину*.

«Все в природе подобно» (Лейбниц 86).

«Вообще, в природе нет ничего абсолютно прерывного; все противоположности, все границы пространства и времени, а также своеобразия, исчезают перед абсолютной непрерывностью, перед бесконечной связью вселенной» (Фейербах, 87).

«Хотя монада, в силу своей особенной природы, состоящей из одних нервов, а не из плоти и крови, затрагивается и аффицируется всем, что происходит во вселенной»... тем не менее «она не является одним из действующих лиц, а остается только зрительницей мировой драмы. И именно в этом основной недостаток монад» (Фейербах, 90).

Согласие души и тела — гармония, предустановленная богом.

«Слабая сторона Лейбница» (Фейербах, 95).

«Душа — своего рода духовный автомат» (Лейбниц, 98) (и сам Лейбниц

NB

* Эта фраза в рукописи соединена стрелкой с нижестоящим отчеркнутым абзацем. — Ред.

однажды г[ово]рит, ч[то] к его ф[ило-
соф]ии легок переход от окказионализ-
ма, Ф[ейерба]х 100). Но у Л[ейбни]ца
это выводится из «натуры души»
(101)...

В «теодицеи» (§ 17) Л[ейбни]ц
повт[оряет] в сущности онтологический
доказательство бытия бога.

Л[ейбни]ц критиковал эмпиризм
Локка в своих Nouveaux Essais sur
l'entendement — говоря, nihil est in intellectu] etc. *Nisi intellectus ipse (!)* (152)

(Ф[ейерба]х в перв[ом] изд[ании]
тоже идеалистически критикует Локка).

пр[ин]цип[ип] «необходимых истин»
лежит «в нас» (Л[ейбни]ц 148)

ср. Кант тоже

В нас лежат идеи субстанции, из-
менения и пр. (Л[ейбни]ц 150).

«Durch die Vernunft zum Besten
bestimmt werden, ist der höchste Grad
der Freiheit» (154 Л[ейбни]ц).

«Ф[илософ]ия Л[ейбни]ца есть ид[еа-
лизм]» (Ф[ейерба]х 160) и т. д. и т. д.

... «der heitere, lebensvolle Polythe-
ismus der Leibniz'schen Monadologie in
den rigorosen, aber um so geistgemässe-
ren u[nd] intensiveren, Monotheismus des
«transcendentalen Idealismus» übergang»
(Ф[ейерба]х 188).

переход
к Канту

однажды говорит, что к его философии легок переход от оккимионализма, Фейербах, 100). Но у Лейбница это выводится из «натуры души»... (101)

В «Теодицеи» (§ 17) Лейбниц повторяет в сущности онтологический довод за бытие бога.

Лейбниц критиковал эмпиризм Локка в своих «Новых опытах о разумении» — говоря, нет ничего в интеллекте etc. *за исключением самого интеллекта* (!) (152).

(Фейербах в первом издании тоже идеалистически критикует Локка.)

Принцип «необходимых истин» лежит «в нас» (Лейбниц, 148),

Ср. Кант тоже

В нас лежат идеи субстанции, изменения и пр. (Лейбниц, 150).

«При помощи разума получить определение в направлении к наилучшему — вот высшая степень свободы» (154, Лейбниц).

«Философия Лейбница есть идеализм» (Фейербах, 160) и т. д. и т. д.

... «Жизнерадостный, полный жизни политизм монадологии Лейбница перешел в суровый, но в силу этого и в более духовный и интенсивный моно-теизм «трансцендентального идеализма» (Фейербах, 188).

Переход
к Канту

насмешка
над
Кантом

[S. 188—220: добавл[ение] 1847 года].
S. 188: «Idealistische, apriorische Philo-
sophie»...

191 «Aber freilich, was für den Menschen
ein *a posteriori*, das ist für den Philo-
sophen ein *a priori*; denn wenn einmal
der Mensch Erfahrungen gesammelt u[nd]
in allgemeine Begriffe zusam[m]engefasst
hat, so ist er natürlich im stande «syn-
thetische Urtheile *a priori*» zu fällen. Was
daher für eine frühere Zeit eine *Erfah-
rungssache* ist, das ist für eine spätere
eine *Vernunftsache*.... So waren früher
auch die Elektricität u[nd] d[er] Magnetismus
nur empirische, d. h. hier zufäl-
lige, nur an einzelnen Körpern wahrgenom-
mene Eigenschaften, aber jetzt sind sie
infolge umfassender Beobachtungen als
Eigenschaften aller Körper, als wesentliche
Eigenschaften des Körpers erkannt... (191)
So ist allein die Geschichte der Mensch-
heit der Standpunkt, der auf die Frage
nach dem Ursprung der Ideen eine posi-
tive Antwort giebt» (192)...

Душа не есть вост, не есть tabula
rasa... «Es muss vielmehr zur Erzeugung
der Vorstellung etwas vom Gegenstande
Unterschiedenes hinzukommen, und es
wäre daher wahre Thorheit, wenn ich
dieses Unterschiedene, dieses das eigene
Wesen der Vorstellung Begründende aus
dem Gegenstand ableiten wollte. Was ist

[Стр. 188—220; добавление 1847 года.]

Стр. 188: «Идеалистическая, априорная философия»...

«Но, конечно, то, что для человека является *апостериорным*, для философа *априорно*; ибо раз человек собрал данные опыта и объединил их в общих понятиях, он естественно в состоянии высказывать «синтетические суждения a priori». Поэтому то, что для более раннего времени было *делом опыта*, в более позднее время становится *делом разума*... Так, например, и электричество и магнетизм прежде были только эмпирическими, это значит здесь—случайными, в отдельных телах наблюдаемыми свойствами, теперь же, благодаря многочисленным наблюдениям, они стали свойствами всех тел, стали существенными свойствами тела вообще... Таким образом, лишь с точки зрения истории человечества может быть дан положительный ответ на вопрос о происхождении идей»... (191—192).

Душа не есть воск, не есть чистая доска... «Для создания представления необходимо привхождение чего-то отличного от предмета, и было бы истинной глупостью, если бы это отличное, которое обосновывает самую сущность представления, я хотел вывести из предмета. Но что же это такое? Форма

Насмешка
над
Кантом

denn aber dieses? Die Form der Allgemeinheit; denn selbst die individuelle Idee oder Vorstellung ist, wie Leibniz bemerkte, wenigstens im Vergleich zu dem wirklichen individuellen Gegenstand, ursprünglich allgemein, d. h. hier unbestimmt, Unterschiede weglassend, destruktiv. Die Sinnlichkeit ist massiv, unkritisch, luxuriös; aber die Idee, die Vorstellung beschränkt sich nur auf das Allgemeine und Nothwendige.» (192)

Л[ейбни]ц
и Кант

необх[одимо]сть и е-
отделима
от всеобщего

NB
кантианство
— стар[ый]
хлам

«Der Grundgedanke der Nouv[eaux] Essais sur l'ent[endement] humain ist daher schon, wie in der Kritik der reinen Vernunft, *der*, dass **Allgemeinheit** und die von ihr **unzertrennliche Nothwendigkeit** das eigene Wesen des Verstandes oder vorstellenden Wesens ausdrücken, also nicht aus den Sinnen, aus der Erfahrung, d. h. hier von Aussen kommen können» (193)...

Эта идея есть уже у картезианцев — Ф[айерба]х цитует *Clauberg'a 1652 г.* (193).

«Allerdings verdankt dieses Axiom (что целое > части) seine Gewissheit nicht der Induktion, sondern dem Verstande, denn der Verstand hat überhaupt gar keinen andern Zweck u[nd] Beruf, als die Data der Sinne zu generalisiren, um aus der lästigen Mühe der Wiederholung zu überheben, die sinnliche Erfahrung und

всеобщности; ибо даже индивидуальная идея, или представление — по крайней мере в сравнении с действительным, индивидуальным предметом — первона-чально является, как замечает Лейбниц, чем-то общим, т. е. в данном случае неопределенным, стирающим, разрушаю-щим различия. Чувственность массивна, некритична, пышна, между тем как идея, представление, ограничивается общим и необходимым». (192)

«Таким образом основная мысль «Новых опытов о человеческом разуме-нии» — подобно основной мысли «Кри-тики чистого разума» — заключается в том, что **всеобщность и неотделимая** от нее **необходимость** выражают собственную сущность рассудка, или способности создавать представления, и поэтому не могут своим источником иметь органы чувств, или опыт, т. е. приходить извне»... (193)

Эта идея есть уже у картезианцев — Фейербах цитирует *Клауберга 1652 г.*

«Несомненно, эта аксиома (что целое больше части) своей достоверностью обязана не индукции, а рассудку, ибо у рассудка вообще нет другой цели и другого назначения, как обобщать дан-ные чувств, чтобы освобождать нас от докучного труда повторения, чтобы предвосхищать, заменять, сберегать чувственный опыт и чувственное созер-

Лейбниц
и Кант

Необходи-
мость *неот-
делима* от
всеобщего

NB

Кантианство
= старый
хлам

NB

(193) Anschauung (194) zu anticipiren, zu ersetzen, zu ersparen. Aber thut dies denn der Verstand auf seine eigene Faust, ohne dass ein Grund dazu im Sinne vorhanden ist? Ist denn der einzelne Fall, den mir der Sinn zeigt, ein einzelner *in abstracto*? Ist er nicht ein qualitativ bestimmter Fall? Liegt aber in dieser Qualität nicht eine selbst dem Sinne wahrnehmbare Identität der einzelnen Fälle?... Zeigt mir denn der Sinn nur Blätter, nicht auch Bäume?... Giebt es keine *Gefühl* des Identischen, Gleichen und Unterschiedenen? Ist für meinen Sinn kein Unterschied zwischen Schwarz u[nd] Weiss, Tag u[nd] Nacht, Holz u[nd] Eisen?... Ist nicht der Sinn die unbedingte Bejahung dessen, was ist? Nicht also das oberste Denkgesetz, das Gesetz der Identität, auch ein Gesetz der Sinnlichkeit; ja, stützt sich nicht dieses Denkgesetz auf die Wahrheit der Sinnenanschauung?» (194)...

L{eibniz] b Nouv[eaux] Ess[ais]: «La généralité consiste dans la ressemblance des choses singulières entre elles, et cette ressemblance est une réalité» (liv[re] III, ch[apitre] 3, § 11). «Aber ist denn diese Ähnlichkeit keine sinnliche Wahrheit? Afficiren denn die Wesen, die der Verstand zu einer Klasse, einer Gattung rechnet, nicht auch meinen Sinn auf eine identische, gleiche Weise?.. Ist für meinen Geschlechts-

цание. Но разве разумение делает это совершенно самостоятельно, не имея основания к тому в чувстве? Разве тот или другой отдельный случай, чувственно воспринятый мною, является отдельным в *абстракции*? Разве он не качественно определенный случай? Но разве в этой качественности нет даже чувством воспринимаемой тождественности отдельных случаев?... Разве я вижу только листья, а не деревья также? Разве нет *чувства* тождественности, одинаковости и различия? Разве для моих органов чувств нет разницы между черным и белым, между днем и ночью, между деревом и железом?... Разве чувственное восприятие не является необходимым подтверждением того, что есть? Разве, следовательно, высший закон мышления, закон тождества, не есть в то же время закон чувственности, разве не опирается, в конце концов, этот закон мышления на истинность чувственного созерцания?... (193—194)

NB

Лейбниц в «Новых опытах»: «Общность состоит в сходстве единичных предметов между собой, и сходство это является реальностью» (книга III, глава 3, § 11). «Но разве это сходство не чувственная истина? Разве существа, которых рассудок причисляет к одному классу, к одному роду, не одинаковым образом афицируют мои органы

bien dit!

NB

bien dit!

sinn — ein Sinn, der auch theoretisch von höchster Wichtigkeit ist, ob er gleich bei der Lehre von den Sinnen gewöhnlich ausser Acht gelassen wird — kein Unterschied zwischen einem thierischen u[nd] menschlichen Weibe? Was ist also der Unterschied zwischen dem Verstandes-u[nd] dem Sinnes- od[er] Empfindungsvermögen? Der Sinn giebt die *Sache*, der Verstand aber giebt den *Namen* dazu her. Es ist nicht im Verstande, was nicht im Sinne, aber was im Sinne der That nach, das ist im Verstande nur dem Namen nach. Der Verstand ist das höchste Wesen, der Regent der Welt; aber nur dem Namen nach, nicht tatsächlich. Was ist aber der Name? Ein Unterscheidungs-Zeichen, ein auffallendes Merkmal, welches ich zum Charakter, zum Repräsentanten des Gegenstands mache, um mir dadurch ihn in seiner Totalität zu vergegenwärtigen. (195)

...«Der Sinn sagt mir ebensogut wie der Verstand, dass das Ganze grösser ist, als der Theil; aber er sagt es mir nicht mit Worten, sondern in Beispielen, z. B., dass der Finger kleiner (196—197) ist als die Hand...

...«Die Gewissheit, dass das Ganze grösser ist als der Theil, hängt daher allerdings nicht von dem Sinne ab. Aber wovon denn? von dem Worte: das Ganze. Der Satz: das Ganze ist grösser als der

чувств?... Разве для моего полового чувства — чувства, которое имеет также огромное теоретическое значение, хотя обыкновенно и оставляется без внимания в учении об органах чувств — нет никакой разницы между женщиной и самкой животного? В чем же в таком случае заключается различие между рассудком и чувством или способностью к ощущениям? Чувственное восприятие дает *предмет*, рассудок — *название* для него. В рассудке нет того, чего бы не было в чувственном восприятии, но то, что в чувственном восприятии находится фактически, то в рассудке находится лишь номинально, по названию. Рассудок есть высшее существо, правитель мира; но лишь по названию, а не в действительности. Что же такое название? Служащий для различения знак, какой-нибудь бросающийся в глаза признак, который я делаю представителем предмета, характеризующим предмет, чтобы припомнить его в его целостности. (195)

...«Чувство, точно так же, как и рассудок, говорит мне, что целое больше, чем часть; но говорит оно мне это не словами, а примерами, например, тем, что палец меньше руки... (196—197)

...«Поэтому, уверенность в том, что целое больше части, зависит, правда, не от чувственного опыта. Но от чего

Хорошо
сказано!

NB

Хорошо
сказано!

Theil, sagt weiter gar nichts, als was das Wort: Ganzes für sich selbst sagt... (197)...

...«Leibniz dagegen macht als Idealist od[er] Spiritualist das Mittel zum Zweck, die Verneinung der Sinnlichkeit zum Wesen des Geistes. (198)...

...«Was sich seiner bewusst ist, existiert und ist und heißt Seele. Also sind wir der Existenz unserer Seele gewiss, ehe wir der Existenz unseres Körpers gewiss sind. Allerdings ist das Bewusstsein das Erste; aber es ist nur das Erste für mich, nicht das Erste an sich. Im Sinne meines Bewusstseins *bin* ich, *weil* ich *bewusst* bin; aber im Sinne meines Lebens *bin* ich *bewusst*, *weil* ich *bin*. Wer von beiden hat nun Recht? Der Leib, d. h. die Natur, oder das Bewusstsein d. h. Ich? Natürlich Ich; denn wie sollte *ich mir* Unrecht geben? Aber kann ich denn in der That von meinem Leibe das Bewusstsein absondern u[nd] für sich selbst denken? (201)...

...«Die Welt Gegenstand der Sinne u[nd] Gegenstand des Denkens ist. (204)

«Bei (205) einem sinnlichen Gegenstand unterscheidet der Mensch das Wesen, wie es wirklich, wie es Gegenstand der Sinne ist, von dem aus den Sinnen abstrahirten Gedankenwesen desselben. Jenes nennt er die *Existenz* oder auch das *Individuum*, dieses das *Wesen* oder

же? От слова: целое. В положении: целое больше части, не говорится ничего больше того, что слово: целое говорит само по себе... (197)

...«Напротив, Лейбниц, в качестве идеалиста или спиритуалиста, превращает средство в цель, отрицание чувственности в сущность духа... (198)

...«То, что сознает само себя, есть и называется душа. Следовательно, мы убеждаемся в существовании нашей души раньше, чем в существовании нашего тела. Несомненно, что сознание первично; но оно первично только для меня, а не само по себе. Для моего сознания я *существую, потому что я сознаю себя;* но с точки зрения жизни я *сознаю себя, потому что я существую.* Кто же из них прав? Тело, т. е. природа, или же сознание, т. е. Я? Разумеется, Я; ибо могу-ли я себя признать неправым? Но в состоянии ли я в самом деле отдельить сознание от своего тела и мыслить сам по себе?... (201)

...«Мир есть объект чувств и объект мышления. (204)

«В чувственном предмете человек отличает сущность, как она есть в действительности, как она является предметом чувственного восприятия, от того, что в нем является абстрагированной от чувственности мысленной сущностью. Первое он называет *существованием*

die *Gattung*. Das Wesen bestimmt er als nothwendig und ewig — weil, wenn auch ein sinnliches Wesen aus der Sinnenswelt verschwunden, es doch als gedachtes oder vorgestelltes Wesen noch bleibt — die Existenz als zufällig u[nd] vergänglich. (205)...

NB

...«Leibniz ist ein halber Christ, er ist Theist oder Christ *und* Naturalist. Er beschränkt die Güte u[nd] Macht Gottes durch die Weisheit, durch den Verstand; aber dieser Verstand ist nichts anderes als ein Naturalienkabinet, ist nur die Vorstellung des Naturzusammenhangs, des Weltganzen; er beschränkt also seinen Theismus durch den *Naturalismus*; er bejaht, er vertheidigt den Theismus durch das, was den Theismus aufhebt.» (215)...

S. 274 (из добавл[ения] 1847 г.)

«Wie viel hat man von dem Betrug der Sinne geredet, wie wenig von dem Betrug der Sprache, von der doch das Denken unabsonderlich ist! Und doch wie stumpf ist der Trug der Sinne, wie fein der Trug der Sprache! Wie lange hat mich die Allgemeinheit der Vernunft, die Allgemeinheit des Fichte'schen u[nd] Hegelschen Ich's an der Nase herumgeführt, bis ich endlich unter dem Beistand meiner fünf Sinne zum Heil meiner Seele erkannte, dass alle Schwierigkeiten u[nd] Geheimnisse des Logos in der Bedeutung der Vernunft ihre Lösung finden in

или также *индивидуумом*, второе — *сущностью или родом*. Сущность человек определяет как нечто необходимое и вечное, — ибо даже в том случае, если из чувственного мира исчезает тот или другой чувственный предмет, он все же остается в качестве объекта мышления или представления — а существование он определяет как нечто случайное и преходящее... (205)

...«Лейбниц *наполовину* христианин, он теист, или христианин и натуралист. Он ограничивает благость и всемогущество бога мудростью, рассудком. Но рассудок этот не что иное, как естественно-научный кабинет, представление о связи всех частей природы, мирового целого. Следовательно, он ограничивает свой теизм *натурализмом*; он утверждает, он защищает теизм тем, что его снимает»... (215)

Стр. 274 (из добавления 1847 г.):

«Как много толковали о лживости чувств, как мало о лживости языка, от которого ведь неотделимо мышление! Но как, в конце концов, груб обман чувств, как изыскан обман языка! Как долго водила меня за нос всеобщность разума, всеобщность фихтеvского и гегелевского Я, пока, наконец, с помощью моих пяти органов чувств я не понял во спасение своей души, что все затруднения и тайны логоса, в смысле разума, находят

NB

der Bedeutung des Wortes! Darum ist mir das Wort *Haym's*: «die Kritik der Vernunft muss zur Kritik der Sprache werden», in theoretischer Beziehung ein aus der Seele gesprochenes Wort.—Was aber den Gegensatz zwischen mir als empfindenden, persönlichen u[nd] mir als denkenden Wesen betrifft, so reducirt er sich im Sinne dieser Anmerkung u[nd] der angeführten Dissertation (самого Ф[еофан]ерба]ха) auf den krassen Gegensatz: im Empfinden bin ich Einzelner, im Denken Allgemeiner. Allein ich bin im Empfinden nicht weniger Allgemeiner, als ich im Denken Einzelner bin. Uebereinstimmung im Denken gründet sich nur auf Uebereinstimmung im Empfinden... (S. 274)

...«Alle Geselligkeit beruht auf der Voraussetzung von der Gleichheit der Empfindung unter den Menschen». (274)

Spinoza u[nd] Herbart (1836). S. 400 ff.

З а щ и т а Сп[инозы] от пошлых нападок «моралиста» Негарт'a. Подч[еркнутый] объективизм Сп[инозы] е'с. N. B.

Verhältniss zu Hegel (1840 u[nd] später) S. 417 ff.

не оч[ень] ясно, отрывочно подч[еркнуто], ч[то] был уч[ени]ком Гегеля.

Из замечаний:

«Was ist eine Dialektik, die im Widerspruch steht mit der natürlichen Ent-

разрешение в значении слова! Вот почему слова Гайма: «критика разума должна превратиться в критику языка» в теоретическом отношении кажутся мне столь близкими. — Что же касается противоречия между мной, как воспринимающим и личным существом, и мной, как существом мыслящим, то оно сводится по смыслу этого примечания и цитированной диссертации (самого Фейербаха) к резкому противоречию: в ощущении я являюсь единичным, в мышлении — всеобщим. Однако, в ощущении я не менее всеобщ, чем в мышлении единичен. Согласованность в мышлении зиждется только на согласованности в ощущении». (274)

...«Всякое человеческое общение основывается на предпосылке одинаковости ощущения у людей». (274)

Спиноза и Гербарт (1836). Стр. 400 и сл. Задумка Спинозы от пошлых нападок «моралиста» Гербарта. Подчеркнутый объективизм Спинозы etc. NB

Отношение к Гегелю (1840 и позже)
стр. 417 и следующие.

Не очень ясно, отрывочно подчеркнуто, что был учеником Гегеля.

Из замечаний:

«Что представляет собой диалектика, которая находится в противоречии с природным возникновением и развитием?

stehung u[nd] Entwicklung? Was ihre
«Nothwendigkeit»?» (431)...

Herr von Schelling. (1843) Письмо
к К. Марху (434 ff.). По черновику.
Разнос Шеллинга.

Конец IV тома.

Какую цену имеет ее «необходимость?»... (431)

Господин фон Шеллинг. (1843)

Письмо к Карлу Марксу (434 и сл.).

По черновику. Ранюс Шеллинга.

Конец IV тома.

Г. В. ЛЕЙБНИЦ

НОВЫЕ ОПЫТЫ
о ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ
РАЗУМЕ



ПРЕДИСЛОВИЕ

Так как «Опыт о человеческом разуме»¹, выпущенный одним знаменитым англичанином, принадлежит к числу лучших и наиболее ценных произведений настоящего времени, то я решил написать к нему свои замечания. Я долго размышлял за ту же тему и о большинстве рассматриваемых в этой книге вопросов и думаю, что выход ее является удобным поводом опубликовать кое-что из моих соображений под заглавием «Новые опыты о разуме» и обеспечить этим благоприятный прием для моих взглядов, которые оказались бы в таком хорошем сообществе. Я счел также возможным воспользоваться трудом другого автора не только для того, чтобы облегчить себе свою собственную работу (так как проще конечно следовать по стопам хорошего писателя, чем все заново вырабатывать своими силами), но также и для того, чтобы прибавить к тому, что он дал (что тоже гораздо легче, чем начать совершенно новый труд), так как мне кажется, что я разрешил некоторые трудности, которые он оставил неразрешенными. Таким образом его репутация в моих интересах, а ввиду того, что я вообще склонен отдавать ему должное и вовсе не желаю уменьшать то уважение, каким пользуется его труд, я с своей стороны увеличу его, если только мое одобрение имеет какой-нибудь вес. Правда, я часто придерживаюсь других взглядов, чем этот автор; но мы нисколько не отрицаем заслуг знаменитых писателей, а, наоборот, воздаем им должное, показывая, в чем и почему мы расходимся с ними, когда считаем необходимым помешать тому, чтобы их авторитет

не взял в некоторых, имеющих существенное значение пунктах верх над доводами разума. Кроме того, воздавая должное замечательным людям, мы оказываем услугу истине, а мы полагаем, что она является главной целью их стараний. Действительно, 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, особенно ввиду того, что я пишу на живом языке. Однако я думаю, что диалогическая форма изложения, при которой один из собеседников высказывает взгляды, заимствованные из «Опыта» этого автора, а другой сопровождает их моими замечаниями, должна более нравиться читателю, чем сухие замечания, чтение которых прерывалось бы на каждом шагу необходимостью обращаться к его книге, чтобы понять мою. Тем не менее небесполезно будет все же сличать иногда наши сочинения и судить о его взглядах лишь на основании его собственного изложения, хотя обычно я сохраняю его подлинные выражения. Правда, из-за необходимости следовать в своих замечаниях ходу мысли другого автора я не мог использовать всех положительных сторон диалогической формы изложения, но я надеюсь, что содержание книги возместит недостатки формы.

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 (*χοιράς έννοιας*). Современные философы дают им другие красивые названия, а Юлий Скалигер² в частности называл их *semina aeternitatis* (семена вечности) или же зоруга (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 древности, 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. Живот-

ные — чистые эмпирики и руководствуются только примерами. В^о самом деле, животные, насколько можно судить об этом, никогда не доходят до образования необходимых предложений, между тем как люди способны 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 изменяются 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 событие, 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 (*perception*), 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*. В самом деле, если бы душа походила на такую чистую доску, то и истины заключались бы в нас так, как фигура Геркулеса заключается в глыбе мрамора, когда она способна безразлично принять форму данной фигуры или какой-нибудь иной. Но если бы в этой глыбе имелись прожилки, которые намечали бы фигуру Геркулеса предпочтительно перед другими фигурами, то она была бы более предопределенна к этому, и Геркулес был бы некоторым образом как бы врожден ей, хотя потребовался бы труд, чтобы открыть эти прожилки и чтобы отполировать их, удалив все то, что мешает им выступить наружу. 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 повидимому 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 (*aperceptions*), о котором мы могли забыть, особенно, если следовать учению платоников о воспоминании, которое при всей своей фантастич-

ности вовсе не противоречит, хотя бы отчасти, чистому разуму,— независимо от этого, говорю я, почему мы должны приобретать все линии 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 и что тела также никогда не могут быть без движения. Уже опыт говорит в мою пользу, и достаточно обратиться к книге знаменитого Бойля в 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. Так, под влиянием привычки мы не обращаем внимания на движение какой-нибудь мельницы или водопада, если мы некоторое время прожили совсем близко около них. Не следует думать, будто это движение не действует постоянно на наши органы чувств и что в душе не происходит ничего, соответствующего этому, благодаря гармонии души и тела; но находящиеся в душе и в теле впечатления, лишенные прелести новизны, недостаточно силы, чтобы привлечь к себе наше внимание и нашу память, устремляющиеся на более занимательные предметы. Всякое внимание требует памяти, и если мы не получаем, так сказать, преду-

преждения 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. В самом деле, если бы за нас не действовало слабое движение этой волны и если бы мы не имели некоторого восприятия каждого из этих шумов, как бы малы они ни были, то мы не имели бы восприятия шума ста тысяч волн, так как сто тысяч ничто не могут составить нечто. Точно так же нет столь глубокого сна, при котором не было бы некоторого слабого и неотчетливого ощущения; и никогда нельзя было бы проснуться от самого страшного шума в мире, если бы не имели некоторого восприятия начала его, хотя бы самого незначительного, подобно тому как нельзя было бы никогда разорвать веревки при помощи величайшего в мире усилия, если бы меньшие усилия не патягивали и не удлиняли ее немного, хотя это производимое ими небольшое растяжение и незаметно.

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 взимном согласии (*συντομού πάγα*, как говорил Гиппократ⁴) и что в ничтожнейшей из субстанций взор, столь же проницательный, как взор божества, мог бы прочесть всю историю вселенной, *quaeruntur sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur* (что есть, что было, что вскоре будет)⁵.

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. с. хотя бы и не было определенного воспоминания о них. Они дают даже возможность восстановить при нужде это воспоминание путем периодических разлитий; 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 несостоительную теорию о их взаимодействии и которое, по мнению автора лучшего из «Словарей»⁶, 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. Нет необходимости, чтобы я кроме того отметил здесь (как я это сделал в самой книге), что они вызывают то беспокойство, которое, как я показываю, заключается в чем-то, отличающемся от боли лишь тем, как малое отличается от большого, и составляющем однако часто наше желание и даже наше удовольствие, придавая ему своеобразную остроту. Благодаря этим же незаметным частям наших чувственных восприятий существует связь (*rapport*) между восприятием цвета, теплоты и других чувственных качеств и соответствующими им движениями в телах; картезианцы же, равно как и наш автор, при всей своей проницательности признают наши восприятия этих качеств чем-то произвольным, точно бог сообщил их душе, как ему заблагорассудилось, без всякого существенного отношения между восприятиями и их предметами, — поразительное учение, кажущееся мне мало достойным мудрости творца, не делающего ничего лишнего гармоний и разумного основания.

Одним словом, незаметные восприятия имеют такое же большое значение в пневматике⁷, 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. Яазвал это законом непрерывности, когда я писал об этом некогда в «*Nouvelles de la république des lettres*» («Новостях из

республики ученых»)⁸. 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 совершено 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 единобразии какой-нибудь части времени, места или материи, о совершенных шарах второго элемента, возникших из изначальных совершенных кубов⁹, 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 неприменимы, 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 *той же* 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 внима-

тельнее, не преиебрегая 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 знание 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 юбратно, — 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 длиться вечно; и он будет тем короче или его почти совсем не будет у ра-

зумных душ, которым предназначено навеки сохранить личность, а стало быть и память, данные им в царстве божием: 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, врачающих небесные сферы) и наконец ошибочный взгляд, будто нельзя придерживаться учения о сохранении душ животных, не впадая в теорию метемпсихоза¹⁰ 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 презрении естественный способ объяснения сохранения души. Это причинило много вреда естественной религии и заставило многих думать, будто наше бессмертие есть лишь чудесный дар божией благодати, о чем наш знаменитый автор высказываеться, как я вскоре покажу, с некоторым сомнением. Впрочем было бы желательно, чтобы все те, которые придерживаются этого взгляда, высказали его с такими же искренностью и благородствием, как и он, ибо я боюсь, что некоторые, высказывающиеся в пользу учения о бессмертии на основании благодати, придерживаются его лишь на словах, а в действительности близки к тем аверроистам¹¹ и заблуждающимся квинтистам¹², которые измышляют поглощение и соединение души с океаном божества, — теория, невозможность которой убедительно доказывается может быть только моей системой.

Между нами имеются повидимому 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 разделениям. 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 жидкa, и нет ни одного тела, которое было бы в максимальной степени твердо или жидкo, 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 показал далее, что сцепление, которое не было бы само по себе результатом толчка или движения, должно было бы вызвать притяжение в буквальном смысле слова. В самом деле, если бы существовало изначально твердое тело, как например атом Эпикура, который обладал бы выступающей частью в виде крючка (так как можно представить себе атомы любой формы), то крючок этот, если его толкнуть, потащил бы за собою остальную часть этого атома, т. е. ту часть его, которую не толкают и которая не расположена по линии толчка. Однако наш ученый автор сам не согласен с этими философскими теориями притяжения, как их принимали некогда под влиянием боязни пустоты, и он сводит притяжение к толчкам, утверждая вместе с современными мыслителями, что какая-нибудь часть материи может воздействовать на другую ее часть, лишь непосредственно толкая ее; в этом отношении они, по моему мнению, правы, так как в противном случае это действие было бы совершенно непонятным.

Я не могу однако скрыть того, что по этому вопросу наш уважаемый автор как бы отрекается от своих взглядов, и я не могу при этом не воздать должного его скромному чистосердечию, точно так как в других случаях я восхищаюсь его проницательным гением. Я имею в виду его ответ на второе письмо покойного епископа ворчестерского¹³, напечатанное в 1699 г. (стр. 408), в котором, желая оправдать защищаемый им против этого ученого прелата взгляд, — а именно, что материя может мыслить, — он говорит между прочим следующее: «Признаюсь, я сказал (кн. II «Опыта о человеческом разуме», гл. VIII, § 11), что тела действуют не иначе, как при помощи толчка. Такого взгляда я придерживался, когда писал это, да еще и в настоящее время я не могу представить себе другого способа воздействия. Но с тех пор несравненная книга глубокомысленного Ньютона¹⁴ меня убедила, что слишком самонадеянно желать ограничить всемогущество божие узкими границами наших понятий. Тяготение материи к материи непонятным для меня способом есть не только доказательство того, что бог может, если он захочет, вложить в тела силы и способы воздействия, превосходящие все то, что может быть выведено из нашей идей тела или может быть объяснено тем, что мы знаем о материи, но оно является также бесспорным свидетельством того, что бог это действительно сделал. Вот почему я постараюсь в

ближайшем издании своей книги исправить это место». Я нахожу, что во французском переводе этой книги, сделанном несомненно на основании последнего издания, это место в § 11 изложено следующим образом: «Ясно по крайней мере настолько, насколько это доступно нашему пониманию, что тела действуют друг на друга не иначе, как при помощи толчка; в самом деле, мы не в состоянии понять, как тело может действовать на то, чего оно не касается, так как это было бы все равно, что вообразить, будто оно может действовать там, где его нет».

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 непопятные 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 posse negabam* (все может произойти, возможность чего я отрицал)¹⁵. 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. Я изложу сущность вопроса и позволю себе высказать то, что я думаю по этому поводу. Покойный г. епископ ворчестерский, опасаясь (но, по моему мнению, без серьезных оснований), чтобы теория идей нашего автора не повлекла за собой некоторых злоупотреблений, пагубных для христианской веры, решил критически рассмотреть некоторые пункты ее в своей

«Зашите учения о троице». Воздав должное этому превосходному писателю, признающему существование духа столь же достоверным, как и существование тела, хотя каждая из этих субстанций столь же мало известна нам, как и другая, он спрашивает (стр. 241 и сл.), каким образом рефлексия может убедить нас в существовании духа, если, как это думает наш автор (кн. IV, гл. III), бог может сообщить материю способность мыслить; ведь исследование идей, на основании которого следует различить, что свойственно душе, а что телу, становится таким образом бесполезным, между тем как в «Опыте о человеческом разуме» (кн. II, гл. XXIII, § 15, 27, 28) говорится, что деятельность души доставляет нам идею духа и что разум и воля делают для нас эту идею столь же понятной, сколь понятной стала для нас природа тела благодаря плотности и толчку. Вот как отвечает на это наш автор в первом письме (стр. 65 и сл.): «Я думаю, что доказал наличие в нас духовной субстанции, так как мы испытываем в себе мышление; но это действие, или этот модус, не может составить идею некоторой самостоятельно существующей вещи, и следовательно этот модус нуждается в некотором носителе или субъекте, которому он принадлежит, и идея этого носителя есть то, что мы называем субстанцией...» Так как общая идея субстанции повсюду одна и та же, то «отсюда следует, что присоединение к ней модификации, называемой мышлением или способностью мыслить, образует дух, причем нет необходимости рассматривать, обладает ли он еще какой-нибудь другой модификацией, т. е. обладает ли он плотностью или нет. С другой стороны, субстанция, обладающая модификацией, называемой плотностью, будет материей независимо от того, связано ли с ней мышление или нет. Но если под духовной субстанцией вы понимаете нематериальную субстанцию, то, признаюсь, я не доказал, что таковая имеется в нас, и этого нельзя логически доказать, исходя из моих принципов. Хотя то, что я сказал о системах материи (кн. IV, гл. X, § 16), доказывая, что бог нематериален, делает в высшей степени вероятным, что мыслящая в нас субстанция нематериальна... Однако (прибавляет наш автор на стр. 68) я доказал, что великие цели религии и нравственности достаточно обеспечены бессмертием души, так что нет необходимости предполагать ее нематериальность».

В своем ответе на это письмо ученый епископ, желая показать, что наш автор придерживался другого взгляда, когда он писал вторую книгу своего «Опыта», приводит из него на стр. 51 следующий отрывок (там же, гл. XXIV, § 15), где говорится: «С помощью простых идей, выведенных нами из действий нашего духа, мы можем образовать сложную идею духа, и, соединяя вместе идеи мышления, восприятия, свободы и способ-

ности двигать наше тело, мы получаем такое же ясное понятие о нематериальных субстанциях, как и о материальных». Он приводит еще и другие отрывки, чтобы показать, что наш автор противопоставлял дух телу, и говорит (стр. 54), что цели религии и нравственности обеспечиваются прочнее, если доказано, что душа по своей природе бессмертна, т. е. что она нематериальна. Он приводит еще (стр. 70) следующее место о том, что «все наши идеи о частных и отдельных видах субстанций представляют не что иное, как различные сочетания простых идей», и что следовательно наш автор полагал, что идеи мышления и хотения образуют иную субстанцию, отличную от субстанции, образуемой идеями плотности и толчка, и что в § 17 он указывает, что эти идеи составляют тело в противоположность духу.

Епископ ворчестерский мог бы прибавить к этому, что из того, что общая идея субстанции содержится в теле и в духе, не следует вовсе, будто их различия представляют собой модификации одной и той же вещи, как говорит наш автор в приведенном мною отрывке из его первого письма. Следует тщательно различать между собою модификации и атрибуты. Способности обладать восприятием и действовать, протяжение, плотность представляют собою атрибуты или постоянные и основные свойства; мышление же, стремительность, фигуры, движения представляют собой модификации этих атрибутов. Мало того, следует проводить различие между физическим, или, правильнее, реальным, родом и логическим, или идеальным, родом. Вещи, относящиеся к одному и тому же физическому роду, или однородные, состоят, так сказать, из одной и той же материи и могут часто быть превращены друг в друга путем изменения модификации; таковы круги и квадраты. Но две разнородные вещи могут иметь общий логический род, и тогда их различия не являются простыми случайными модификациями одного и того же субъекта или одной и той же метафизической или физической материи. Так, время и пространство — вещи весьма разнородные, и было бы ошибочно представлять себе какой-то общий реальный субъект, который состоял бы в непрерывном количестве вообще и модификации которого образовали бы время или пространство. Быть может найдутся люди, которые станут издеваться над этими философскими различиями двух родов, одного — чисто логического, другого — реального, и двух материй, одной — физической, материи тел, другой — чисто метафизической, или общей, — как если бы сказали, что две части пространства состоят из одной и той же материи или что два часа тоже состоят из одной и той же материи. Однако эти различия не чисто терминологические, а коренятся в самих вещах и, мне кажется, очень уместны в данном вопросе, где смешение их породило ложные выводы.

У этих двух родов имеется общее понятие, а понятие реального рода обще обеим материям, так что генеалогия их такова:

Род

Чисто логический, изменения которого представляют простые различия. Реальный, различия которого суть модификации, т. е. материя.

Чисто метафизическая, где есть однородность. Физическая, где есть однородная плотная масса.

Я не видел второго письма нашего автора к епископу. Ответ на него этого прелата не затрагивает вовсе вопроса о мышлении материи. Но возражение нашего автора на этот второй ответ возвращается к этому вопросу. «Бог, — так примерно говорит он (стр. 397), — придает сущности материи те качества и совершенства, какие ему угодно: некоторым частям — простое движение, но растениям — прозябание, а животным — ощущение. Те, кто соглашаются с этим, возмущаются однако, когда делают еще шаг вперед и говорят, что бог может наделить материю мышлением, разумом, волей, словно это уничтожает сущность материи. Для доказательства этого они указывают, что мышление, или разум, не заключено в сущности материи; но это ровно ничего не значит, так как движение и жизнь в ней точно так же не заключены. Они указывают также на непонятность того, что материя мыслит. Но наше понимание не есть мера всемогущества божия». Затем он приводит в пример притяжение материи (стр. 99), но особенно важно то место (стр. 488), где он говорит о тяготении материи к материи (которое приписывается Ньютону) в вышеприведенных выражениях, признавая, что никогда не удастся понять, как это происходит. Действительно, принять это значит вернуться к скрытым или, правильнее, необъяснимым качествам. Он прибавляет к этому (стр. 401), что ничто так не благоприятствует скептицизму, как отрицание того, чего не понимаешь, и (стр. 402) что мы не понимаем также и того, каким образом мыслит душа. Он утверждает (стр. 403), что, так как обе субстанции, материальная и нематериальная, могут быть поняты в своей чистой сущности без всякой активности, то от бога зависит наделить ту или другую субстанцию способностью мышления. При этом он пытается использовать утверждение своего противника, признающего у животных ощущение, но не признающего у них никакой нематериальной субстанции. Он уверяет, что свобода, сознательность (стр. 408) и способность

отвлечения (стр. 409) могут быть сообщены материи, но не просто как таковой, а обогащенной божественным всемогуществом. Наконец он приводит (стр. 434) замечание столь выдающегося и рассудительного путешественника, как де ла Лубер¹⁶, утверждающего, что живущие на Востоке язычники признают бессмертие души, но не могут понять ее нематериальность.

Прежде чем высказать свой собственный 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.

Тот, кто познакомится с моей системой, убедится, что я не могу во всем согласиться ни с одним из этих превосходных авторов, разногласия которых очень поучительны. Но чтобы четко объяснить свою точку зрения, я должен прежде всего заметить, что модификации, могущие возникнуть естественным образом, или без чуда, у одного и того же субъекта, должны произойти в нем от ограничений или изменений некоторого реального рода или некоторой изначальной, постоянной и абсолютной природы, ибо таким именно образом философы отличают модусы какого-нибудь абсолютного существа от самого этого существа. Так, мы знаем, что величина, фигура и движение суть очевидно ограничения и изменения телесной природы. Ясно, что ограниченное протяжение дает фигуры, а происходящее в нем изменение есть не что иное, как движение. И всякий раз, когда мы встречаем некоторое качество у какого-нибудь субъекта, мы вправе думать, что если бы мы знали природу этого субъекта и этого качества, то мы поняли бы, каким образом это качество может произойти из этого субъекта. Таким образом в естественном порядке (оставляя в стороне чудеса) бот 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 проинкли в тайны вещей. Это различие между тем, что естественно и объяснимо, и тем, что необъяснимо и чудесно, устраивает 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 (*chose machinale*) 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 неспособна естественным образом, подобно тому как некоторые схоластики¹⁷ 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, ие 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 божие 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 божия 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 увернуться, чтобы не стать жертвой либо фанатической философии, какова например моисеева философия Флэдда¹⁸, 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 по-

хожими 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, отделенных от материи, которых, по моему мнению, нигде и не существует естественным образом среди сотворенных существ.





Книга первая

О ВРОЖДЕННЫХ ПОНЯТИЯХ

ГЛАВА I

СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ПРИНЦИПЫ, ВРОЖДЕННЫЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОМУ ДУХУ?

Филалет. Переизыв море по окончании своих дел в Англии, я решил прежде всего, милостивый государь, нанести вам визит, чтобы возобновить нашу старую дружбу и побеседовать с вами по вопросам, которые нас обоих очень занимают и относительно которых я узнал много нового во время своего пребывания в Лондоне. Живя некогда в Амстердаме рядом друг с другом, мы оба очень охотно исследовали принципы и способы проникнуть в сущность вещей. Хотя часто между нами имелись разногласия, но это только увеличивало наше удовлетворение, когда мы обсуждали вместе эти вопросы, и противоположность взглядов никогда не вносила в наши беседы ничего неприятного. Вы стояли за Декарта и за взгляды знаменитого автора «Разыскания истины»¹⁹; я же находил более понятными и естественными взгляды Гассенди, разъясненные Бернье²⁰. В настоящее время я нашел сильную поддержку для своих взглядов в превосходном труде, опубликованном одним знаменитым англичанином, с которым я имел честь быть лично знакомым, труде, перепечатанном несколько раз в Англии под скромным названием «Оыта о человеческом разуме». А вскоре появились его латинский и французский переводы, чему я очень рад, так как благодаря этому он сможет принести еще большую пользу. Я получил очень много от чтения этого труда, а также

от бесед с автором его, с которым я часто встречался в Лондоне и иногда в Отце у леди Мешем²¹, достойной дочери знаменитого Кедворза²², великого английского философа и богослова, автора «Интеллектуальной системы», от которого она унаследовала склонность к размышлению и любовь к наукам, что особенно явствует из ее дружбы с автором названного «Опыта». Ознакомившись с нападками на него некоторых заслуженных ученых, я с удовольствием прочел также написанную одной глубоко-мысленной и очень остроумной девицей²³ защиту его, не говоря о его собственных ответах на эту критику. В общем он придерживается системы Гассенди, по существу тождественной с системой Демокрита. Он стоит за пустоту и атомы; он думает, что материя могла бы мыслить; что не существует врожденных идей; что наш дух есть *tabula rasa* и что мы не всегда мыслим; и он кажется склонен признать большую часть возражений Гассенди Декарту²⁴. Он обогатил и укрепил эту систему множеством прекрасных рассуждений, и я не сомневаюсь, что в настоящее время наша точка зрения взяла верх над взглядами ее противников, перипатетиков и картезианцев. Вот почему, если вы не прочли еще этой книги, я предлагаю вам сделать это, а если вы прочли ее, то я прошу вас высказать мне свое мнение о ней.

Теофил. Я рад, что вы вернулись после долгого отсутствия, удачно закончив свои важные дела, полный здоровья, сохранив свою дружбу ко мне и всегда готовый с прежним рвением заниматься исследованием важнейших истин. Я с своей стороны продолжал свои размышления в том же духе и кажется тоже коечего достиг и может быть, если я не обольщаюсь, большего, чем вы. Впрочем я в этом более нуждался, чем вы, так как я отставал от вас. У вас было больше интереса к теоретической философии, я же больше склонялся к исследованию вопросов нравственности. Но, все больше убеждаясь в том, какую опору получает нравственность в надежных принципах истинной философии, я стал изучать их с большим прилежанием, углубившись в довольно новые для меня размышления. Таким образом у нас есть достаточно материала для продолжительных и приятных бесед, в которых мы сможем сообщить друг другу свои достижения. Но я должен сообщить вам новость — я уже больше не картезианец и тем не менее я более, чем когда-либо, далек от вашего Гассенди, знания и заслуги которого я впрочем признаю. Я увлечен новой системой, о которой я прочел кое-что в научных журналах Парижа, Лейпцига и Голландии и в замечательном словаре г. Бейля под словом «Форарно»²⁵. С тех пор мне, кажется, открылась новая сторона сущности вещей. Система эта соединяет повидимому Платона с Демокритом, Аристотеля с Декартом, холастиков с современными мыслителями, теологию и мораль с разумом. Она

берет, кажется, лучшее у всех сторон и затем идет дальше, чем ишли до сих пор. Я нахожу в ней рациональное объяснение связи души с телом — вещь, понять которую я некогда отчаялся. Я нахожу истинные принципы вещей в субстанциальных единицах, вводимых этой системой, и в их гармонии, предустановленной первоначальной субстанцией. Я нахожу в ней поразительную простоту и единство, благодаря которым можно сказать, что повсюду и всегда существует одна и та же вещь с различными степенями совершенства. Я понимаю теперь, что имел в виду Платон, когда он принимал материю за несовершенное и преходящее существо; что желал сказать своей энтелехией Аристотель; что означает обещание иной жизни, которую допускал, по словам Плиния²⁶, даже Демокрит; насколько правы были скептики, выступая против показаний чувств; каким образом животные — действительно автоматы, по Декарту, и каким образом они обладают душами и ощущениями, по мнению всего человеческого рода; как следует рационально объяснить взгляды тех, которые приписывали жизнь и восприятие всем вещам, вроде Кардана²⁷, Кампанеллы²⁸ и в особенности покойной графини Конвей²⁹, сторонницы Платона, и нашего покойного друга г. Франсуа Меркурия ван Гельмонтса³⁰ (хотя впрочем его теория уснащена непонятными парадоксами) вместе с его покойным другом г. Генри Мором³¹; каким образом законы природы (значительная часть которых была неизвестна до этой системы) вытекают из сверхматериальных принципов, хотя все в материи происходит механическим образом. В этом последнем пункте названные мною только что авторы-спиритуалисты ошибались со своими «археями», равно как ошибались и картезианцы, думая, что нематериальные субстанции изменяют если не силу, то по крайней мере направление движения тел. Между тем согласно новой системе душа и тело соблюдают в точности свои законы, и тем не менее одно повинуется другому, насколько это требуется. Наконец, размысливая над этой системой, я нашел, что признание у животных душ и ощущений никакого не вредит учению о бессмертии человеческих душ; более того, ничто не способно так обосновать положение о нашем естественном бессмертии, как допущение, что все души нетленны (*morte sicut et anima*³²), — допущение, чье приводящее однако к теории метемпсихоза, так как не только души, но и животные остаются и станут живыми, ощущающими, действующими. Повсюду, как я уже вам сказал, как здесь, и повсюду и всегда, как у нас, только состояния животных более или менее совершенны и развиты, причем души никогда не бывают совершенно отделены от тел, между тем как у нас дух всегда столь чист, насколько это возможно, несмотря на наличие у нас органов, которые однако не способны нарушить своим влиянием законов нашей спонтанности. Я нахожу, что это учение устраниет пустоту

и атомы лучше, чем софистика картезианцев, основывающихся на минимум тождестве идей тела и идеи протяжения. Я вижу благодаря ей во всех вещах порядок и гармонию, превосходящие все то, что представляли себе до сих пор: материя везде органическая, нет никакой пустоты, ничего бесплодного, заброшенного, ничего слишком однообразного, все разнообразно, но в порядке, и это превосходит наше воображение — вся вселенная в миниатюре, но с различной перспективой, представлена в каждой из ее частей и даже в каждой из ее субстанциальных единиц. Но помимо этого нового анализа вещей я лучше понял анализ понятий или идей и истин. Я понимаю теперь, что такая истинная, ясная, отчетливая, адекватная, если осмелюсь употребить это слово, идея. Я понимаю, каковы первичные истины и истинные аксиомы, понимаю разницу между необходимыми истинами и фактическими истинами, между рассуждением людей и выводами животных, являющихся тенью первых. Словом, вы будете удивлены, милостивый государь, услышав все, что я собираюсь вам сказать, и особенно поняв, как этим возвышается познание величия и совершенства божества. Я не могу скрыть от вас, от которого я ничего не утаиваю, каким я проникся теперь восхищением и (если осмелиться пользоваться этим словом) любовью к этому верховному источнику вещей и красоты, найдя, что совершенства, открываемые этой системой, превосходят все то, что представляли себе до сих пор. Вы знаете, что прежде я зашел слишком далеко, начав склоняться в сторону спинозистов, оставляющих богу лишь бесконечное могущество. Не признавая у него ни совершенства, ни мудрости и пренебрегая отысканием конечных причин, они выводят все из слепой необходимости. Но это новое учение исцелило меня от спинозизма, и с тех пор я иногда присваиваю себе имя Теофила³³. Я прочел книгу того знаменитого англичанина, о котором вы только что говорили. Я ее очень ценю и нашел в ней прекрасные вещи, но, мне кажется, следует пойти дальше, не останавливаясь перед разногласиями с этим автором, так как часто он высказывает взгляды, слишком ограничивающие нас и слишком унижающие не только положение человека, но и положение вселенной.

Филалет. Вы действительно поражаете меня всеми этими диковинками, которые вы описываете в слишком ярких красках, чтобы я мог легко поверить им. Однако я надеюсь, что найдется и кое-что серьезное среди обилия новинок, которыми вы желаете меня угостить. В этом случае я окажусь очень послушным. Вы знаете, что я всегда любил сдаваться на доводы разума и иногда присваивал себе имя Филалета. Так что, если вы на это согласны, мы будем теперь пользоваться обоими этими многозначительными именами. Теперь нетрудно приступить к проверке наших взглядов: раз вы прочли доставившую мне столько удовлетворения книгу знаменитого англичанина, в которой он рассматривает зна-

чительную часть затронутых вами вопросов, в особенности подвергая анализу наши идеи и знания, то самое простое — придерживаться его изложения и рассмотреть то, что вы хотите заметить по поводу этого.

Теофил. Я одобряю ваше предложение. Вот книга.

§ 1. *Филалет.* Я ее прочел так тщательно, что запомнил даже подлинные выражения ее, которыми я и буду пользоваться. Таким образом мне придется обращаться к книге лишь в тех случаях, когда мы сочтем это необходимым.

Поговорим сперва о происхождении идей или понятий (кн. I), затем о различных видах идей (кн. II) и о словах, служащих для выражения их (кн. III), наконец о вытекающих из них знаниях и истинах (кн. IV), причем мы остановимся особенно подробно на этой последней части.

Что касается происхождения идей, то я вместе с этим автором и многими учеными людьми полагаю, что не существует врожденных идей, равно как и врожденных принципов. Для опровержения заблуждения тех, кто допускает существование врожденных идей, достаточно показать, — как это будет сделано в дальнейшем, — что в них нет никакой нужды и что люди могут приобрести все свои знания без помощи каких бы то ни было врожденных впечатлений.

Теофил. Вы знаете, Филалет, что я с давних пор придерживаюсь другого взгляда, чтò я всегда был и остаюсь теперь сторонником учения о врожденной идее бога, защищаемой Декартом, а следовательно и других врожденных идей, которых мы не могли получить от чувств. Теперь под влиянием новой системы я иду еще дальше и думаю даже, что все мысли и действия нашей души вытекают из ее собственной сущности и не могут ей быть сообщены, как вы это увидите в дальнейшем, чувствами. Но в данный момент я оставлю этот вопрос в стороне и, приспособляясь к общепринятым формам выражения, — так как они действительно хороши и годны и в известном смысле можно сказать, что внешние чувства являются отчасти причиной наших мыслей, — я рассмотрю, каким образом можно, по-моему, сказать даже с точки зрения общепринятых взглядов (говоря о действии тел на душу, подобно тому как коперниканцы вместе со всеми прочими людьми говорят, и с полным основанием, о движении солнца), что существуют идеи и принципы, которых мы не получаем от чувств и которые мы находим в себе, не образуя их, хотя чувства дают нам повод осознать их. Ваш ученый автор, полагаю я, обратил внимание на то, что, прикрываясь названием врожденных принципов, люди часто защищают свои предрассудки, желая этим избавиться от неприятной обязанности обоснования их, и это злоупотребление должно быть побудило его выступить против поверхностного способа мышления тех, которые под благовидным

предлогом врожденных идей и истин, от природы запечатленных в уме, — учение, с которым мы охотно соглашаемся, — не утруждает себя исследованием и изучением источников, связей и достоверности этих знаний. В этом я всецело на его стороне и иду даже дальше его. Я желал бы, чтобы нашего анализа ничем не ограничивали, чтобы дали определения всех, поддающихся этому терминов и чтобы доказали или дали способ доказать все аксиомы, которые не являются первичными, не считаясь с мнением людей об этом и не обращая внимания на то, согласны они с этим или нет. Это было бы более полезным начинанием, чем обычно думают. Но очень похвальное само по себе рвение завлекло, кажется, нашего автора слишком далеко в другую сторону. Он, по-моему, не провел достаточного различия между происхождением необходимых истин, источник которых заключается в разуме, и происхождением фактических истин, которые мы получаем из чувственного опыта и даже из имеющихся в нас неотчетливых восприятий. Вы видите таким образом, милостивый государь, что я не согласен с тем, что вы признаете за факт, а именно — будто мы можем приобрести все свои знания без помощи врожденных впечатлений. Дальнейшее покажет, кто из нас прав.

§ 2. *Филалет*. Действительно, мы это увидим. Признаюсь, мой дорогой Теофил, что нет более распространенного мнения, чем положение, согласно которому существуют известные, принятые всеми людьми принципы истины; вот почему они называются общепринятыми понятиями, *хю:а! ё:уо:а!*; отсюда заключают, что эти принципы должны основываться на впечатлениях, получаемых нашими душами вместе с существованием.

§ 3. Но если бы даже был установлен факт, что существуют принципы, относительно которых согласен весь человеческий род, то это всеобщее согласие не доказывало бы все же, что они врождены, если бы можно было показать, как я это думаю, иной путь, по которому люди могли притти к этому единодушию.

§ 4. Но гораздо хуже то, что этого всеобщего согласия вовсе не существует, его нет даже по вопросу о двух знаменитых умозрительных принципах (о практических принципах мы будем говорить впоследствии), что «все, что есть — есть» и что «невозможно, чтобы одна и та же вещь в одно и то же время была и не была». Действительно, значительной части человеческого рода эти предложения, признаваемые вами несомненно за необходимые истины и аксиомы, даже неизвестны.

Теофил. Я не основываю достоверности врожденных принципов на всеобщем согласии. Я уже вам сказал, Филалет, что, по моему мнению, должно стараться доказать все аксиомы, которые не являются первичными. Я готов также допустить, что достаточно общее, но не всеобщее, согласие может иметь своим источником традицию, распространившуюся во всем человеческом роде, по-

добно тому как например курение табака распространялось почти среди всех народов менее чем за сто лет, за исключением жителей некоторых островов, которые, не зная даже употребления огня, не курили. Таким же образом некоторые ученые даже среди теологов, но сторонников Арминия³⁴, полагали, что богоизнане имеет своим источником очень древнюю и очень распространенную традицию; и я лично готов думать, что обучение утвердило и исправило это познание. Однако к этому познанию может привести повидимому одна природа и без помощи наставления: чудеса вселенной заставили людей думать о существовании некоторой высшей силы. Наблюдали одного родившегося глухонемым ребенка, который поклонялся полной луне, и были найдены народы, не знавшие иного культа, и другие народы, боявшиеся невидимых сил. Я согласен, дорогой Филалет, что это еще не идея божества, какой обладаем и какую требуем мы, но даже и эта идея заключена в глубине наших душ, не будучи, как мы это увидим, вложена в них извне. А вечные законы божии начертаны в них отчасти еще более четким образом, своего рода инстинктом. Но все это практические принципы, о которых мы будем еще иметь случай поговорить. Надо признать однако, что наша склонность признавать идею божества заложена в человеческой природе. И если даже притиснуть первое наставление в ней откровению, то все же легкость, с какой люди принимали это учение, объясняется естественной склонностью их душ. Но мы покажем в дальнейшем, что полученное извне наставление только возбуждает то, что заключается в нас. Словом, я прихожу к выводу, что наличие довольно общего согласия между людьми есть признак, но не доказательство существования врожденного принципа; точное же и решительное обоснование этих принципов заключается в доказательстве того, что их достоверность основана лишь на том, что заключается в нас. А в ответ на ваше возражение против общепринятости двух великих, наилучше установленных умозрительных принципов я скажу вам, что если бы они даже не были известны, то все же они не перестали бы быть врожденными, так как их признают, лишь только о них услышат. Но я прибавлю еще к этому, что по существу все знают их и что ежеминутно пользуются например принципом противоречия, не имея его в виду отчетливым образом. Не найдется такого невежды, который в серьезном для него деле не был бы возмущен поведением противоречащего себе лгуну. Таким образом этими принципами пользуются, не отдавая себе в этом отчета. Это похоже на то, как в случае эпитетом³⁵ мы оставляем в стороне не только в речи, но и в мысли промежуточные звенья рассуждения, хотя пропущенные предложения находятся потенциально в духе.

§ 5. *Филалет*. То, что вы говорите об этих потенциальных знаниях и этих внутренних пропусках, меня удивляет, так как

утверждение, что в душе имеются запечатленные истины, которых она совершенно не сознает, кажется мне настоящим противоречием.

Теофил. Если вы держитесь этого предрассудка, то я не удивляюсь тому, что вы отвергаете врожденные знания. Но меня поражает, как вам не пришло в голову, что мы обладаем бесконечным множеством знаний, которые мы не всегда сознаем, даже когда нуждаемся в них; память хранит их, а воспоминание часто, но не всегда, представляет их нам в случае нужды. Это имеет удачное название: *souvenir* (вспоминать) = *subvenire*, приходить на помощь, так как воспоминание требует некоторой помощи. И действительно, если учесть все огромное количество наших знаний, то должно быть нечто, побуждающее нас извлечь из них одно какое-нибудь предпочтительно перед другими, потому что невозможно думать отчетливым образом одновременно обо всем том, что мы знаем.

Филалет. В этом, по-моему, вы правы, и, высказав слишком общее утверждение, будто мы всегда сознаем все истины, заключенные в нашей душе, я выразился недостаточно осторожно. Но вам будет несколько труднее ответить на то, что я сейчас скажу. Дело в следующем: если можно сказать о каком-нибудь отдельном предложении, что оно врожденное, то можно будет утверждать на том же основании, что все предложения, которые разумны и которые дух мог бы считать таковыми, уже заключены в душе.

Теофил. Я готов признать это относительно чистых идей, которые я противопоставляю призракам чувств, и относительно необходимых и рациональных истин, которые я противопоставляю фактическим истинам. В этом смысле следует сказать, что вся арифметика и вся геометрия врождены и заключаются в нас потенциальным образом, так что мы можем их найти, внимательно рассматривая и упорядочивая то, что мы уже имеем в духе, не пользуясь истинами, полученными опытным путем или переданными другими людьми, как это показал Платон в одном диалоге³⁶, в котором Сократ приводит ребенка к самым сложным истинам путем одних лишь вопросов, ничему его не поучая. Таким образом эти науки можно создать в своем кабинете даже с закрытыми глазами, не учась ни у зрения, ни даже у осязания необходимым для этого истинам, хотя, правда, мы не оперировали бы идеями, о которых идет речь, если бы мы никогда ничего не видели и ничего не касались. Действительно, природа с удивительной предусмотрительностью устроила так, что мы не можем обладать абстрактными мыслями, не нуждающимися в чем-нибудь чувственном, хотя бы этим чувственным были только знаки вроде букв и звуков, причем не существует никакой необходимой связи между такими произвольными знаками и этими мыслями. И если бы не требовалось этих чувственных знаков, то не имела-

бы места та предустановленная гармония между душой и телом, о которой я еще буду иметь повод говорить с вами более подробно. Но это не мешает духу извлекать необходимые истины из себя самого. Насколько далеко может зайти дух без всякой помощи, пользуясь чисто природной логикой и арифметикой, показывает пример того шведского мальчика, который, если я только правильно вспоминаю то, что мне рассказали, опираясь на свою природную логику, производил моментально в голове сложные выкладки, не зная обычного способа счета и не умея даже читать и писать. Правда, он не мог решать обратных задач, вроде задач на извлечение корней. Но это не значит, что он не мог бы решить их, пользуясь своими природными данными, с помощью какой-нибудь новой догадки. Таким образом это доказывает только, что существуют различные степени трудности осознания того, что заключается в нас. Существуют врожденные принципы, общие всем и легко доступные; существуют далее теоремы, которые мы тоже сразу открываем и из которых составляются естественные познания, более обширные у одного человека, чем у другого. Наконец можно назвать врожденными в более широком смысле слова, — которого полезно придерживаться, чтобы иметь более емкие и определенные понятия, — все те истинны, которые можно извлечь из первичных врожденных знаний, так как дух может, хотя это и не всегда легкое дело, извлечь их из своих собственных данных. Но если кто-нибудь захочет придать этим терминам другой смысл, то я не стану спорить о словах.

Филалет. Я согласен с вами, что можно иметь в душе то, чего не сознаешь, так как не всегда вспоминаешь в известный момент все то, что знаешь, но все же этому нужно было некоторая научиться и четко знать это. Таким образом если можно сказать, что некоторые вещи находятся в душе, хотя душа их еще не узнала, то это возможно лишь потому, что душа обладает способностью узнать их.

Теофил. А почему это не могло бы иметь еще и другой причины, например того, что душа может обладать ими, в то время как мы не сознаем этого? Ведь если какое-нибудь приобретенное знание может быть скрыто, как вы это признаете, в душе памятью, то почему природа не могла бы тоже скрыть в ней некоторое изначальное знание? Неужели все то, что свойственно от природы некоторой познающей себя субстанции, должно сразу появляться ею актуальным образом? Неужели такая субстанция, как наша душа, не может и не должна обладать некоторыми свойствами и состояниями, которые невозможнохватить все сразу и одновременно? Платоники полагали, что все наши знания представляют собой воспоминания и что таким образом те истинны, которые принесла душа при рождении человека и которые называются врожденными, должны быть остатками неко-

торого прежнего четкого знания. Но это мнение ни на чем не основано, и легко показать, что душа должна была уже обладать врожденными знаниями в предыдущем состоянии (если имело место предсуществование), сколь бы отдаленным оно ни было, точно так же как и в теперешнем состоянии. Следовательно эти знания должны были бы происходить тоже от некоторого другого предыдущего состояния, в котором они были бы наконец врожденными или по крайней мере заодно сотворенными (*sopcréés*), либо пришлось бы итти таким образом до бесконечности и признать существование извечных душ, а это означало бы, что эти знания действительно врождены, так как они не имели бы никогда начала в душе. А если бы кто-нибудь сказал, что всякое предыдущее состояние получило нечто от другого, предшествовавшего ему состояния, чего оно не оставило последующим состояниям, то ему можно было бы ответить, что известные истины должны были бы быть несомненно присущими всем этим состояниям, — и таким образом, с какой бы стороны ни подойти, ясно всегда, что во всех состояниях души необходимые истины врождены и доказываются изнутри, так как они не могут быть установлены путем опыта, подобно тому как устанавливают фактические истины. И почему же невозможно обладать в душе ничем таким, чем мы бы никогда не пользовались? Неужели обладать какой-нибудь вещью, не пользуясь ею, то же самое, что обладать только способностью приобрести ее? Если бы это было так, то мы обладали бы всегда лишь теми вещами, которыми мы пользуемся; между тем как известно, кроме способности и объекта требуется часто некоторое предрасположение к этой способности или к этому объекту, либо к обоим, для того чтобы способность была применена к объекту.

Филалет. Если рассуждать таким образом, то можно будет сказать, что в душе начертаны истины, которых душа однако никогда не знала и даже никогда не узнает, а это кажется мне странным.

Теофил. Я не виджу в этом ничего нелепого, хотя нельзя также утверждать, что существуют такие истины. Когда наши души перейдут в другое состояние, в них смогут проявиться вещи более возвышенные, чем те, которые мы можем познать в теперешней жизни.

Филалет. Но если предположить, что существуют истины, которые могут быть запечатлены в разуме, в то время как он их не сознает, то все же я не понимаю, каким образом они могут отличаться в отношении своего происхождения от истин, которые разум только способен познать.

Теофил. Дух способен не только познать их, но и чайти их в себе, а если бы он обладал только простой способностью получать знания или пассивной силой (*puissance*) к этому, столь же не-

определенной, как и способность воска принимать фигуры и чистой доски принимать буквы, то он не был бы — в противоположность тому, что я только что показал, — источником необходимых истин, так как чувства бесспорно недостаточны для того, чтобы показать необходимость их; таким образом дух обладает предрасположением (как активным, так и пассивным) извлекать их из своих собственных недр, хотя чувства и необходимы для того, чтобы дать ему повод и обратить его внимание на это, направив скорее на одни истины, чем на другие. Вы видите таким образом, милостивый государь, что лица, придерживающиеся другого взгляда, — сами по себе очень почтенные, — повидимому не поразмыслили достаточно над следствиями, вытекающими из различия между необходимыми, или вечными, истинами и опытными истинами, как я уже указал на это и как это показывает весь наш спор. Изначальное доказательство необходимых истин вытекает только из разума, а прочие истины получаются из опыта или чувственных наблюдений. Наш дух способен познать и те и другие, но он есть источник первых, и как бы многочисленны ни были частные опыты, говорящие в пользу какой-нибудь всеобщей истины, в ней пользы навсегда убедиться при помощи индукции, не познав ее необходимости при помощи разума.

Филалет. Но если эти слова «находиться в разуме» имеют какой-нибудь положительный смысл, то не правда ли, что они означают: быть осознанным и понятым разумом?

Теофил. Для нас они означают нечто совершенно иное; достаточно, если то, что находится в разуме, может быть в нем найдено и если источники, или изначальные доказательства, истин, о которых идет речь, заключаются только в разуме. Что касается чувств, то они могут подсказывать, оправдывать и подтверждать эти истины, но не доказать их безупречную и постоянную достоверность.

§ 11. *Филалет.* Однако все те, которые потрудятся поразмыслить несколько внимательнее над операциями разума, найдут, что признание духом без всяких усилий некоторых истин зависит от способности человеческого духа.

Теофил. Отлично, но именно благодаря этому специальному отношению человеческого духа к этим истинам применение названной способности становится по отношению к ним легким и естественным, и благодаря ему их называют врожденными. Таким образом это не просто какая-то голая способность, заключающаяся в одной только возможности понять их, — это предрасположение, задаток, преформация, которая определяет нашу душу благодаря которой эти истины могут быть извлечены из нее. То подобно разнице между фигурами, произвольно высекаемыми камнем или мрамором, и фигурами, которые прожилками мрамора же обозначены или предрасположены обозначаться, если ваятель сползается ими.

Филалет. Но разве истины не следуют за идеями, из которых они вытекают? А идеи происходят из чувств.

Теофил. Интеллектуальные идеи, являющиеся источником необходимых истин, не происходят из чувств, и вы сами признаете, что существуют идеи, которыми мы обязаны рефлексии духа, рефлектирующего над самим собою. Впрочем четкое познание истин действительно следует (*tempore vel natura* — во времени или по природе) за четким познанием идей, подобно тому как природа истины зависит от природы идей, до того как четко образуют те и другие; истины же, в которые входят идеи, происходящие от чувств, зависят, по крайней мере частично, от чувств. Но идеи, происходящие от чувств, неотчетливы, и зависящие от них истины тоже неотчетливы, по крайней мере частично; между тем интеллектуальные идеи и зависящие от них истины отчетливы, и ни те, ни другие не коренятся в чувствах, хотя действительно без участия чувств мы никогда бы не думали о них.

Филалет. Но согласно вам числа суть интеллектуальные идеи, а между тем трудность здесь зависит от четкого образования идей. Так например человек знает, что 18 и 19 равны 37, столь же достоверно, как он знает, что 1 и 2 равны 3; однако ребенок узнает второе положение скорее первого, так как идеи он образует не так скоро, как слова.

Теофил. Я могу согласиться с вами, что часто трудность при четком образовании истин зависит от трудности при четком образовании идей. Однако я думаю, что в приведенном вами примере приходится пользоваться уже образованными идеями. Те, которые научились считать до 10 и узнали способ подвигаться далее путем известного повторения десятков, без труда понимают, что такое 18, 29, 37, т. е. 1, 2 или 3 раза 10 вместе с 8, или 9, или 7; но, чтобы вывести отсюда, что $18 + 19$ дает 37, требуется большее внимание, чем для того, чтобы узнать, что $2 + 1$ будет 3, что по существу является просто определением трех.

§ 18. *Филалет.* Не только числа или идеи, называемые вами интеллектуальными, обладают привилегией доставлять положения, с которыми мы беспрекословно соглашаемся, лишь только их услышим. Подобные положения встречаются также в физике и во всех прочих науках, и сами чувства доставляют их нам. Так например положение «два тела не могут находиться одновременно в одном и том же месте» представляет истину столь же убедительную, как и нижеследующие утверждения: «невозможно, чтобы одна и та же вещь в одно и то же время была и не была; белое не есть красное; квадрат не есть круг; желтый цвет не есть сладость».

Теофил. Между этими положениями существует разница. Первое, утверждающее непроницаемость тел, нуждается в доказательстве. Действительно, все те, кто признает подобию перипатетикам и

покойному шевалье Диగби³⁷ сущения и разрежения в буквальном смысле слова, отвергают его; я уже не говорю о христианах, большинство которых принимает обратное, а именно, что проницаемость протяженного возможна для бога. Остальные же положения представляют собой тождества, или нечто подобное, а тождества, или непосредственные положения, не нуждаются в доказательствах. Что касается положений, относящихся к чувствам, вроде того, что желтый цвет не есть сладость, то они представляют лишь приложения общего принципа тождества к частным случаям.

Филалет. Всякое положение, состоящее из двух различных идей, из которых одна является отрицанием другой, например, что квадрат не есть круг, что быть желтым это не есть бытие сладким, будет принято столь же беспрекословно, лишь только поймут его термины, как и то общее правило, что невозможно, чтобы какая-нибудь вещь в одно и то же время была и не была.

Теофил. Объясняется это тем, что одно из них (а именно общее положение) есть принцип, а другое (отрицание идеи, противоположной другой идее) — приложение его.

Филалет. Мне кажется, наоборот, что общее положение зависит от этого отрицания, являющегося основанием его, и что легче понять, что «то, что тождественно, не различно», чем общее положение, отвергающее противоречия. Но в таком случае придется принять за врожденные истины бесчисленное множество положений этого рода, отрицающих идею, противоположную другой, не говоря уже о других истинах. Если прибавить к этому, что какое-нибудь положение может быть признано врожденным лишь в том случае, если составляющие его идеи тоже врождены, то придется предположить, что все наши идеи цветов, звуков, вкусов, фигур и т. д. врождены.

Теофил. Для меня не ясно, почему положение «то, что тождественно, не различно» является источником принципа противоречия и более понятно, чем он. Мне кажется, что «*A* не есть *B*» менее скромное утверждение, чем «*A* не есть *не-A*». Ведь причина, мешающая *A* быть *B*, заключается в том, что *B* содержит в себе *не-A*. Впрочем положение «сладкое не есть горькое» не врожденное, если придерживаться того значения, которое мы придали термину «врожденная истина», так как ощущения сладкого и горького даются нам внешними чувствами. Таким образом это смешанное заключение (*hybrida conclusio*), в котором аксиома применяется к некоторой чувственной истине. Что же касается положения «квадрат не есть круг», то можно сказать, что оно врожденное, так как, оперируя им, мы подводим или прилагаем принцип противоречия к тому, что нам доставляет сам разум, лишь только мы сознаем, что эти две врожденные идеи заключают в себе несовместимые понятия.

§ 19. Филалет. Утверждая, что самоочевидные частные положения, истину которых признают, лишь только их услышат (как например, что зеленое не есть красное), принимаются в качестве следствий других, более общих положений, признаваемых врожденными принципами, вы, кажется мне, не обращаете внимания на то, что эти частные положения принимаются как бесспорные истины людьми, не имеющими никакого понятия об этих более общих принципах.

Теофил. Я уже выше ответил на это. Мы основываемся на этих общих принципах, подобно тому как мы основываемся на пропускаемых больших посылках, когда мы рассуждаем путем энтилем; в самом деле, хотя очень часто мы не думаем отчетливо о том, что мы делаем, когда рассуждаем, подобно тому как мы не думаем о том, что мы делаем, когда ходим и прыгаем, ибо сила заключения всегда состоит частично в том, что мы пропускаем, и не имеет другого источника, как в этом можно убедиться при проверке.

§ 20. Филалет. Но общие и абстрактные идеи, кажется, более чужды нашему духу, чем частные понятия и истины; следовательно эти частные истины более свойственны от природы духу, чем принцип противоречия, приложением которого они, по вашему, являются.

Теофил. Мы действительно начинаем раньше сознавать частные истины, подобно тому как мы начинаем с более сложных и трубых идей, но, несмотря на это, порядок природы начинает с более простого, и основанием более частных истин служат истины более общие, примерами которых они являются. А когда мы желаем рассмотреть то, что заключается в нас потенциально и до всякого сознания, то правильно начинать с более простого. Ведь общие принципы входят в наши мысли, душу и связь которых они составляют. Они необходимы для них, подобно тому как для ходьбы необходимы мышцы и костяшки, хотя мы об этом и не думаем. Дух ежеминутно опирается на эти принципы, но ему нелегко вскрыть их и представить себе отчетливо и порознь, так как это требует с его стороны большого внимания к тому, что он делает, внимания, которым не обладает большинство людей, мало привыкших к размышлению. Разве китайцы не обладают подобно нам членораздельными звуками? И однако, привыкнув к другому способу письма, они еще не додумались до того, чтобы составить себе алфавит этих звуков. Так и мы обладаем множеством вещей, не зная этого.

§ 21. Филалет. Если дух так быстро признает некоторые истины, то не объясняется ли это просто тем, что он считается с природой вещей, не позволяющих ему поступать иначе, а во все не с тем, что эти положения от природы запечатлены в нашем духе?

Теофил. И то и другое правильно. Природа вещей и природа духа действуют здесь заодно. А так как вы противопоставляете понимание (*considération*) вещи сознанию того, что запечатлено в духе, то само это возражение, милостивый государь, показывает, что лица, взгляды которых вы защищаете, понимают под врожденными истинами лишь то, что мы признаем естественным образом, как бы в силу инстинкта, имея об этом лишь неочетливое знание. Истины такого рода действительно существуют, и мы будем иметь еще случай говорить о них; но то, что называют природным умом (*l'intelligence naturelle*), предполагает отчетливое знание, и очень часто понимание (*considération*) природы вещей есть не что иное, как знание природы нашего духа и этих врожденных идей, которых не приходится искать вне нас. Таким образом я называю врожденными истины, нуждающиеся для своей проверки только в этом понимании. Я уже ответил в § 5 на сделанное в § 22 возражение, согласно которому утверждение, что врожденные понятия заключены в скрытом виде в духе, равносильно просто утверждению, что он обладает способностью познать их, показав, что помимо этого он обладает способностью найти их в себе и предрасположением принять их, когда он правильно думает о них.

§ 23. Филалет. Таким образом, по вашему мнению, те, кому впервые предлагаются эти общие принципы, не узнают ничего такого, что было бы для них совершенно ново. Но ведь ясно, что они узнают сперва слова (*noms*), а затем истины и даже идеи, от которых зависят эти истины.

Теофил. Речь идет здесь не о словах, которые в известной мере произвольны, между тем как идеи и истины даются природой. Что же касается этих идей и истин, то вы им приписываете теорию, которая нам совершенно чужда, так как я согласен с тем, что мы узнаем врожденные идеи и истины, либо обращая внимание на их источник, либо проверяя их с помощью опыта. Таким образом я не делаю того предположения, о котором вы говорите, т. е. что мы не узнаем ничего нового, когда впервые слышим эти общие принципы. И я не могу признать также, будто все то, что мы узнаем, не врождено. Истины о числах находятся в нас, и тем не менее мы узнаем их, либо извлекая эти истины из их источника, когда мы узнаем их путем рационального доказательства (что показывает, что они врождены), либо убеждаясь в них на примерах, как поступают обыкновенные вычислители, которые, не зная логических доводов, узнают свои правила лишь по традиции. В лучшем случае, прежде чем обучать им, они проверяют их на опыте, проводимомими в той мере, в какой они считают это нужным. Бывает иногда даже, что какой-нибудь очень искусный математик, не зная источника открытия другого ученого, вынужден для проверки его довольствоваться этим методом индукции.

Так поступил один знаменитый ученый в Париже, когда я жил там, который подверг довольно основательной проверке мой арифметический тетрагонизм, сравнивая его с лудользовыми числами³⁸ и надеясь найти здесь какую-нибудь ошибку. Этот ученый имел право сомневаться в его правильности, до тех пор пока ему не сообщили доказательства, избавившего его от этих проверок, которые можно продолжать без конца, не достигая этим никогда полной достоверности. Это, т. е. несовершенство индукции, можно также проверить на заимствованных из опыта примерах. Действительно, существуют ряды, в которых приходится идти очень далеко, пока заметишь присущие им изменения и законы.

Филалет. Но разве невозможно, чтобы не только термины и слова, которыми мы пользуемся, но и идеи получались нами извне?

Теофил. Для этого нужно было бы, чтобы мы сами оказались вне себя, так как интеллектуальные идеи или идеи рефлексии почерпнуты из нашего духа, и я хотел бы узнать, каким образом у нас могла бы быть идея бытия, если бы нам самим не было присуще бытие и мы не находили бы таким образом бытия в себе.

Филалет. Но что скажете вы, милостивый государь, о следующем вызове, сделанном одним из моих друзей. Если, сказал он, кто-нибудь знает положение, идеи которого врождены, то пусть он мне его назовет, он доставит мне этим величайшее удовольствие.

Теофил. Я назвал бы ему арифметические и геометрические положения, которые все таковы; а среди необходимых истин нет вовсе других.

§ 25. *Филалет.* Это покажется очень многим странным. Нежели можно утверждать, что самые трудные и глубокие науки врождены.

Теофил. Их актуальное знание не врождено, но врождено то, что можно назвать виртуальным знанием, подобно тому как фигура, намеченная прожилками мрамора, заключается в мраморе до того, как их открывают при обработке его.

Филалет. Но разве возможно, чтобы дети, приобретая получаемые извне понятия и соглашаясь с ними, совершенно не обладали знанием тех понятий, которые, по вашему предположению, врождены им и составляют как бы часть их духа, где они, как говорят, запечатлены неизгладимыми знаками, образуя его основу? Если бы это было так, то природа потрудилась бы даром или во всяком случае она плохо начертала бы эти эмблемы, ибо они не могут быть замечены глазами, отлично видящими другие вещи.

Теофил. Сознание того, что заключено в нас, зависит от внимания и порядка. Однако для детей не только возможно, но и естественно, что они обращают больше внимания на чув-

ственные понятия, так как внимание управляет потребностью. Однако факты показывают в дальнейшем, что природа потрудилась недаром, запечатлев в нас врожденные познания, так как без них никакими средствами невозможно было бы приобрести актуальное знание необходимых истин в науках, основанных на логических доказательствах, и понять основания фактов, и мы ничем не превосходили бы животных.

§ 26. *Филалет*. Если существуют врожденные истины, то не следует ли отсюда, что существуют врожденные мысли?

Теофил. Нисколько, так как мысли это действия, а знания или истины, поскольку они находятся в нас, даже когда мы не думаем о них, это склонности или предрасположения, и мы знаем множество вещей, о которых мы вовсе не думаем.

Филалет. Очень трудно представить себе, что какая-нибудь истина находится в духе, если дух никогда не думал об этой истине.

Теофил. Это все равно, что сказать, будто трудно представить себе, что в мраморе имеются прожилки, до тех пор пока их не открыли. Кроме того это выражение кажется очень похоже на *petitio principii*³⁹. Все те, кто допускают врожденные истины, не основываясь при этом на платоновском учении о воспоминании, допускают такие истины, о которых мы еще не думали. Затем это рассуждение доказывает слишком много, так как если истины — это мысли, то мы оказываемся лишеными не только тех истин, о которых мы никогда не думали, но также и тех, о которых мы думали раньше и о которых теперь перестали думать; если же истины — не мысли, а естественные или приобретенные склонности и предрасположения, то ничто не мешает тому, чтобы в нас были такие истины, о которых мы никогда не думали и никогда не будем думать.

§ 27. *Филалет*. Если бы общие принципы были врожденными, то они должны были бы обнаруживаться особенно ярко у некоторых лиц, у которых однако мы не замечаем и следа их. Я имею в виду детей, идиотов и дикарей, так как из всех людей в них дух менее всего испорчен и извращен привычкой и влиянием чужих взглядов.

Теофил. Я думаю, что в данном случае следует рассуждать совершенно иначе. Врожденные принципы обнаруживаются лишь благодаря уделяемому им вниманию, но названные вами лица не обладают им, либо же оно у них направлено на совсем другие вещи. Они думают почти исключительно о телесных потребностях; чистые же и отвлеченные мысли являются — и это вполне разумно — плодом более благородных забот. У детей и дикарей дух действительно менее испорчен привычками, но он у них также менее развит обучением, порождающим внимание. Было бы очень несправедливо, чтобы свет наиболее важных истин сиял особенно

ярко в душе людей, которые заслуживают этого менее всего и которые погружены в глубокий мрак. Я не хотел бы, чтобы оказывали столько почёта невежеству и варварству, когда обладают таким умом и знаниями, как вы, Филалет, или наш превосходный автор: это значило бы унижать дары божии. Могут сказать, что чем мы невежественнее, тем более мы приближаемся к обладанию преимуществами мраморной глыбы или куска дерева, которые не способны ошибаться и непогрешимы. Но, к сожалению, мы приближаемся к ним не в этом отношении, и, пока мы способны к познанию, мы грешим, если пренебрегаем приобретением его, и мы будем ошибаться тем легче, чем менее мы будем обучаться.

ГЛАВА II

О ТОМ, ЧТО НЕ СУЩЕСТВУЕТ ВРОЖДЕННЫХ ПРАКТИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ

Филалет. Мораль — наука, основанная на логических доказательствах, однако в ней нет вовсе врожденных принципов, и было бы очень трудно указать на такое правило нравственности, которое можно было бы принять с таким же единодушiem и с такой же быстротой, как положение «то, что есть — есть».

Теофил. Абсолютно невозможно, чтобы существовали рациональные истины, столь же очевидные, как тождественные или непосредственные положения. И хотя можно с полным правом утверждать, что мораль обладает недоказуемыми принципами и что один из первых и наиболее практических принципов заключается в том, чтобы искать радости и избегать печали, но к этому следует прибавить, что это нестина, известная нам чисто рациональным путем, ибо она основана на внутреннем опыте или на неотчетливых знаниях, так как мы не знаем, что такое радость и печаль.

Филалет. В практических истинах можно убедиться лишь путем размышлений, рассуждений и известного умственного напряжения.

Теофил. Если бы это было даже так, то это никак не мешало бы им быть врожденными. Однако названный мной принцип нравственности кажется другого рода; он известен не благодаря разуму, а благодаря, так сказать, инстинкту. Это — врожденный принцип, но он не составляет части природного ума (*l'âme naturelle*), так как мы не познаем его достаточно ясно. Однако если принять этот принцип, то из него можно извлечь научные выводы, и я весьма охотно приветствую то, что вы только что сказали, называя мораль наукой, основанной на логических доказательствах. Она действительно содержит столь очевидные истины, что даже разбойники, пираты и бандиты вынуждены соблюдать их между собой.

§ 2. *Филалет*. Но бандиты соблюдают между собою правила справедливости, не считая их вовсе врожденными принципами.

Теофил. Ну, и что же? Разве свет интересуется этими теоретическими вопросами?

Филалет. Они соблюдают принципы справедливости как правила поведения, руководство которыми абсолютно необходимо для сохранения их общества.

Теофил. Отлично. Но ничего лучшего нельзя сказать по отношению к людям вообще. Эти законы запечатлены в душе именно таким образом, т. е. как следствия заботы о нашем самоохранении и о нашем истинном благе. Разве истины должны включаться в нашем разуме независимо друг от друга подобно эдиктам претора на его доске? Я оставляю пока в стороне тот инстинкт, который побуждает человека любить людей и о котором я вскоре буду говорить; теперь же я хочу говорить лишь об истинах, поскольку они познаются разумом. Я признаю также, что некоторые правила справедливости могут быть доказаны во всем своем объеме и совершенстве лишь при допущении бытия божия и бессмертия души; а те, к которым нас не толкает инстинкт человечности, запечатлены в душе лишь так, как другие производные истины. Однако те, кто основывают справедливость лишь на нуждах земной жизни и на потребностях ее, а не на удовольствии, которое юни должны были бы получить от нее самой и которое является одним из величайших удовольствий, поскольку бог представляет его основу, те несколько похожи на общество бандитов. *Sit spes fallendi, miscebunt sacra profanis* (есть надежда обмануть, если смешать святое с мирским).

§ 3. *Филалет*. Я согласен с вами, что природа вложила во всех людей желание быть счастливыми и глубокую антипатию к несчастью. Это — подлинно врожденные практические принципы, оказывающие в соответствии с назначением всякого практического принципа постоянное влияние на все наши поступки. Но это склонность души к благу, а не некая запечатленная в нашем разуме истина.

Теофил. Я восхищен, милостивый государь, что вы в действительности признаете, как я это скоро покажу, врожденные истины. Этот принцип довольно сходен с тем, на который я только что указал и который побуждает нас искать радости и избегать печали. Действительно, счастье — не что иное, как длительная радость. Однако наши склонности направляют нас собственно не к счастью, а к радости, т. е. к настоящему; только под влиянием разума мы устремляемся к будущему и к длительному. Но склонность, формулированная (*exprimé*) разумом, превращается в заветовед (*précepte*) или практическую истину, и если склонность врождена, то врождена и истина, так как в душе нет ничего, что не формулировалось бы разумом, правда, не всегда в виде актуаль-

ногого отчетливого понимания, как я это уже показал достаточно обстоятельно. Инстинкты тоже не всегда имеют практический характер; существуют инстинкты, заключающие в себе теоретические истины; и таковы внутренние принципы наук и логического мышления, когда, не зная их оснований, мы пользуемся ими в силу природного инстинкта. И в этом смысле вы не можете отказаться признать врожденные принципы, хотя бы вы отрицали, что производные истины врождены. Но после данного мной объяснения того, что я называю врожденным, это было бы спором о словах. И если кто-нибудь захочет называть так лишь истины, которые мы получаем сперва благодаря инстинкту, то я не стану с ним спорить.

Филалет. Отлично. Но если бы в нашей душе имелись некие знаки, запечатленные в ней от природы и являющиеся принципами познания, то мы могли бы осознать их лишь, если бы они действовали в нас, подобно тому как мы ощущаем влияние обоих принципов, постоянно действующих в нас, а именно — желания быть счастливыми и боязни быть несчастными.

Теофил. Существуют принципы познания, оказывающие такое же постоянное влияние на наши рассуждения, какое оказывают практические принципы на наши желания; так например все пользуются, не сознавая этого, правилами умозаключения в силу некоей природной логики.

§ 4. *Филалет.* Правила нравственности нуждаются в доказательстве, следовательно они не врождены; в качестве примера можно привести правило, служащее источником социальных добродетелей: делайте другим лишь то, что вы хотели бы, чтобы делали вам самим.

Теофил. Вы все время повторяете то возражение, которое я уже опровергнул. Я согласен, милостивый государь, что существуют правила нравственности, не являющиеся врожденными принципами, но это не значит, что юни не врожденные истины, так как производная истина является врожденной, если мы можем извлечь ее из нашего духа. Но существуют врожденные истины, которые мы находим в себе двояким образом: с помощью ума (*lumière*) и с помощью инстинкта. Названные мною только что истины доказываются с помощью наших идей, т. е. с помощью природного ума. Но существуют выводы из природного ума, являющиеся принципами по отношению к инстинкту. Так, мы склонны к актам человеколюбия благодаря инстинкту, ибо это нам нравится, и благодаря разуму, ибо это справедливо. Следовательно в нас имеются инстинктивные истины, которые являются врожденными принципами, которые мы чувствуем и признаем, даже если мы не имеем доказательства их — доказательства, полученного однако, когда мы примемся за объяснение этого инстинкта. Так, мы пользуемся законами умозаключения в силу какого-то неотчет-

ливого и как бы инстинктивного познания, но логики выясняют их основания, подобно тому как и математики выясняют то, что мы делаем при ходьбе и прыганье, не думая об этом. Что касается правила, требующего делать другим лишь то, что мы хотели бы, чтобы они делали нам, то оно нуждается не только в доказательстве, но и в разъяснении. Если бы это зависело от нас, то мы хотели бы от других излишнего; значит ли это, что мы должны делать излишнее и другим? Мне скажут, что здесь имеют в виду только справедливую волю. Но это значит, что данное правило не только не может служить мерилом, а, наоборот, нуждается в таковом. Подлинный смысл этого правила заключается в том, что для вынесения справедливого суждения надо ставить на точку зрения другого человека.

§ 9. *Фалалет*. Часто совершают дурные поступки без всякого угрызения совести; так например при взятии города штурмом солдаты совершают без всяких колебаний самые дурные поступки; некоторые цивилизованные народы оставляли на произвол судьбы своих детей, некоторые караibские племена оскопляют своих детей, чтобы откармливать и поедать их. Гарсилассо де ла Вега⁴⁰ сообщает, что некоторые перуанские народы захватывали в плен женщины, чтобы сделать из них наложниц, и кормили детей до 13 лет, после чего они их съедали, поступая таким же образом с их матерями, лишь только они переставали рожать детей. В путешествии Баумгартина⁴¹ сообщается, что в Египте был один дервиш, считавшийся святым, так как он никогда не имел сношений с женщинами и мальчиками, а только с ослицами и самками мулов.

Теофил. Наука о нравственности (кроме инстинктов, вроде инстинкта, побуждающего нас искать радости и избегать печали) врождена таким же образом, как и арифметика, поскольку она тоже зависит от доказательств, доставляемых разумом (*la lumière interne*). А так как доказательства не бросаются сразу в глаза, то неудивительно, что люди не всегда и не сразу сознают все то, чем они обладают внутри себя, и не прочитывают с достаточной быстротой естественного закона, начертанного согласно апостолу Павлу Богом в их духе. Однако так как нравственность важнее арифметики, то Бог наделил человека инстинктами, под влиянием которых последний повинуется сразу и без размышлений требованиям разума. Таким же образом мы ходим согласно законам механики, не думая об этих законах, и точно так же мы едим не только потому, что это нам необходимо, но еще более потому, что это доставляет нам удовольствие. Но эти инстинкты не определяют наших поступков непреодолимым образом. Мы сопротивляемся им с помощью страсти, мы затемняем их с помощью предрассудков и извращаем их с помощью привычек прогнившего характера. Однако чаще всего мы признаем эти инстинкты совести и даже следуем им, если только не берут верх более сильные впечатления. Наиболее

многочисленная и здоровая часть человеческого рода подчиняется им. Жители Востока и греки или римляне, библия и коран единодушны в этом; магометанская полиция обычно наказывает за поступки вроде тех, о которых упоминает Баумгартен, и нужно быть столь же одиличальным, как американские дики, чтобы одобрять их обычай, которые по своей жестокости превосходят даже зверей. Однако эти самые дики в других случаях отлично понимают, что такое справедливость, и хотя нет быть может такого дурного обычая, который не одобрялся бы где-нибудь в известных случаях, однако мало таких обычаем, которые не осуждались бы в большинстве случаев большинством людей. Это не случайно, и так как это произошло не под влиянием одного только размышления, то должно объясняться отчасти природными инстинктами. К этому присоединились обычай, традиция, воспитание, но природное влечение — причина того, что обычай чаще всего склонялся на сторону этих обязанностей. Точно так же природное влечение является причиной возникновения традиции, признающей бытие божие. Но природа наделила человека и даже большинство животных привязанностью и кротостью по отношению к себе подобным. Даже тигр *parcit cognatis maculis* (щадит животных с испещренной, как у него, шкурой) ⁴²; отсюда афоризм римского юриста: *quia inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas esse* (так как природа установила родство между всеми людьми, то злоумышление человека против человека есть беззаконие) ⁴³. Исключение составляют разве только пауки, пожирающие друг друга, причем доходит до того, что самка пожирает самца после спаривания с ним. Кроме этого общего социального инстинкта, который у человека можно назвать человеколюбием, существуют другие, более частные, как например тяготение самца к самке, любовь отцов и матерей к их детям, которую греки называли *сторук*, и другие аналогичные склонности, составляющие то естественное право или, вернее, то подобие права, которому согласно римским юристам природа научила животных. Но у человека в частности встречается известная забота о достоинстве и приличиях, побуждающая нас скрывать вещи, унижающие нас, щадить стыдливость, питать отвращение к кровосмешению, хоронить трупы, совершение не есть людей и живых животных. Мы заботимся, далее, о своей репутации даже более, чем это необходимо для жизни и даже больше самой жизни; мы испытываем угрызения совести и переживаем те *laniatus et ictus*, те муки и терзания, о которых пишет вслед за Платоном Тацит ⁴⁴, не говоря о страхе перед будущим и перед высшей силой, возникающим тоже довольно естественным образом. Во всем этом есть нечто реальное, но в сущности эти естественные впечатления, каковы бы они ни были, являются только помощниками разума и знаками подаваемых природой советов. Здесь имеют большое

значение обычай, воспитание, традиция, разум, но человеческая природа также играет здесь свою роль. Правда, этих элементов было бы недостаточно без содействия разума, для того чтобы придать нравственности полную достоверность. Наконец неужели станут отрицать то, что человек стремится по природе например избегать всякой гадости, под тем предлогом, что встречаются люди, любящие сквернословить, что имеются даже люди, которые вынуждены по своей профессии иметь дело с испражнениями и что в Бутане⁴⁵ есть народы, у которых царские испражнения считаются чем-то ароматным. Я думаю, милостивый государь, что по существу вы согласны со мной относительно этих природных инстинктов, влекущих нас к добродетелям, хотя вы быть может скажете, как вы это сказали относительно инстинкта, влекущего нас к радости и счастью, что эти впечатления не представляют врожденных истин. Но я уже на это ответил, что всякое чувство есть восприятие некоторой истины и что естественное чувство есть восприятие некоторой врожденной истины, хотя очень часто такой же неотчетливой, как и опыт внешних чувств. Таким образом врожденные истины можно отличать от природного ума (заключающего в себе лишь то, что познаемо отчетливым образом), подобно тому как следует отличать род от содержащегося в нем вида, так как врожденные истины заключают в себе как инстинкты, так и природный ум.

§ 11. Филалет. Человек, который знал бы естественные границы справедливого и несправедливого и тем не менее нарушал бы их, должен был бы считаться отъяленным врагом спокойствия и счастья общества, членом которого он является. Но люди ежеминутно нарушают их, значит они не знают их.

Теофил. Говорить так, значит подходить к вещам слишком теоретическим образом. Мы ежедневно наблюдаем, что люди поступают вразрез со своими знаниями, скрывая их от себя самих, когда, следя своим страсти, они направляют свои помыслы в другую сторону. Если бы это было не так, то люди не ели бы и не пили того, что, как они знают, должно повредить их здоровью и даже повлечь за собой их смерть; они не пренебрегали бы своими делами; они не делали бы того, что делали в известных отношениях целые народы. Будущее и логические рассуждения редко оказывают на нас такое же действие, как настоящее и чувства. Это отлично знал тот итальянец, который, будучи приговорен к пытке, твердо решил все время думать о виселице во время мучений, чтобы выдержать их; иногда слышно было, как он говорил *io ti vedo* (я вижу тебя); он рассказал об этом последствии, выйдя на волю. Если не принять твердого решения иметь в виду истинное благо и истинное зло, чтобы следовать им или избегать их, то поддаешься увлечению, и с самыми настоящими потребностями земной жизни происходит то, что

происходит по отношению к раю и аду даже у самых верующих людей.

Cantantur haec, laudantur haec,
Dicuntur, audiuntur;
et tribuntur haec, leguntur haec
Et lecta — negliguntur.

(Все это воспевается, прославляется; это говорят, это выслушивают, об этом пишут, об этом читают, — но по прочтении пренебрегают.)

Филалет. Всякий принцип, который считается врожденным, должен признаваться каждым как справедливый и выгодный.

Теофил. Вы все возвращаетесь к неоднократно уже опровергнутому мной предположению, будто всякая врожденная истина всегда и всем известна.

§ 12. *Филалет.* Но публичное разрешение нарушать закон доказывает, что закон этот не врожден. Так например закон любить и сохранять своих детей нарушался древними, когда они разрешали бросать их на произвол судьбы.

Теофил. Если даже допустить наличие такого нарушения закона, то отсюда следует только, что поступающие так люди неправильно прочли письмена природы, начертанные в наших душах, но иногда сильно затуманенные нашими страстями; кроме того, чтобы безусловно убедиться в необходимости обязанностей, следует рассмотреть доказательство их, что является делом далеко не обычным. Если бы геометрия так же противоречила нашим страстям и нашим интересам, как нравственность, то мы бы также спорили против нее и нарушали ее вопреки всем доказательствам Эвклида и Архимеда, которые мы называли бы тогда бреднями и считали полными ошибок. Иосиф Скалигер⁴⁶, Гоббс и другие авторы, выступавшие против Эвклида и Архимеда, не были бы так одиноки в этом отношении. Только жажда славы, которую эти авторы рассчитывали удовлетворить решением проблемы квадратуры круга и других трудных задач, могла ослепить до такой степени столь выдающихся людей. А если бы другие люди имели тот же самый интерес, то они поступили бы таким же образом.

Филалет. Всякая обязанность предполагает идею закона, а закон немыслим без предписавшего его законодателя или без наград и наказаний.

Теофил. Могут быть естественные награды и наказания без законодателя; так например невоздержанность наказывается болезнями. Однако так как она не всем вредит сразу, то, признаюсь, нет такой заповеди, которой мы безусловно подчинились бы, если бы не существовало бога, не оставляющего никакого преступления без наказания и никакого хорошего поступка без награды.

Филалет. Следовательно идеи бога и загробной жизни тоже врождены?

Геофил. Я признаю это в указанном мною выше смысле.

Филалет. Но идеи эти не только не запечатлены от природы в уме всех людей, а, наоборот, не представляются достаточно ясно и отчетливо даже уму многих ученых, специальностью которых является точное исследование вещей. Тем более они не могут быть известны всем людям.

Геофил. Вы опять возвращаетесь к тому предположению, будто то, что неизвестно, не врождено, предположению, неоднократно мною опровергнутому. Врожденное еще не значит сразу ясно и отчетливо познанное; чтобы осознать его, нужно часто много внимания и методичности; ученые люди не всегда обнаруживают эти качества, а тем менее обнаруживают их все прочие люди.

§ 13. *Филалет.* Но если люди могут не знать или сомневаться в том, что врождено, то напрасно говорить нам о врожденных принципах и пытаться доказать их необходимость; принципы эти не только не помогут нам убедиться в истине и достоверности вещей, как нас в этом уверяют, но, наоборот, мы окажемся с этими принципами в том же состоянии неуверенности, что и без них.

Геофил. Нельзя сомневаться во всех врожденных принципах. Вы сами это признали по отношению к тождественным предположениям или принципу противоречия, согласившись, что существуют бесспорные принципы, хотя вы не признали их тогда врожденными. Но отсюда не следует, что все то, что врождено и связано необходимым образом с этими врожденными принципами, обладает также сразу несомненной очевидностью.

Филалет. Никто, насколько я знаю, не взял еще на себя задачу составить точный каталог этих принципов.

Геофил. Но разве до сих пор кто-либо составил полный и точный каталог геометрических аксиом?

§ 15. *Филалет.* Лорд Герберт⁴⁷ желал перечислить некоторые из этих принципов и свел их к следующим: 1. Существует высший бог. 2. Ему следует поклоняться. 3. Добротель вместе с благочестием есть лучшая форма богочтения. 4. Следует раскаиваться в своих грехах. 5. Существуют награды и наказания в загробной жизни. Я согласен, что это очевидные истины и притом такие, что если их толком объяснить, то разумное существо не может не признать их. Но мои единомышленники утверждают, что это отнюдь не врожденные понятия, запечатленные в нас. И если эти пять положений представляют общепринятые понятия, запечатленные в наших душах перстом божиим, то существует множество других положений, которые следует причислить сюда же.

Геофил. Я согласен с этим, поскольку я считаю все необходимые истины врожденными, и я присоединяю к этому даже

инстинкты. Но должен заметить, что эти пять положений вовсе не врожденные принципы, так как, по-моему, их можно и должно доказать.

§ 18. *Филалет*. В положении третьем, утверждающем, что добродетель — самая приятная богу форма богочтения, неясно, что подразумевают под добродетелью. Если понимать это слово в наиболее распространенном смысле, т. е. называть добродетелью то, что считается похвальным согласно различным взглядам, господствующим в разных странах, то положение это не только не очевидно, но даже неверно. Если же добродетелью называть поступки, соответствующие воле божией, то мы будем иметь перед собою *idem* рег *idem* (порочный круг), и назначенное положение даст нам немного, так как оно будет означать только, что бог считает приятным то, что соответствует его воле. То же самое можно сказать о понятии греха в четвертом положении.

Теофил. Я не помню, чтобы принято было считать добродетелью нечто, зависящее от взглядов; во всяком случае не так думают философы. Правда, название добродетели зависит от взгляда тех, которые придают его различным поступкам или привычкам в зависимости от того, считают ли они их хорошими или дурными и как они пользуются своим разумом; но все согласны в целом насчет понятия добродетели вообще, хотя и применяют его различным образом. Согласно Аристотелю⁴⁸ и некоторым другим добродетель заключается в привычке умерять страсти разумом, а еще проще — в привычке поступать согласно разуму. И это не может не быть приятным тому, кто является высшим и последним основанием вещей, для которого ничто не безразлично, а менее всего поступки разумных существ.

§ 20. *Филалет*. Обыкновенно говорят, что обычай, воспитание и вообще взгляды окружающих могут затемнить принципы нравственности, признаваемые врожденными. Но если это соображение правильно, то оно сводит на нет доказательство, извлекаемое якобы из всеобщего согласия. Многие люди рассуждают следующим образом: принципы, признаваемые здравомыслящими людьми, врождены; мы и наши единомышленники — здравомыслящие люди; следовательно наши принципы врождены. Довольно забавный способ рассуждать, приводящий прямиком к непогрешимости!

Теофил. Что касается меня, то я пользуюсь общим согласием не как основным доказательством, но как подтверждением, поскольку врожденные истины, рассматриваемые как знание, присущее разуму от природы, несут с собой свои знаки подобно геометрии, так как они заключены в непосредственных принципах, которые вы сами считаете бесспорными. Но, признаюсь, труднее отделить инстинкты и некоторые другие природные навыки от обычаем, хотя чаще всего, по-моему, это можно сделать. Впрочем

мие кажется, что народы, развивавшие свой ум, имеют некоторое основание приписывать себе более здравого смысла, чем варварам, так как, покорив и укротив их почти так же легко, как животных, они этим достаточно убедительно показывают свое превосходство. Если не всегда можно справиться с ними, то лишь потому, что подобно животным они укрываются в непроходимых чащах, где их трудно настигнуть, — да и игра не стоит свеч. Культура ума — несомненно преимущество, и если позволено говорить в пользу варварства против культуры, то с таким же правом можно будет нападать на разум в пользу животных и принимать всерьез острумные выходки г. Депрео⁴⁹ в одной из его сатир, где, оспаривая у человека его преимущество перед животными, он спрашивает:

*L'ours a peur du passant, ou le passant de l'ours?
Et si, par un édit des pâtres de Libye,
Les lions videraient les parcs de Numidie, etc.*

(Медведь ли боится прохожего или прохожий медведя? И покинут ли львы по указу ливийских пастухов нумидийские леса и т. д.)

Следует однако признать, что в некоторых важных вопросах варвары превосходят нас, в особенности в отношении телесной крепости; но даже в отношении души их практическая нравственность с известной стороны лучше нашей, так как у них нет ни корыстолюбия, ни властолюбия. Можно даже прибавить к этому, что общение с христианами во многих отношениях ухудшило их нравы. Христиане научили их пьянствовать, привезя с собою водку, клясться, богохульствовать и другим, неизвестным им до того порокам. У нас больше хорошего и больше дурного, чем у них. Дурной европеец хуже дикаря: он рафинирован в зле. Однако ничто не может помешать людям соединить преимущества, данные природой этим народам, с преимуществами, даваемыми нам разумом.

Филалет. Но что вы ответите, милостивый государь, на следующую дилемму, предложенную одним из моих друзей? Я хотел бы, говорит он, чтобы сторонники учения о врожденных идеях объяснили мне, могут ли воспитание и обычай истребить эти принципы или нет. Если не могут, то мы должны встретить эти принципы у всех людей, и они должны ясно обнаруживаться у каждого человека в отдельности. Если же они могут быть искажены посторонними влияниями, то они должны обнаруживаться с большей отчетливостью и яркостью, когда они ближе к своему источнику, т. е. у детей и невежд, на которых посторонние мнения оказали меньшее влияние. Какую бы из обеих этих альтернатив ни выбрали защитники учения о врожденных идеях, они убеждаются, говорит он, что она опровергается непреложными фактами и постоянным опытом.

Теофил. Я удивляюсь тому, что ваш остроумный друг смешал между собою понятия «затемнить» и «изгладить», подобно тому как ваши единомышленники смешивают понятия «не быть» и «не обнаруживаться». Врожденные идеи и истины не могут быть изглажены, но они затемняются у всех людей (каковы они в настоящее время) тем, что люди поглощены своими телесными потребностями, а часто они еще более затемняются влиянием дурных привычек. Свет этих врожденных начал всегда сиял бы в нашем разуме и согревал бы нашу волю, если бы не отчетливые, чувственные восприятия не завладевали нашим вниманием. Об этой внутренней борьбе священное писание говорит не менее красноречиво, чем древняя и новая философия.

Филалет. Таким образом мы оказываемся погруженными в такой густой мрак и пребываем в такой неизвестности, как если бы вовсе не было этих лучей внутреннего света.

Теофил. Боже сохрани, ведь в таком случае у нас не было бы ни наук, ни законов, ни даже разума.

§ 21, 22 и т. д. *Филалет.* Но вы, надеюсь, признаете по крайней мере силу предрассудков, благодаря которым часто принимают за данное природой то, что обязано своим существованием дурному обучению детей и дурным привычкам, привитым им воспитанием и средой.

Теофил. Признаюсь, ваш превосходный автор говорит об этом прекрасные вещи, имеющие свое значение, если их правильно понимать, но я не думаю, чтобы они противоречили правильно понявшему учению о том, что дается природой, или о врожденных истинах. И вряд ли бы он стал придавать слишком распространительное значение своим замечаниям, ведь и я равным образом убежден как в том, что за истины принимают различные взгляды, являющиеся только плодом привычки и легковерия, так и в том, что существует множество истин, которые некоторые философы хотели бы выдать за предрассудки и которые однако основываются на здравомыслящем разуме и природе. Мы имеем столько же, если не больше, оснований осторегаться тех, которые — чаще всего под влиянием честолюбия — хотят вводить новшества, как и не доверять старым взглядам. После продолжительных размышлений над старым и новым я нашел, что большинство принятых взглядов содержит в себе здравый смысл. Я хотел бы поэтому, чтобы талантливые люди предпочитали удовлетворить свое честолюбие, подвигаясь вперед и созиная, чем отступая и разрушая. И я желал бы, чтобы мы походили скорее на римлян, строивших прекрасные общественные здания, чем на того вандальского короля, которому его мать советовала разрушить их, так как он не мог надеяться прославиться постройкой столь же грандиозных сооружений.

Филалет. Ученые люди, выступавшие против учения о вро-

жденных истинах, хотели помешать тому, чтобы под прикрытием этих красивых слов не пропустили контрабандой предрассудков и не повторствовали лености мысли.

Теофил. В этом пункте я с вами согласен и не только не одобряю измышления различных сомнительных принципов, но я хотел бы, чтобы старались доказать даже аксиомы Эвклида, как это пытались сделать некоторые древние авторы. А когда меня спрашивают о путях познания и исследования врожденных принципов, то на это я отвечаю, как я уже раньше говорил, что за исключением инстинктов, основания которых нам неизвестны, надо пытаться свести их к первым принципам, т. е. к тождественным или непосредственным аксиомам, при помощи определений, являющихся не чем иным, как отчетливым изложением идей. Я не сомневаюсь в том, что даже ваши единомышленники, все еще остающиеся противниками учения о врожденных истинах, одобрят этот метод, который, кажется, соответствует их главной цели.

ГЛАВА III

ДАЛЬНЕЙШИЕ СОБРАЖЕНИЯ О ВРОЖДЕННЫХ ПРИНЦИПАХ КАК УМОЗРИТЕЛЬНЫХ, ТАК И ПРАКТИЧЕСКИХ

§ 3. *Филалет.* Вы хотите, чтобы истинны были сведены к первым принципам; признаюсь, что если существует какой-нибудь принцип, то бесспорно следующий: невозможно, чтобы одна и та же вещь в одно и то же время была и не была. Однако трудно кажется утверждать, что он врожденный, так как для этого надо признать, что идея невозможности и тождества врождены.

Теофил. Разумеется, сторонники учения о врожденных истинах должны утверждать и быть убежденными в том, что эти идеи тоже врожденные, и, признаюсь, я придерживаюсь их взгляда. Идеи бытия, возможного, тождественного настолько природы нам, что они входят во все наши мысли и рассуждения, и я считаю их присущими нашему духу. Но я уже сказал, что *ни* их не всегда обращают достаточно внимание и что их распознают лишь со временем. Я указал также, что мы, так сказать, врождены самим себе, и так как нам самим присуще бытие, то оно врождено нам, и познание бытия содержитя в нашем познании самих себя. Нечто подобное можно сказать и о других общих понятиях.

§ 4. *Филалет.* Если идея тождества дана природой и следовательно столь очевидна и присуща духу, что мы должны знать ее с колыбели, то я хотел бы, чтобы какой-нибудь семилетний ребенок или даже семидесятилетний старец объяснили мне, остается ли человек — существо, состоящее из души и тела, — тем же самым, когда изменилось его тело, и является ли, допуская учение о метемпсихозе, Эвфорб тем же существом, что и Пифагор⁵⁰.

Теофил. Я неоднократно указывал, что то, что дано нам от

природы, благодаря этому еще не становится нам известным с колыбели; нам может быть даже известна какая-нибудь идея, хотя мы не в состоянии решить сразу всех связанных с нею вопросов. Это все равно, как если бы кто-нибудь стал уверять, будто ребенок не может понять, что такое квадрат и его диагональ, на том основании, что ему трудно будет понять, что диагональ несогласима со стороной квадрата. Что же касается вопроса по существу, то он мне кажется убедительно решенным учением о монадах, которое я изложил в другом месте и о котором я буду говорить подробнее в дальнейшем.

§ 6. *Филалет*. Я вижу, что напрасно стал бы возражать вам, что аксиома, согласно которой целое больше части, не врождена, поскольку идеи целого и части относительны и зависят от идеи числа и протяжения. Ведь вы очевидно станете утверждать, что существуют относительные врожденные идеи и что идеи числа и протяжения тоже врождены.

Теофил. Вы правы, и притом я думаю, что скорее идея протяжения следует за идеями целого и части.

§ 7. *Филалет*. Что скажете вы об истине, согласно которой следует почитать бога? Врождена ли она?

Теофил. Я думаю, что из обязанности почитать бога следует, что при всякой возможности нужно показать, что его почитают выше всякого другого предмета и что это необходимое следствие из его идей и из его бытия, а это, по-моему, означает, что эта истина врожденная.

§ 8. *Филалет*. Но пример атеистов доказывает повидимому, что идея бога не врождена. Не говоря об атеистах, о которых упоминают древние авторы, разве не были открыты целые народы, совершенно не обладающие ни идеей божества, ни словами для обозначения бога и души? Таковы племена, живущие у Солданийского залива, в Бразилии, на Карибских островах, в Парагвае.

Теофил. Покойный г. Фабриций⁵¹, знаменитый гейдельбергский теолог, написал апологию человеческого рода, желая очистить его от обвинения в атеизме. Это был очень основательный автор, стоявший выше многих предрассудков. Однако я не намерен вдаваться в обсуждение этих вопросов фактического порядка. Я готов допустить, что существуют целые народы, никогда не думавшие о высшей субстанции, ни о том, что такое душа. Я вспоминаю, что когда по моей просьбе, поддержанной знаменитым г. Витсом⁵², хотели достать для меня в Голландии перевод на язык племени барантола молитвы «Отче наш», то стали вступик перед следующим местом: «да святится имя твое», так как нельзя было объяснить туземцам, что означает слово святой. Я вспоминаю также, что в составленном для готтентотов символе веры пришлось перевести термин «святой дух» туземными словами, означающими нежный и приятный ветерок (что не лишено смысла), так как

наши греческие и латинские слова *πνεύμα*, *anima*, *spiritus* первоначально означали просто вдыхаемый воздух или ветер, как одну из тончайших вещей, известных нам благодаря чувствам, а желая ввести людей постепенно в область сверхчувственного, приходится начинать с чувств. Однако все эти трудности, стоящие на пути приобретения отвлеченных знаний, ничего не говорят против врожденных знаний. Существуют народы, не имеющие слова, соответствующего понятию бытия; но разве мы сомневаемся в том, что они знают, что значит «быть», хотя они специально об этом и не думают? Впрочем то, что я прочел у нашего превосходного автора об идее бога («Опыт о человеческом разуме», кн. I, гл. III, § 9), я нахожу столь прекрасным и соответствующим моим взглядам, что не могу не привести здесь этого отрывка. Вот это место: «Люди не могут не иметь некоторой идеи тех вещей, о которых с тими часто разговаривали их соседники, давая этим вещам определенные названия; и если эта вещь содержит в себе идею превосходства, величия или какого-нибудь необыкновенного качества, если она чем-либо вызывает наш интерес и запечатлевается в нашем уме в виде идеи некоторой абсолютной и непреодолимой силы, которой нельзя не бояться (я прибавлю к этому: и в виде идеи величайшей благости, которой нельзя не любить), то такая идея должна очевидно произвести сильнейшее впечатление и получить большее распространение, чем всякая другая, особенно если эта идея согласна с непосредственным светом разума и вытекает естественным образом из любой области наших знаний. Но такова идея бога, ибо во всех делах творения обнаруживаются столь очевидные признаки необычайной мудрости и могущества, что всякое разумное существо, которое подумает об этом, не сможет не открыть творца всех этих чудес; а влияние открытия такого существа на душу всех, хоть раз слышавших о нем, естественно так велико, оно влечет за собой столь важные и столь способные к распространению среди всего человечества мысли, что, по-моему, было бы совершенно удивительно, если бы на земле нашелся столь дикий народ, который совершенно не имел бы идеи бога. Это, говорю я, кажется мне столь же удивительным, как представить себе людей, которые не имели бы никакого понятия о числах или об огне». Я хотел бы иметь возможность привести слово в слово ряд других отличных отрывков из труда нашего автора, однако я вынужден пройти мимо них. Скажу здесь только, что автор этот, говоря о непосредственном свете разума, согласном с идеей бога, и о том, что отсюда естественно вытекает, повидимому близок к моим взглядам на врожденные истины; что же касается того, что столь же странно представить себе людей, совершенно лишенных идеи бога, как удивительно было бы найти людей, не имеющих никакого понятия о числах или об огне, то я замечу по этому

поводу, что жители Марианских островов, — названных так по имени испанской королевы, покровительницы отправлявшихся туда миссий, — не имели, когда их открыли, никакого понятия об огне, как это видно из сообщения, опубликованного я^т присланного мне патером Гобиеном⁵³, французским иезуитом, главой заокеанских миссий.

§ 16. *Филалет*. Если на основании того, что все разумные люди обладают идеей бога, мы вправе заключить, что идея эта врожденная, то и добродетель должна быть врожденной, поскольку разумные люди всегда обладали истинной идеей ее.

Теофил. Врождена не добродетель, а идея ее и вероятно вы имеете в виду именно это.

Филалет. Существование бога столь же достоверно, как достоверно то, что вертикальные углы равны. Никогда не было разумного существа, которое, занявшись добросовестно исследованием истинности обоих этих положений, отказалось бы признать их. Однако существует несомненно множество людей, которые, не задумавшись никогда над этим вопросом, одинаково не знают обеих этих истин.

Теофил. Я согласен с этим, но тем не менее они врождены, т. е. их можно найти в самих себе.

§ 18. *Филалет*. Хорошо было бы также обладать врожденной идеей субстанции, но в действительности у нас ее нет ни врожденной, ни приобретенной, так как мы не получаем ее ни путем ощущения, ни путем рефлексии.

Теофил. Я думаю, что нам достаточно рефлексии, чтобы найти идею субстанции в нас самих, являющихся субстанциями. Это — одно из важнейших понятий, но мы поговорим о нем быть может подробнее в дальнейшем.

Филалет. Если существуют врожденные идеи, находящиеся в духе, хотя дух и не мыслит о них актуальным образом, то они должны по крайней мере находиться в памяти, откуда они извлекаются путем воспоминаний, т. е. они должны узнаваться, когда о них вспоминают, подобно тому как узнаются восприятия, бывшие раньше в душе, в противном случае воспоминание могло бы существовать без воспоминания. Воспоминание отличается от всякой другой формы мышления именно внутренним убеждением в том, что такая-то идея находилась раньше в нашем духе.

Теофил. Для того чтобы знания, идеи или истины находились в нашем духе, нет необходимости, чтоб мы о них мыслили когда-либо актуальным образом; они представляют лишь природные склонности, т. е. активные и пассивные способности и предрасположения, нечто большее, чем *tabula rasa*. Правда, платоники полагали, что мы уже мыслили раньше актуальным образом о том, что мы снова находим в себе, и для опровержения их недостаточно сказать, что мы не помним этого, так как известно,

что в памяти у нас всплывает множество прежних наших мыслей, о которых мы совершенно забыли. Известен случай, когда человеку казалось, что он сочинил новое стихотворение, в действительности же оказалось, что он задолго до того дословно прочитал его у одного древнего поэта. Часто нам необычайно легко понять некоторые вещи благодаря тому, что мы их поняли уже раньше, хотя и не помним этого. Может случиться, что ребенок, ослепнув, забудет, что он когда-то видел свет и цвета, как это было с ослепшим в возрасте двух с половиной лет от оспы знаменитым Ульриком Шейнбергом, родом из Вейде в Нагорном Пфальце, умершим в 1649 г. в Кенигсберге в Пруссии, где он преподавал философию и математику, вызывая своим преподаванием всеобщее восхищение. Может также случиться, что такой человек сохранит следы прежних впечатлений, не помня о них. Я думаю, что в сновидениях у нас часто воскресают таким образом наши прежние мысли. Когда Юлий Скалигер прославил в стихах знаменитых веронцев, то во сне ему явился некий Бругноль, баварец по происхождению, но поселившийся в Вероне, с жалобой на то, что он его забыл. Хотя Юлий Скалигер не мог вспомнить, что он раньше слышал что-нибудь о нем, тем не менее он под влиянием этого сновидения сочинил в честь Бругноля элегические стихи. Впоследствии его сын Иосиф Скалигер, будучи в Италии, узнал, что некогда в Вероне был знаменитый грамматик или ученый критик с этим именем, содействовавший возрождению наук в Италии. Всю эту историю вместе с элегией можно прочесть в стихотворениях Скалигера-отца и в письмах сына. Она приведена также в «Scaligerana», составленных на основании бесед с Иосифом Скалигером. Весьма возможно, что Юлий Скалигер знал что-нибудь о Бругноле, но уже не помнил этого, и его сновидение было отчасти воскрешением какой-то старой идеи, хотя это и не было в собственном смысле слова воспоминанием, порождающим в нас убеждение, что мы уже раньше имели эту самую идею. Во всяком случае я не вижу необходимости думать, будто от какого-нибудь восприятия не остается никакого следа, если следы эти не настолько ярки, чтобы вызвать у нас воспоминание, что мы имели раньше это восприятие.

§ 24. *Филалет.* Признаюсь, вы отвечаете довольно приемлемо на наши возражения против учения о врожденных истинах. Возможно также, что мои единомышленники, борясь с ним, понимают слова «врожденные идеи» не в том смысле, который вы им придаете. Поэтому я хочу только сказать вам, что мы имели некоторые основания бояться, как бы учение о врожденных истинах не послужило предлогом для ленивых умов избавиться от необходимости производить исследование и не дало бы возможности всякого рода псевдоученым выставить в качестве руководящего принципа, что принципы не должны подвергаться обсуждению.

Теофил. Я уже сказал, что если ваши единомышленники поставили себе целью поощрять поиски доказательств истин, которые могут быть доказываемы, — независимо от того, врождены эти истинны или нет, — то я вполне разделяю их мнение; а учение о врожденных истинах, как я их понимаю, не должно отвращать от этого никого, так как, не говоря о том, что надо исследовать, на чем основаны инстинкты, одно из моих основных положений гласит, что надо найти доказательство даже аксиом. Я вспоминаю, что когда в Париже издевались над престарелым Робервалем⁵⁴ — теперь уже покойным — за то, что он, по примеру Аполлония и Прокла⁵⁵, хотел доказать аксиомы Эвклида, то я показал пользу подобного исследования. Что касается принципа, выдвигаемого людьми, утверждающими, что не следует спорить с тем, кто отрицает принципы, то он правомерен лишь по отношению к тем принципам, которых нельзя доказать и в которых нельзя усомниться. Правда, во избежание скандалов и беспорядков, можно издать для диспутов и других видов публичных выступлений правила, запрещающие оспаривать известные установленные истинны, но это касается скорее полиции, чем философии.





Книга вторая ОБ ИДЕЯХ

ГЛАВА I

и 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 этот 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 нею. Внешние чувственные объекты опосредствованы, поскольку они не могут действовать непосредственно на душу. Один только дух 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, котором отчетливые идеи являются представлением бога, а неотчетливые — представлением вселенной.

§ 2. *Филалет.* Мои единомышленники, предполагающие что первоначально душа представляет чистую доску, без всяких имен 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 сколастическим 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 сколастической 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; эти 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 fuerit 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.

Филалет. Вы, надеюсь, согласитесь с этим ученым автором, утверждающим, что все наши идеи получаются либо путем ощущения, либо путем рефлексии, т. е. либо из наших наблюдений над внешними чувственными предметами, либо над внутренними деятельностями нашей души.

Теофил. Во избежание разногласий, отнявших у нас и без того слишком много времени, я заранее заявляю вам следующее: слова ваши о том, что идеи получаются нами от одного из этих двух источников, я понимаю в смысле их актуального восприятия, поскольку я, думается, показал уже, что они находятся в нас до того, как мы их сознаем с известной отчетливостью.

§ 9. *Филалет.* Теперь рассмотрим, когда следует сказать, что душа начинает воспринимать и мыслить идеи актуальным образом. Я знаю, что существует теория, согласно которой душа мыслит постоянно и актуальное мышление так же неотделимо от души, как актуальное протяжение неотделимо от тела (§ 10). Но я не могу себе представить, что для души постоянно мыслить более необходимо, чем для тела постоянно находиться в движении, поскольку восприятие идей является для души тем же, чем движение является для тела. Во всяком случае мне это кажется вполне разумным, и я был бы очень рад, милостивый государь, узнать ваше мнение по этому поводу.

Теофил. Как вы сказали, действие не более присуще душе, чем телу, но лишенное мысли состояние души и абсолютный покой тела кажутся мне одинаково противоречащими природе и совершенно невероятными. Субстанция, начав однажды действовать, будет действовать постоянно, так как все впечатления остаются в ней и только смешиваются с новыми впечатлениями. Если мы ударим какое-нибудь тело, то это вызовет или, вернее, определит в нем бесконечное множество вихрей, как в жидкости, так как по существу всякое твердое тело обладает известной степенью жидкости, а всякое жидкое тело — известной степенью твердости и невозможно окончательно остановить эти внутренние вихри. Если же тело никогда не находится в покое, то мы вправе думать, что соответствующая ему душа точно так же никогда не будет без восприятий.

Филалет. Но может быть только творец и хранитель всех вещей обладает той привилегией, что, будучи бесконечным в своих совершенствах, он никогда не спит и не дремлет. Однако это

не является вовсе уделом ни одного конечного существа, во всяком случае ни одного такого существа, как человеческая душа.

Теофил. Разумеется, мы спим и дремлем, а бог избавлен от этого, но отсюда не следует, что мы не имеем никаких восприятий во сне. Наоборот, если внимательнее присмотреться к этому, то мы найдем как раз противоположное.

Филалет. В нас есть нечто, обладающее потенцией (*puissance*) мышления, но отсюда не следует, что мы всегда актуально мыслим.

Теофил. Настоящие потенции никогда не бывают простыми возможностями. В них имеются всегда тенденция и действие.

Филалет. Но положение: душа мыслит постоянно — не самоочевидно.

Теофил. Я этого и не говорю. Чтобы убедиться в нем, требуются некоторое внимание и размышление. Непросвещенный человек обычно так же не сознает этого, как и давление воздуха или шаровидную форму земли.

Филалет. Я сомневаюсь в том, чтобы я мыслил в прошлую ночь. Это — вопрос факта, который следует решить опытным путем.

Теофил. Его решают так, как доказывают, что существуют незаметные для нас тела и невидимые нами движения, хотя некоторые люди считают все это басней. То же самое относится к бесчисленным малозаметным восприятиям, которые недостаточно выделяются, чтобы их можно было сознавать или вспоминать, но они познаются по вытекающим из них определенным следствиям.

Филалет. Какой-то автор упрекал нас в том, будто мы утверждаем, что душа перестает существовать, так как во время сна мы не чувствуем ее существования. Но это возражение — плод странного недоразумения; мы не говорим вовсе, что у человека нет души, так как мы не чувствуем во время сна ее существования, а говорим только, что человек не может мыслить, не сознавая этого.

Теофил. Я не читал той книги, о которой вы говорите, но вам не без основания можно было бы возразить, что из того, что мы не сознаем мышления, не следует вовсе, будто оно из-за этого прекращается. В противном случае можно было бы на том же основании утверждать, что душа не существует, в то время как мы ее не сознаем. Для опровержения этого возражения следует доказать специально по отношению к мышлению, что оно по сущности своей требует, чтобы его сознавали.

§ 11. *Филалет.* Нелегко представить себе, чтобы какая-нибудь вещь могла мыслить и не чувствовала бы, что она мыслит.

Теофил. Здесь без сомнения узловой пункт всей проблемы; здесь именно кроется затруднение, омутившее ряд ученых людей.

Но вот способ избавиться от него. Следует иметь в виду, что мы мыслим одновременно о множестве вещей, но обращаем внимание лишь на наиболее выделяющиеся мысли; да иначе и быть не может, так как если бы мы обращали внимание на все, то надо было бы внимательно мыслить в одно и то же время о бесконечном множестве вещей, которые мы ощущаем и которые производят впечатления на наши чувства. Я иду даже дальше и утверждаю, что от всех наших прошлых мыслей остается нечто и ни одна из них никогда не может окончательно изгладиться. Ведь когда мы спим без сновидений или когда мы оглушенны каким-нибудь ударом, падением, болезненным приступом или чем-нибудь другим, то в нас возникает бесконечное множество неотчетливых малых ощущений; даже смерть не может действовать иначе на души живых существ, которые должны несомненно рано или поздно слова приобрести отчетливые восприятия, так как все в природе идет своим порядком. Я готов однако признать, что в этом смутном состоянии душа лишена удовольствия и страдания, так как они представляют заметные для нас переживания.

§ 12. *Филалет*. Разве те, с кем мы имеем теперь дело, т. е. картезианцы, полагающие, что душа постоянно мыслит, не приписывают жизни всем животным, отличным от человека, отрицая однако у них познающую и мыслящую душу, и разве они не утверждают без всяких колебаний, что душа может мыслить, не будучи соединена с телом?

Теофил. Что касается меня, то я придерживаюсь другого взгляда, и хотя я согласен⁵⁴ с картезианцами в вопросе о том, что душа постоянно мыслит, я не согласен с ними в двух других пунктах. Я думаю, что животные обладают нетленными душами и что человеческие души, как и все другие, всегда соединены с каким-нибудь телом. Я думаю даже, что один только бог, будучи чистой деятельностью (*acte pur*), совершенно свободен от телесности.

Филалет. Если бы вы придерживались взглядов картезианцев, то я умозаключил бы отсюда, что так как тела Кастора и Поллукса⁵⁵ могли быть то с душой, то без нее, хотя и оставаясь всегда живыми, и так как душа тоже могла быть то в одном из этих тел, то вне него, то оба они могли обладать только одной душой, которая действовала попеременно в теле обоих этих людей, по очереди спящих и бодрствующих. Таким путем она образовала бы две личности, которые были бы столь же отличны друг от друга, как например Кастор и Геркулес.

Теофил. Я с своей стороны сделаю другое и, кажется, более естественное предположение. Неправда ли, что после некоторого промежутка времени или какой-нибудь крупной перемены можно окончательно потерять все воспоминания? Говорят, будто Слейдан⁵⁷ перед смертью забыл все, что он знал. Есть немало других при-

меров этой печальной участи. Предположим, что такой человечек пытается бы и узнал бы все снова, стал ли бы он из-за этого другим человеком? Стало быть не от памяти зависит тождественность человека. Что касается функции души, одушевляющей поочередно различные тела, — причем то, что с ней происходит в одном из этих тел, не касается ее в другом, — то это одна из тех противоречащих природе функций, которые имеют своим источником несовершенные понятия философов, вроде понятий пространства без тел и тела без движения, и которые исчезают, когда мы несколько углубимся в суть дела. Следует помнить, что всякая душа сохраняет все предыдущие впечатления и не может раздвоиться так, как вы это только что допустили. Будущее у каждой субстанции теснейшим образом связано с прошедшим. Это и составляет тождество личности. Однако воспоминание вовсе не необходимо и не всегда даже возможно по причине множества настоящих и прошедших впечатлений, смешивающихся с нашими настоящими мыслями, так как я не думаю, чтобы у человека могли быть мысли, которые не произвели бы какого-нибудь, пусть нечеткого, действия или от которых не сохранилось бы какого-нибудь следа, примешивающегося к последующим мыслям. Можно забыть множество вещей, но можно было бы точно так же вспомнить очень старые вещи, если бы внимание было направлено надлежащим образом.

§ 13. *Филалет*. Людей, спавших без сновидений, никогда нельзя будет убедить в том, что их мысли находились в действии.

Теофил. Во время сна, даже без сновидений, мы не лишены некоторых слабых ощущений. Само пробуждение свидетельствует об этом, и чем легче мы просыпаемся, тем сильнее у нас ощущение того, что происходит вовне, хотя это ощущение не всегда достаточно сильно, чтобы разбудить нас.

§ 14. *Филалет*. Очень трудно, кажется, представить себе, что в данное мгновение душа мыслит в спящем человеке, а мгновение спустя — в проснувшемся человеке, причем она не помнит об этом.

Теофил. Это не только легко представить себе, но нечто подобное даже наблюдается ежедневно во время бодрствования. В самом деле, перед нами постоянно находятся те или иные предметы, которые действуют на наши глаза или на наши уши и следовательно оказывают влияние и на душу, а между тем мы не замечаем этого, так как наше внимание приковано к другим предметам, до тех пор пока какой-нибудь предмет не привлечет к себе внимания своим усиленным действием или по какой-нибудь другой причине; это как бы своего рода частный сон по отношению к данному объекту, и сон этот становится общим, когда мы отвращаем свое внимание от всех предметов вместе. Между прочим разделение внимания для ослабления его есть одно из средств уснуть.

Филалет. Я слышал от одного человека, занимавшегося в молодости науками и обладавшего прекрасной памятью, что у него никогда не было сновидений до того, как он захворал лихорадкой, от которой он как раз исцелился во времена моей беседы с ним в возрасте 25 или 26 лет.

Теофил. Мне тоже рассказывали об одном, гораздо более похожем ученом, у которого никогда не было сновидений. Но не на одних только сновидениях следует основывать учение о непрерывности восприятий в душе; я показал ведь, что душа даже во сне обладает некоторым восприятием того, что происходит *также*.

§ 15. *Филалет.* Мыслить часто и не сохранить ни на секунду воспоминания о том, о чём мыслишь, значит мыслить бесполезным образом.

Теофил. Все впечатления оказывают свое действие, но не все действия всегда заметны; поворачиваясь в одну сторону, а не в другую, я очень часто делаю это под влиянием сочетания мелких впечатлений, которых я не сознаю и которые делают для меня одно движение более удобным, чем другое. Все наши непроизвольные поступки являются результатом воздействия совокупности малых восприятий; даже наши привычки и страсти, оказывающие такое влияние на наши решения, вытекают отсюда. Ведь эти привычки возникают мало-помалу, и следовательно без малых восприятий мы не получили бы вовсе этих заметных для нас предрасположений. Я уже сказал, что человек, который *стал бы* отрицать это влияние в области нравственности, был бы подобен необразованным людям, отрицающим в физике существование незаметных корпускул. Между тем среди сторонников учения о свободе воли имеются такие, которые, не принимая в расчет этих незаметных впечатлений, способных склонить чашку весов в ту или иную сторону, представляют себе, что в моральных поступках существует полное безразличие наподобие безразличия буриданова осла⁵⁸ между двумя вязанками сена. Впрочем об этом мы поговорим в дальнейшем. Замечу однако, что эти впечатления склоняют к чему-либо, но не призывают к этому.

Филалет. Быть может скажут, что у бодрствующего человека, когда он мыслит, известную роль при этом играет его тело и память сохраняется благодаря следам в мозгу, но когда он спит, душа мыслит вне связи с телом, в себе самой.

Теофил. Я совсем иного мнения, потому что я думаю, что существует всегда точное соответствие между телом и душой, и потому что телесные впечатления, которых мы не замечаем ни в состоянии бодрствования, ни во сне, служат мне для доказательства того, что и душа обладает подобными же впечатлениями. Я думаю также, что в душе происходит нечто, соответствующее кровообращению и всем движениям наших внутренних органов, чего мы

однако не сознаем, подобно тому как люди, живущие около водяной мельницы, не сознают производимого ею шума. Действительно, если бы во время сна или бодрствования в теле имелись впечатления, которые совершенно не действовали или не влияли бы на душу, то следовало бы признать какие-то границы для связи души с телом, например что телесные впечатления должны обладать известной фигурой и величиной, для того чтобы душа могла их ощущать; но такое предположение недопустимо, если душа бесстелесна, поскольку нет никакой пропорциональности между бесстелесной субстанцией и той или иной модификацией материи. Одним словом, убеждение в том, что в душе имеются лишь такие восприятия, которые она сознает, является величайшим источником заблуждений.

§ 16. *Филалет*. Большинство сновидений, которые мы вспоминаем, нелепо и бессвязно. Отсюда следовало бы сделать вывод, что душа обязана способностью разумно мыслить телу или что она не запоминает ни одного из своих разумных монологов.

Теофил. Существует соответствие между телом и всеми разумными и неразумными мыслями души. У сновидений тоже есть свои следы в мозгу, как и у мыслей бодрствующих людей.

§ 17. *Филалет*. Раз вы так твердо убеждены в том, что душа мыслит постоянно актуальным образом, то я хотел бы, чтобы вы мне объяснили, какие идеи находятся в душе ребенка, до того как она соединится с телом или в самый момент этого соединения, до того как она получила какую-нибудь идею путем ощущения.

Теофил. Мне нетрудно, исходя из моих принципов, удовлетворить ваше любопытство. Восприятия души всегда соответствуют естественным образом состоянию тела, и если в мозгу имеется множество неотчетливых и неясно выраженных движений, как это бывает у людей с небольшим опытом, то и мысли души (согласно порядку вещей) тоже не могут быть отчетливыми. Однако душа никогда не бывает лишена содействия ощущения, так как она всегда выражает состояние своего тела, а тело это всегда испытывает от окружающих его тел бесконечное множество воздействий, которые однако часто вызывают только неотчетливое впечатление.

§ 18. *Филалет*. Но вот вам другой вопрос, задаваемый автором «Опыта». Я хотел бы, говорит он, чтобы лица, утверждающие с такой уверенностью, будто душа человека, или (что одно и то же) будто человек, постоянно мыслит, сказали мне, откуда они это знают.

Теофил. Я не знаю, не требуется ли большей уверенности для отрицания того, что в душе происходит нечто, чего мы не сознаем; ведь то, что заметно для нас, должно состоять из незаметных частей; нечто — ни мысль, ни движение — не может возникнуть сразу. Наконец задавать такой вопрос — это все равно,

как если бы кто-нибудь спросил в наше время, откуда мы знаем о существовании невидимых корпускул.

§ 19. *Филалет*. Я не помню, чтобы лица, утверждающие, что душа постоянно мыслит, утверждали также, что человек постоянно мыслит.

Теофил. Это, думаю я, потому, что они имеют в виду также душу, отделенную от тела. Однако они охотно признают, что человек постоянно мыслит во время соединения души с телом. Что касается меня, имеющего свои основания утверждать, что душа никогда не бывает отделена совсем от тела, то я полагаю, что безусловно можно утверждать, что человек мыслит и будет мыслить постоянно.

Филалет. Говорить, что тело протяжению, хотя и не обладает частями, и что некоторая вещь мыслит, хотя и не сознает, что она мыслит, — это, кажется мне, два одинаково непонятных утверждения.

Теофил. Простите, милостивый государь, но я вынужден сказать вам, что ваше утверждение, будто в душе нет ничего, чего бы она не сознавала, представляет собой *petilio principii* (порочный круг), которым мы уже занимались в течение всей нашей первой беседы, когда вы желали воспользоваться им для опровержения учения о врожденных идеях и истинах. Признав этот принцип, мы, думается, не только пошли бы вразрез с опытом и разумом, но и отказались бы без всяких оснований от своего взгляда, который я, кажется, объяснил достаточно вразумительно. Но не говоря о том, что наши противники, при всей своей учености, не дали доказательства того, что они утверждают столь часто и решительно по данному вопросу, легко показать им обратное, а именно, что для нас невозможно рефлектировать постоянно и ярким образом над всеми нашими мыслями; в противном случае наш разум рефлектировал бы над каждой рефлексией до бесконечности, не будучи в состоянии перейти к какой-нибудь новой мысли. Так например, сознавая какое-нибудь наличное ощущение, я должен был бы постоянно думать, что я думаю о нем, а также думать, что я думаю, что думаю о нем, и так далее до бесконечности. В действительности же я должен перестать размышлять над всеми этими размышлениями, и должна явиться наконец некоторая мысль, которую мы оставляем, не мысля о ней, в противном случае мы постоянно топтались бы на месте.

Филалет. Но разве нельзя с тем же основанием утверждать, что человек постоянно голоден, поскольку он может быть голоден, не сознавая этого.

Теофил. Нет, тут есть большая разница: у голода свои особые причины, которые не всегда имеют место. Однако верно все же, что, будучи голодными, мы не думаем об этом непрестанно; когда же мы думаем об этом, то сознаем это, так как чувство голода очень хорошо заметно. В желудке всегда имеются раз-

дражения, но они должны стать достаточно сильными, чтобы вызвать голод. То же самое различие следует всегда проводить между мыслями вообще и заметными мыслями. Таким образом аргумент этот, приводимый в насмешку над нашими взглядами, только подтверждает их.

§ 23. *Филалет*. Теперь можно спросить, когда же человек начинает иметь идеи в своем мышлении, а на это, мне кажется, следует ответить, что лишь только он получает первое ощущение.

Теофил. Я придерживаюсь того же взгляда, но исхожу при этом из несколько своеобразного принципа, поскольку я думаю, что мы никогда не бываем без мыслей, а также без ощущений. Я только провожу различие между идеями и мыслями, так как все наши идеи всегда чисты и отчетливы независимо от чувств; мысли же всегда соответствуют некоторым ощущениям.

§ 25. *Филалет*. Но разум пассивен только при восприятии простых идей, являющихся зачатками или материалом познания, между тем как при образовании сложных идей он активен.

Теофил. Как может разум быть пассивным при восприятии всех простых идей, если согласно вашему собственному признанию существуют простые идеи, восприятие которых получается от рефлексии, а ведь мыслями рефлексии разум обязан самому себе, так как рефлектирует ведь он? Другой вопрос — может ли он лишить себя этих мыслей, а он несомненно этого не может, если не окажется какой-нибудь причины, которая могла бы отвлечь его от них.

Филалет. Мне кажется, что до сих пор мы спорили основательно. Теперь же, когда мы перейдем к более подробному рассмотрению идей, у нас, надеюсь, окажется больше единодушия, и наши разногласия коснутся лишь некоторых частностей.

Теофил. Я буду в восторге, если столь выдающиеся люди признают взгляды, которые я считаю истинными, ибо такие люди способны представить их в настоящем свете и показать все их значение.

ГЛАВА II О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ

Ф.¹ Итак, я надеюсь, что вы признаете существование простых идей и идей сложных; так, теплота и мягкость воска и холод льда являются примерами простых идей, поскольку душа обладает единообразным понятием о них, в котором нельзя отличить разных идей.

Т. По-моему, можно сказать, что эти чувственные идеи просты лишь по видимости, так как, будучи неотчетливыми, они не дают

¹ В дальнейшем имена Филалет и Теофил будут обозначаться инициалами Ф. и Т. — Прим. ред.

разуму возможности различить то, что они содержат в себе. Подобным же образом отдаленные вещи кажутся круглыми, поскольку мы не можем различить их углов, хотя мы и получаем от них некоторое неотчетливое впечатление. Так например известно, что зеленое получается из смеси синего и желтого. Поэтому можно было бы ожидать, что идея зеленого тоже состоит из соответствующих двух идей. Между тем идея зеленого кажется нам столь же простой, как идея синего или теплого. Поэтому надо думать, что эти идеи синего или теплого просты тоже лишь по видимости. Однако я ничего не имею против того, чтобы эти идеи считали простыми, так как во всяком случае наше сознание (apprecception) не разделяет их; но следует при помощи новых опытов и при помощи разума, по мере того как удастся их лучше понять, стараться достигнуть их анализа. Отсюда видно также, что существуют восприятия, которых мы не сознаем. В самом деле, восприятия простых по видимости идей состоят из восприятий частей, составляющих эти идеи, а между тем разум этого не сознает, поскольку эти неотчетливые идеи кажутся ему простыми.

ГЛАВА III

ОБ ИДЕЯХ, ПОЛУЧАЕМЫХ НАМИ ПОСРЕДСТВОМ ОДНОГО ТОЛЬКО ЧУВСТВА

Ф. Теперь мы можем классифицировать простые идеи по тому, как они воспринимаются нами, так как мы воспринимаем их либо 1) посредством одного только чувства, либо 2) посредством более чем одного чувства, либо 3) посредством рефлексии, либо 4) всеми путями как ощущения, так и рефлексии. Что касается идей, воспринимаемых посредством одного только чувства, специально приспособленного для получения их, то свет и цвета воспринимаются только глазами; всякого рода шумы, звуки и музыкальные тона воспринимаются ушами; различные вкусы воспринимаются небом, а запахи — носом. Органы или нервы приводят их к мозгу, а если некоторые из этих органов расстроены, то ощущения эти не могут попасть в мозг с какого-нибудь заднего хода. Самыми важными из осязательных качеств являются холод, тепло и плотность. Остальные состоят или в конфигурации чувственных частей, обуславливающих гладкость и шероховатость, или в соединении их, обуславливающем твердость, мягкость, прочность, хрупкость.

Т. Я в общем согласен с вашими соображениями, хотя я мог бы заметить на основании опыта покойного г. Мариотта⁵⁹ об отсутствии зрения в месте вхождения зрительного нерва, что ощущения получаются повидимому скорее оболочками, чем нервами, и что у слуха и у вкуса имеется какой-то задний ход, так как через зубы и черепную коробку можно слышать некоторые звуки, а вкусы можно до некоторой степени узнавать носом благодаря

взаимной связи между органами. Но все это не меняет ничего по существу в вопросе об объяснении идей. Что же касается осязательных качеств, то можно сказать, что гладкость или шершавость и твердость или мягкость являются лишь модификациями сопротивления или плотности.

ГЛАВА IV

о плотности

Ф. Вы согласитесь, без сомнения, также с тем, что ощущение плотности вызывается сопротивлением, которое оказывает всякое тело, пока оно не оставило своего места, когда его занимает другое тело. Таким образом я называю плотностью то, что мешает сближению двух движущихся навстречу друг другу тел. Если кто-нибудь предпочтет назвать это свойство непроницаемостью, то я ничего не имею против этого. Но я думаю, что термин плотность содержит в себе нечто более положительное. Эта идея кажется наиболее существенной для тела и наиболее тесно связанный с ним, и найти ее можно только в матери.

Т. Действительно, мы встречаем сопротивление при соприкосновении, когда какое-нибудь другое тело с трудом уступает место нашему телу; верно также и то, что тела не терпят одновременного пребывания в одном и том же месте. Однако некоторые авторы сомневаются в том, что эта нетерпимость абсолютна; не мешает также обратить внимание на то, что присущее материи сопротивление проявляется ею различными способами и по довольно различным причинам. Одно тело сопротивляется другому либо когда оно должно покинуть место, которое оно уже занимало, либо когда оно не в состоянии занять то место, которое оно готово было занять, потому что другое тело тоже сilitся его занять; в этом последнем случае может произойти, что оба тела, не уступая друг другу, естественным образом останавливаются или отталкивают друг друга. Сопротивление обнаруживается в изменении, происходящей с тем телом, которому сопротивляются, поскольку оно либо теряет часть своей силы, либо изменяет направление, либо же испытывает одновременно и то и другое. Но можно сказать вообще, что это сопротивление происходит оттого, что для двух тел нетерпимо находиться в одном и том же месте, что можно назвать непроницаемостью. Таким образом, когда одно тело делает усилие, чтобы занять место, оно в то же время делает усилие, чтобы удалить из него другое тело или помешать последнему занять его. Но помимо этого рода несовместимости, заставляющей уступить то или другое тело или оба вместе, существует еще ряд других причин, в силу которых одно тело сопротивляется другому, которое сilitся заставить его уступить. Причины эти находятся либо в нем, либо в соседних

телах. В нем самом находятся две причины, из которых одна пассивна и постоянна, другая активна и изменчива. Первая есть то, что я вслед за Кеплером и Декартом называю косностью; благодаря ей материя сопротивляется движению, и надо затратить силу, чтобы сдвинуть тело, даже если оно не обладает тяжестью и не прикреплено. Вследствие этого тело, пытающееся удалить другое тело, должно испытывать указанное сопротивление. Другая причина, активная и изменчива, заключается в импульсе (*impétuosité*) самого тела, не уступающего без сопротивления в тот момент, когда этот импульс устремляет его в какое-нибудь место. Те же самые причины имеются в соседних телах, когда сопротивляющееся тело не может уступить, не заставляя уступить также другие тела. Но кроме того надо принять во внимание еще и другое обстоятельство, а именно крепость (*fermeté*) или сцепление (*attachement*) одного тела с другим. Благодаря этому сцеплению часто невозможно толкнуть какое-нибудь тело, не толкая в то же время и другого, сцепленного с ним, отчего получается своего рода притяжение (*traction*) по отношению к этому другому телу. Это сцепление в свою очередь — даже независимо от косности и импульса — вызывает сопротивление. В самом деле, если представить себе пространство заполненным совершенно жидкой материи и если поместить в него только одно твердое тело (допустив, что жидкость не обладает ни косностью, ни импульсом), то оно станет двигаться, не испытывая никакого сопротивления. Но если бы пространство было заполнено маленькими твердыми кубиками, то сопротивление, испытываемое твердым телом, которое должно было бы двигаться посреди этих кубиков, происходило бы от того, что эти твердые кубики вследствие своей твердости или взаимного сцепления своих частей лишь с трудом могли бы разделиться так, как это необходимо для того, чтобы образовать круговорот и заполнить место движущегося тела, когда оно его покидает. Но если бы два тела одновременно вступали в открытую с двух сторон трубку с обоих ее концов, одинаково заполняя ее полость, то, как бы жидк ни была материя в этой трубке, она оказывала бы сопротивление в силу одной своей непроницаемости. Таким образом в сопротивлении, о котором у нас идет речь, надо различать непроницаемость тел, косность, импульс и сцепление. Я, правда, думаю, что это сцепление тел зависит от более тонкого движения одного тела к другому, но так как это пункт спорный, то его заранее не следует принимать. По этой же причине не следует также заранее принимать, что существует какая-то изначальная, присущая телам плотность, благодаря которой место оказывается всегда равным занимающему его телу, т. е. что несовместимость или, выражаясь точнее, несоединимость (*inconsistance*) тел в одном и том же месте есть

совершенная непроницаемость, неспособная ни увеличиваться, ни уменьшаться. Действительно, многие утверждают, что доступная чувствам плотность может быть следствием того, что тела не терпят одновременного пребывания в одном и том же месте, но это не носит однако абсолютного характера. Так, все обычные перипатетики и многие другие мыслители думают, что одна и та же материя могла бы заполнять большее и меньшее пространство (они называют это разрежением или сгущением) не только по видимости (подобно тому как, сжимая губку, удаляют из нее воду), но и на самом деле — так, как это полагает сколастическая философия по отношению к воздуху. Я не придерживаюсь этого взгляда, но я думаю, что не следует заранее принимать и противоположного взгляда, так как одних чувств без разума недостаточно для доказательства этой совершенной непроницаемости, которая, по-моему, соответствует порядку природы, но которой нельзя установить при помощи одних ощущений. А кто-нибудь мог бы утверждать, что сопротивление тел сжатию происходит от усиления частиц расширяться, когда они лишены всей своей свободы. Между прочим при выяснении этих качеств глаза оказывают большую помощь осязанию. По существу же плотность, поскольку мы получаем о ней отчетливое понятие, постигается чистым разумом, хотя чувства доставляют ему материал для доказательства того, что она существует в природе.

§ 4. Ф. Во всяком случае мы согласны в том, что плотность тела состоит в заполнении им занимаемого пространства таким образом, что абсолютно исключается из него всякое другое тело (если оно не может найти пространства, в котором оно не находилось раньше); между тем твердость, или, вернее, прочность (*consistance*), которую некоторые называют крепостью (*fermeté*), представляет собой прочное соединение известных частей материи, образующих скопление заметного размера, так что вся масса в целом не легко изменяет свою форму.

Т. Благодаря именно этой прочности, как я уже заметил, трудно двинуть какую-нибудь часть тела без другой; так что, если мы толкнем одну часть, то другая, которую мы не толкнули и которая не расположена по линии толчка, тем не менее тоже стремится двигаться в эту сторону в силу своего рода притяжения. Более того, если эта вторая часть встречает какое-нибудь препятствие, задерживающее или отталкивающее ее, то она тянет назад или задерживает также и первую часть, причем это происходит всегда взаимным образом. То же самое случается иногда с двумя телами, которые не касаются друг друга и не составляют одного непрерывного тела в качестве его соприкасающихся частей, а между тем, поскольку мы можем судить об этом на основании свидетельства своих чувств, если толкнуть одно из них, то оно приводит в движение другое, не толкая его. Примерами этого яв-

ляются магнит, электрическое притяжение и то притяжение, которое никогда приписывали боязни пустоты.

Ф. Мне кажется, что вообще слова «твёрдость» и «мягкость» суть названия, которые мы даем вещам только по отношению к особенностям устройства нашего тела.

Т. Но в таком случае многие философы не приписали бы своим атомам твердости. Понятие твердости не зависит от чувств, и возможность ее можно представить себе при помощи разума, хотя и чувства также убеждают нас в том, что она действительно есть в природе. Однако я предпочел бы слову «твёрдость» слово «крепость» (если бы мне было позволено пользоваться и в этом смысле), так как и в мягких телах есть некоторая крепость. Я ищу какого-нибудь еще более удобного и более общего слова, как прочность или сцепление. Таким образом я противопоставил бы твердое мягкому и крепкое жидкому, так как воск мягок, но, если он не растоплен, он не жидк и сохраняет свою форму; и даже в жидкостях обыкновенно имеется сцепление, как это показывают капельки воды и ртути. Я думаю далее, что все тела обладают в известной мере сцеплением, а также, что нет тел, которые не обладали бы некоторой степенью жидкости и сцепления которых нельзя было бы преодолеть. Таким образом, по-моему, атомы Эпикура, твердость которых предполагается абсолютной, невозможны, как невозможна и абсолютно жидкая тончайшая материя картезианцев. Но здесь не место ни доказывать правильность этого взгляда, ни объяснять причину сцепления.

Ф. Абсолютная плотность тел доказывается, кажется, опытом. Так например вода, не находя себе выхода, прошла через поры золотого шара, в котором она содержалась, когда во Флоренции этот шар подвергли сжатию.

Т. К выводу, делаемому вами из этого опыта и из того, что произошло с водой, следует кое-что прибавить. Воздух — такое же тело, как и вода, однако он доступен сжатию, по крайней мере *ad sensum* (для чувств). Сторонники учения о разрежении и сгущении в точном смысле слова скажут, что вода уже слишком сжата, чтобы поддаваться действию наших машин, подобно тому как слишком сжатый воздух тоже сопротивлялся бы дальнейшему сжатию. Скажу однако, с другой стороны, что если бы удалось заметить какое-нибудь небольшое изменение объема воды, то его можно было бы приписать содержащемуся в ней воздуху. Не вдаваясь теперь в обсуждение того, доступна ли вода в чистом виде сжатию, подобно тому как она доступна расширению при испарении, скажу однако, что по существу я придерживаюсь взгляда лиц, которые полагают, что тела абсолютно непроницаемы и что сгущение и разрежение существуют только по видимости. Но такого рода опыты так же мало могут доказать это, как опыты с тор-

ричеллевой трубкой или с машиной Герике⁶⁰ — существование абсолютной пустоты.

Ф. Если бы тело было способно к разрежению и сжатию в точном смысле слова, то его объем или протяжение могли бы изменяться, но так как этого нет, то оно всегда равно одному и тому же пространству; однако его протяжение всегда есть нечто отличное от протяжения пространства.

Т. Тело могло бы обладать своим собственным протяжением, но отсюда не следовало бы, что оно у него всегда определенно или равно одному и тому же пространству. Однако, хотя при представлении тела мы представляем себе нечто большее, чем пространство, отсюда не следует, что существуют два протяжения — протяжение пространства и протяжение тела. Утверждать это — все равно, что утверждать, будто при представлении нескольких вещей одновременно мы представляем себе нечто большее, чем число, а именно *res numeratas* (перечисленные вещи), а между тем не существует двух множеств: одного — абстрактного, т. е. множества числа, другого — конкретного, т. е. множества перечисленных вещей. Таким же образом не следует воображать себе двух протяжений: одного — абстрактного, протяжения пространства, другого — конкретного, протяжения тела, так как конкретное протяжение является таковым лишь благодаря абстрактному. И подобно тому как тела переходят с одного места пространства на другое, т. е. меняют свой порядок, так и вещи переходят с одного места порядка, или от одного числа, к другому, когда например первая становится второй, вторая — третьей и т. д. Действительно, время и место — не что иное, как различные виды порядка, и если бы в этих порядках оказалось свободное место (называемое, если речь идет о пространстве, пустотой), оно указывало бы только на возможность того, чего недостает, и на его отношение к действительности.

Ф. Я все же очень доволен, что вы согласны со мною по существу вопроса, а именно, что материя не изменяет своего объема. Но вы кажетсяе все же заходите слишком далеко, не признавая двух протяжений, и приближаетесь к картезианцам, которые не отличают пространства от материи. Но если находятся люди, не различающие этих идей (пространства и заполняющей его плотности), а смешивающие их и превращающие их в одну идею, то я не знаю, каким образом эти люди могут столкнуться с другими людьми. Они находятся в положении слепца по отношению к человеку, который говорил бы ему об алом цвете, между тем как этот слепец думал бы, что цвет похож на звук трубы.

Т. Но я признаю в то же время, что идеи протяжения и плотности не заключаются вовсе неведомо в чем, как идея алоого цвета. В противоположность картезианцам я отличаю протяжение от

материю, однако я не думаю, что существуют два протяжения; и так как лица, спорящие между собой о разнице между протяжением и плотностью, сходятся по этому вопросу в ряде других пунктов и имеют некоторые отчетливые понятия, то они могут найти в этом способ уладить свои разногласия. Таким образом эта мнимая разница в идеях не должна служить для них предлогом затягивать спор до бесконечности, хотя я знаю, что некоторые — вообще очень учёные — картезианцы имеют обыкновение оказываться за идеями, которыми они якобы обладают. Но если бы они воспользовались предложенным мною некогда методом для различия идей истинных и ложных — методом, о котором мы тоже поговорим в дальнейшем, то они оставили бы позицию, защищать которую невозможно.

ГЛАВА V

О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ, ПОЛУЧАЕМЫХ ПОСРЕДСТВОМ РАЗЛИЧНЫХ ЧУВСТВ

Ф. Идеи, воспринимаемые нами более чем одним чувством, — это идеи пространства, протяжения, фигуры, движения и покоя.

Т. Эти идеи, происхождение которых приписывают более чем одному чувству, как например идеи пространства, фигуры, движения, получаются нами скорее от здравого смысла, т. е. от самого духа, так как это идеи чистого разума, имеющие однако отношение к внешнему миру и сознаваемые нами при помощи чувств. Поэтому они допускают определения и доказательства.

ГЛАВА VI

О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ, ПОЛУЧАЕМЫХ ПОСРЕДСТВОМ РЕФЛЕКСИИ

Ф. Простые идеи, получаемые посредством рефлексии, — это идеи разума и воли, так как мы сознаем их, рефлектируя над самими собою.

Т. Сомнительно, являются ли все эти идеи простыми, ибо ясно например, что идея воли заключает в себе идею разума, а идея движения содержит в себе идею фигуры.

ГЛАВА VII

О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ, ПОЛУЧАЕМЫХ ПОСРЕДСТВОМ ОЩУЩЕНИЯ И РЕФЛЕКСИИ

§ 1. Ф. Существуют простые идеи, проникающие в наш разум всеми путями как ощущения, так и рефлексии, а именно — удовольствие, страдание, сила, бытие и единство.

Т. Мне кажется, что чувства не могут убедить нас без помощи разума в существовании чувственных вещей. Поэтому я готов думать, что идея бытия происходит из рефлексии. Идеи силы и единства происходят из того же источника и являются идеями совершенно иного рода, чем восприятия удовольствия и страдания.

ГЛАВА VIII
ДАЛЬНЕЙШИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ

§ 2. Ф. Что сказать об идеях отрицательных (*privatives*) качеств? Мне кажется, что идеи покоя, мрака и холода столь же положительны, как идеи движения, света и теплоты. Однако, рассматривая эти отрицания как причины положительных идей, я следую ходячим взглядам; на деле же нелегко решить, существует ли действительно какая-нибудь идея, происходящая от какой-нибудь отрицательной причины, пока не решено, можно ли покой считать отрицанием с большим основанием, чем движение.

Т. Я не думал, чтобы можно было усомниться в отрицательном характере покоя. Для покоя достаточно отрицать движение в теле, но для движения недостаточно отрицать покой, а надо к этому прибавить еще нечто для определения степени движения, так как для движения существенно увеличение и уменьшение, между тем как все покой равны между собою. Другое дело — вопрос о причине покоя, которая во второй материи или массе должна быть положительной. Я готов также думать, что и идея покоя отрицательна, т. е. состоит только в отрицании. Правда, сам акт отрицания — нечто положительное.

§ 9. Ф. Так как качества вещей являются их способностями вызывать в нас восприятие идей, то полезно различать эти качества. Качества эти бывают первичными и вторичными. Протяжение, плотность, фигура, число, подвижность — это изначальные и неотделимые от тела качества, их я называю первичными.

§ 10. Вторичными качествами я называю способности, или силы, тел вызывать известные ощущения в нас или известные действия в других телах, как например то действие, которое вызывает огонь в воске, растапливая его.

Т. По-моему, можно было бы сказать, что если сила рациональна (*intelligible*) и может быть отчетливо объяснена, то ее следует отнести к первичным качествам; если же она чувственна (*sensible*) и вызывает только неотчетливую идею, то ее нужно причислить к вторичным качествам.

§ 11. Ф. Эти первичные качества показывают, как тела действуют друг на друга. Но тела действуют — по крайней мере насколько мы можем это представить — только посредством толчка, ибо невозможно, чтобы тела могли действовать на то, к чему они не прикасаются; думать так — это все равно, что воображать, будто тело может действовать там, где его нет.

Т. Я тоже думаю, что тела действуют только посредством толчка. Однако в приведенном вами только что рассуждении имеется своя трудность; дело в том, что притяжение не всегда происходит без прикосновения, а, с другой стороны, можно касаться и тянуть за собой без всякого видимого толчка, как я уже показал

выше, говоря о твердости. Если бы существовали атомы Эпикура, то получившая толчок часть атома тянула бы за собой другую часть и касалась бы ее, приводя в движение без толчка; в случае притяжения между двумя соприкасающимися вещами нельзя говорить, что то, что тянет за собой, действует там, где его нет. Этот довод имел бы силу только против притяжения на расстоянии, а также против выдвигаемых некоторыми учеными так называемых *vires centripetas* (центростремительных сил)⁶¹.

§ 13. Ф. Некоторые частицы, действуя определенным образом на наши органы, вызывают в нас некоторые цветовые или вкусовые ощущения или другие вторичные качества, обладающие способностью порождать эти ощущения. В предположении, что бог может соединить такие идеи (вроде идеи теплоты) с совершенно непохожими на них движениями, столь же мало невероятного, как и в предположении, что он соединил идею боли с движением режущего наше тело куска стали, совершенно непохожего на эту боль.

Т. Не следует думать, что эти идеи цвета или боли произвольны и не имеют отношения к своим причинам или естественной связи с ними. Бог не имеет обыкновения действовать так беспорядочно и нерационально. Я скорее сказал бы, что здесь имеется известное сходство — не полное и, так сказать, *in terminis*, а в выражении (*expressive*) или в отношении порядка — вроде сходства между эллипсом и даже параболой или гиперболой с кругом, проекцией которого на плоскости они являются, так как есть некоторое естественное и точное отношение между проецируемой фигурой и ее проекцией, поскольку каждая точка одной соответствует согласно определенному отношению каждой точке другой. Картезианцы не обратили достаточного внимания на эту сторону дела, и в данном случае вы им сделали большую уступку, чем вы это обыкновенно делаете и чем имеется основание делать.

§ 15. Ф. Я говорю вам то, что мне кажется, а идеи первичных качеств тел повидимому сходны с этими качествами, между тем как идеи, порожденные в нас вторичными качествами, не имеют с ними никакого сходства.

Т. Я только что указал, каким образом сходство или точное отношение присуще вторичным качествам, так же как и первичным. Вполне естественно, что действие соответствует своей причине, и как доказать обратное, если мы не знаем отчетливым образом ни ощущения синего цвета, ни вызывающих его движений? Правда, боль не похожа на движения булавки, но она отлично может походить на движения, порождаемые этой булавкой в нашем теле, и представлять эти движения в душе, что она, как я убежден, и делает. Поэтому мы и говорим, что боль находится в нашем теле, а не в булавке. Но мы говорим, что свет находится в огне, так как в огне имеются движения, которые в отдельности

отчетливо не замечаются, но смещение или соединение которых становится заметным и представляется нам в идее света.

§ 21. Ф. Но если бы отношение между предметом и ощущением было естественным, то каким образом могло бы быть, что одна и та же вода кажется одной руке теплой, а другой — холодной? Это вместе с тем показывает, что теплота так же не находится в воде, как и боль в булавке.

Т. Это доказывает в лучшем случае, что теплота не есть вовсе абсолютное чувственное качество или абсолютная способность вызывать ощущения, а что она относительна сообразно соответствующим органам и что к ней может примешаться собственное движение в руке, изменяя явление ее. Свет тоже не виден для плохо устроенных глаз, а когда глаза ослеплены ярким светом, то менее яркий свет незамечен для них. Даже первичные качества (как вы их называете), например единство и число, могут представиться нам не надлежащим образом, ибо, как указал уже Декарт, если определенным образом коснуться пальцами шара, то он кажется двойным, а многогранные зеркала или стекла умножают предмет. Таким образом из того, что нечто не всегда кажется одинаковым, нельзя делать заключения, что оно не является качеством самого предмета и что его образ не похож на него. Что же касается теплоты, то когда наша рука очень тепла, то умеренная теплота воды не ощущается, а скорее умеряет теплоту руки, благодаря чему вода кажется нам холодной; подобным же образом соленая вода Балтийского моря, примешанная к воде Португальского моря, уменьшает соленость последней, хотя и первая тоже соленая. Таким образом в известном смысле можно сказать, что теплота присуща воде ванны, хотя вода эта и может показаться кому-нибудь холодной, подобно тому как мед безусловно называют сладким, а серебро белым, хотя некоторым больным первый кажется горьким, а второе — желтым, так как название дается для наиболее обычных случаев. Во всяком случае если орган и среда устроены нормальным образом, то внутренние движения и представляющие их душе идеи сходны с движениями предмета, вызывающими цвет, боль и т. д., или, что одно и то же, выражают их посредством достаточно точного отношения, хотя мы отчетливо не замечаем этого отношения, так как не в состоянии различить всего этого множества мелких впечатлений ни в нашей душе, ни в нашем теле, ни вне нас.

§ 24. Ф. На способность солнца белить и размягчать воск или делать твердой грязь мы смотрим, как на простые потенциальные силы, не представляя себе в солнце ничего, похожего на эту белизну и мягкость или на эту твердость. Но на теплоту и свет обыкновенно смотрят, как на реальные свойства солнца. Однако если внимательнее присмотреться к делу, то эти свой-

ства света и теплоты, являющиеся моими восприятиями, так же не находятся в солнце, как не находятся в нем изменения, производимые в воске, когда последний белеет или растапливается.

Т. Некоторые сторонники этого учения в своих выводах дошли до утверждения, что если бы кто-нибудь мог прикоснуться к солнцу, то он не нашел бы в нем никакой теплоты. Опровержением этого может служить искусственное солнце, получающееся в фокусе зажигательного зеркала или стекла. Что же касается сравнения между способностью согревать и способностью растапливать, то я осмелиюсь сказать, что если бы растопленный или побелевший воск обладал ощущением, то он также испытывал бы нечто похожее на то, что чувствуем мы, когда нас согревает солнце, и он сказал бы, если бы мог говорить, что солнце — тепло, не потому, что его близина похожа на солнце, ибо в таком случае у загоревших на солнце людей их смуглый цвет должен был бы тоже походить на солнце, но потому, что в воске имеются движения, соответствующие вызывающим их движениям солнца. Его близина могла бы происходить от какой-нибудь другой причины, но не движения, возникшие в нем, когда он получил ее от солнца.

ГЛАВА IX о восприятии

§ 1. Ф. Перейдем теперь в частности к идеям рефлексии. Восприятие — первая способность души, занимающаяся нашими идеями. Оно также — первая и простейшая идея, получаемая нами посредством рефлексии. «Мышление» часто означает деятельность духа над его собственными идеями, когда он активен и рассматривает какую-нибудь вещь с некоторой степенью произвольного внимания; в том же, что называют восприятием, дух бывает обыкновенно чисто пассивным и не может не воспринимать того, что он воспринимает.

Т. К этому пожалуй можно было бы добавить, что животные обладают восприятием, но нет необходимости в том, чтобы они обладали мышлением, т. е. рефлексией, или тем, что может быть объектом ее. Точно так же мы обладаем малыми восприятиями, которых мы не сознаем в нашем теперешнем состоянии. Правда, мы могли бы отлично сознавать их и рефлектировать над ними, если бы от этого нас не отвлекало их множество, рассеивающее наше внимание, или если бы они не затирались, или, вернее, не затемнялись более сильными восприятиями.

§ 4. Ф. Признаюсь, что когда дух упорю занят созерцанием некоторых предметов, то он совершенно не сознает впечатления, производимого известными телами на орган слуха, хотя

впечатление это достаточно сильное; но если душа не обращает на это никакого внимания, то от этого не получается никакого восприятия.

7. Я предпочел бы все же проводить различие между восприятием (*perception*) и сознанием (*s'apercevoir*). Так например восприятие света или цвета, которое мы сознаем, состоит из некоторого количества малых восприятий, которых мы не сознаем, а шум, восприятие которого мы имеем, но на который не обращаем внимания, становится доступным сознанию благодаря небольшому прибавлению или увеличению. Ведь если предыдущее не оказывало бы никакого действия на душу, то это небольшое прибавление ничего не изменило бы и целое не произвело бы тоже никакого впечатления. Я уже коснулся этого пункта в гл. II этой книги, § 11, 12, 15 и т. д.

§ 8. Ф. Здесь будет уместно заметить, что идеи, получающиеся посредством ощущения, у взрослых часто искажаются суждением разума, хотя они этого и не сознают. Идея однокрасного шара представляет плоский круг с различно расположенным на нем тенью и светом. Но так как мы привыкли различать образы тел и изменения отражения света в зависимости от фигур их поверхностей, то мы ставим на место того, что нам является, самую причину образа и смешиваем суждение с зрительным ощущением.

7. Это совершение верно, и это дает живописи возможность обманывать нас путем искусного использования перспективы. Когда у тел плоские края, то их можно представить, не прибегая к теням, а пользуясь только контурами, делая рисунки на манер китайцев, но более пропорциональным образом. Так рисуют обыкновенно медали, когда художник желает отступать возможно меньше от точных рисунков древних. Но по рисунку, лишенному теней, невозможно отличить точно внутренность круга от внутренности сферической поверхности, ограниченной этим кругом. Объясняется это тем, что внутренность круга и внутренность сферической поверхности не имеют выдающихся точек или отличительных черт, хотя между ними имеется значительная разница, которая должна быть отмечена. В связи с этим г. Дезарг⁶² установил правила о значении оттенков и теней. Таким образом в случае иллюзии, вызываемой у нас картиной, в наших суждениях имеется двойная ошибка. Во-первых, мы ставим причину на место следствия и полагаем, что видим непосредственно то, что является причиной образа. В этом мы несколько похожи на собаку, лающую на зеркало. В действительности мы видим только образ, и на нас действуют только лучи; но так как световые лучи требуют для своего прохождения известного времени (как бы неизвестно оно ни было), то возможно, что за этот промежуток времени самый предмет будет уничтожен и не будет уже сущес-

ствовать, когда луч света достигнет глаза, а несуществующее не может быть наличным объектом зрения. Во-вторых, мы ошибаемся также, ставя на место одной причины другую и полагая, что то, что получается от плоского рисунка, имеет своим источником тело. Таким образом в данном случае в наших суждениях имеются одновременно метонимия и метафора⁶³; ведь даже риторические фигуры превращаются в софизмы, если они вводят нас в заблуждение. Это смешение следствия с причиной — истинной или мнимой — часто встречается в наших суждениях и в других случаях. Так, мы ощущаем наши тела или то, что прикасается к ним, и двигаем руками с помощью непосредственного физического влияния, составляющего, как мы думаем, взаимодействие души и тела; в действительности же мы ощущаем и изменяем таким образом лишь то, что находится в нас.

Ф. В связи с этим я предложу вам одну задачу, которую сообщил знаменитому Локку ученый г. Молинэ⁶⁴, использовавший столь плодотворно свой прекрасный талант для прогресса наук. Вот она приблизительно в его собственных выражениях. Предположите слепорожденного, ставшего уже взрослым, которого научили отличать с помощью осязания куб от шара из того же металла и приблизительно той же величины, так что, когда он прикасается к обоим этим предметам, он может сказать, какой из них куб и какой шар. Предположите далее, что куб и шар поставлены на стол и что наш слепой обрел вдруг зрение. Спрашивается, мог ли бы он, видя их, но не прикасаясь к ним, различить их и сказать, какой из них куб и какой шар. Я прошу вас, милостивый государь, сказать мне, что вы думаете об этом.

Т. Мне потребовалось бы известное время, чтобы обдумать этот вопрос, который кажется мне очень любопытным; но так как вы требуете немедленного ответа, то я рискну вам сказать между нами следующее: по-моему, этот слепорожденный,—если предположить, что он знает, что стоящие перед ним фигуры — это фигуры куба и шара,—сможет их различить и сказать, не прикасаясь к ним: это шар, а это куб.

Ф. Боюсь, как бы вас не отнесли к числу тех, которые дали неудачный ответ г. Молинэ. В письме, содержащем этот вопрос, он сообщает, что предложил его в связи с «Опытом о человеческом разуме» Локка ряду очень проницательных лиц, но никто сразу не дал на его вопрос ответа, который он считает правильным, хотя, выслушав его доводы, они признали свою ошибку. Ответ этого проницательного и рассудительного автора отрицательный. В самом деле, прибавляет он, хотя этот слепой научился из опыта, каким образом шар и куб действуют на его осязание, однако он еще не знает, что то, что действует на его осязание таким-то образом, должно казаться его зрению

именно таким-то, а также, что выдающийся вперед угол куба, неровно жавший его руку, должен казаться его глазам таким, каким он кажется у куба. Сам Локк заявляет, что он целиком придерживается этого взгляда.

Т. Быть может г. Молинэ и автор «Опыта» не настолько расходятся со мной, как это кажется сначала, а доводы в пользу их взгляда, содержащиеся очевидно в письме Молинэ, успешно использовавшего их, чтобы показать своим собеседникам их ошибку, были нарочно удалены Локком, чтобы дать больше работы собственной мысли читателей. Если вы вдумаетесь в мой ответ, то заметите, что я внес в него одно условие, которое можно считать как бы включенным в самий вопрос: речь идет только о том, чтобы различить две фигуры; наш слепой знает, что то, что он видит перед собой, — либо куб, либо шар. В этом случае мне кажется бесспорным, что прозревший слепой сможет различить их с помощью принципов разума в соединении с чувственным познанием, доставленным ему раньше осязанием. Говоря это, я имею в виду не то, как он поступит может быть в действительности, ослепленный и оглушенный новизной представившегося ему и кроме того мало привыкший делать умозаключения. В своем утверждении я основываюсь на том, что у шара нет выделяющихся точек, так как все у него гладко и без углов, между тем как у куба есть восемь точек, выделяющихся среди всех других. Если бы не было этого способа различать фигуры, то слепой не мог бы путем осязания научиться начаткам геометрии. Между тем мы знаем, что слепорожденные способны изучить геометрию и обладают всегда некоторыми начатками естественной геометрии, а мы обычно научаемся геометрии при помощи одного только зрения, не пользуясь осязанием, как это мог бы и должен был бы сделать паралитик или всякий другой человек, который не мог бы воспользоваться осязанием. Обе эти геометрии — геометрия слепого и геометрия паралитика — должны согласоваться между собой и даже опираться на одни и те же идеи, хотя у них нет никаких общих образов. Это опять-таки показывает, насколько тщательно следует отличать образы от точных идей, заключающихся в определениях. Действительно, было бы очень любопытно и даже поучительно основательно исследовать идеи слепорожденного и услышать его описание фигур. Ведь он может добиться этого, и он может даже понять оптику, поскольку она зависит от отчетливых математических идей, хотя он не способен представить себе ясной, но неотчетливой стороны (*clair-confus*) ее, т. е. образа света и цветов. Вот почему один слепорожденный, прослушавший лекции по оптике, которые он повидимому недурно понял, ответил на вопрос о том, что он думает о свете, что он представляет его себе в виде чего-то приятного вроде сахара. Точно так же было

бы очень важно исследовать идеи глухонемого относительно нещей, не обладающих фигурай: у нас имеются обыкновенно словесные описания их, его же описание должно быть совершенно иного рода, хотя оно может быть эквивалентно нашему, подобно тому как китайское письмо приводит к результатам, эквивалентным результатам нашего алфавита, хотя оно бесконечно отличается от него и может показаться изобретенным глухонемым. Одно высокопоставленное лицо милостиво сообщило мне, что в Париже один глухонемой, обретший наконец слух и научившийся теперь французскому языку (он был недавно приглашен к французскому двору), рассказал очень много любопытного: насчет своих прежних понятий и насчет изменений, которые претерпели его идеи, после того как у него начало работать чувство слуха. Глухонемые от природы могут добиться гораздо большего, чем это думают. В Ольденбурге при последнем графе жил один глухонемой, который стал недурным живописцем и вообще был очень рассудительным человеком. Один очень ученый господин, по происхождению бретонец, мне рассказал, что в Бленвилле, в 10 лье от Нанта, принадлежащем герцогу де Рогану, жил около 1690 г. один бедняк, жилищем которого служила хижина недалеко от замка, за городом. Глухонемой от рождения, он носил письма и другие вещи в город и находил дома по признакам, которые указывали ему лица, обычно пользующиеся его услугами. Под конец бедняга еще ослеп, но тем не менее он продолжал выполнять кое-какие поручения и относить письма в город, пользуясь знаками, подававшимися ему с помощью осязания. В его хижине была доска, простиравшаяся от двери до места, где находились его ноги, и по движению этой доски он узнавал, зашел ли кто-нибудь к нему. Люди делают большое упущение, не пытаясь тщательно познакомиться со способом мышления таких лиц. Если этот человек уже умер, то возможно, что кто-нибудь из местных жителей мог бы сообщить о нем какие-нибудь сведения и рассказать нам, как ему объясняли то, что он должен был выполнить. Но вернемся к вопросу о том, что мог бы сказать о шаре и кубе, увидя их, но не прикасаясь к ним, прозревший слепорожденный. На это я отвечу, что он различит их, как я уже сказал, если кто-нибудь предупредит его, что впечатления и восприятия, которые он получит, будут относиться к кубу и шару. Но без этого предварительного предупреждения он, я думаю, не догадается сразу, что эти своеобразные изображения, которые образуются в глубине его глаз и которые могут происходить от плоского рисунка на доске, представляют тела, пока его в этом не убедят осязание или же пока путем рассуждений, исходя из законов оптики о световых лучах, он не поймет на основании распределения света и теней, что какая-то вещь задерживает

эти лучи и что это должно быть именно то, что он испытывает при прикосновении. Он сможет наконец убедиться в этом, если этот шар и куб придут в движение, причем он увидит, как в зависимости от движения изменяется тень и вид фигур, или если оба эти тела останутся в покое, но переменят место освещающий их свет, или же если переменят свое положение его глаза. Приблизительно таким же образом мы различаем издали картину или перспективу, представляющую тело, от самого тела.

§ 11. Ф. Переходим к восприятию вообще. Оно отличает животное от низших существ.

Т. Я склонен думать ввиду большой аналогии между растениями и животными, что и у растений есть некоторое восприятие и влечение (*appetition*). Если существует растительная душа, как это принято думать, то она должна обладать восприятием. Это не мешает мне приписывать механизму все то, что происходит в теле растений и животных, за исключением их первого образования. Я признаю также, что движение так называемого чувствительного растения объясняется механически, и не одобряю тех, которые прибегают к душе, когда надо объяснить частные явления, наблюдаемые у растений и у животных.

§ 14. Ф. Я сам не могу не признать, что даже у таких животных, как устрицы и ракушки, имеется весьма слабое восприятие. Более сильные ощущения были бы обременительны для животного, которое вынуждено всегда оставаться на том месте, куда его забросил случай и где оно омывается холодной или теплой, чистой или грязной водой как придется.

Т. Прекрасно, и я думаю, что приблизительно то же можно сказать и о растениях. Что же касается человека, то его восприятия сопровождаются способностью рефлексии, приходящей в действие, когда для этого имеется надлежащий материал. Но когда человек находится в состоянии, подобном летаргии, и почти лишен ощущений, то рефлексия и сознание прекращаются, и он совсем не думает о всеобщих истинах. Однако врожденные и приобретенные способности и предрасположения и даже впечатления, получаемые им в этом смутном состоянии, не прекращаются из-за этого и не исчезают, хотя он их и забывает. Когда-нибудь дойдет и до них очередь, и они дадут тогда некоторый заметный результат, так как в природе нет ничего бесполезного, и все спутанное должно развернуться, и живые существа, пришедшие в состояние некоторой тупости, должны когда-нибудь снова подняться до восприятий более высокого уровня, а так как простые субстанции навсегда сохраняют свое существование, то не следует судить о вечности на основании каких-нибудь нескольких лет.

ГЛАВА X ОБ УДЕРЖАНИИ

§ 1. 2. Ф. Другую способность духа, посредством которой он дальше подвигается в познании вещей, чем посредством простого восприятия, я называю удержанием (*rétenion*) ; оно сохраняет знания, полученные посредством чувств или посредством рефлексии. Удержание происходит двумя способами: первый — это действительное сохранение имеющихся в наличии идей — то, что я называю созерцанием (*contemplation*) ; второй — это способность оживления их перед духом — то, что называют памятью.

Т. Мы удерживаем также и созерцанием врожденные знания, и очень часто невозможно отличить врожденное от приобретенного. Существует также восприятие образов: и тех, которые находятся уже в нас с некоторого времени, и тех, которые образуются в нас заново.

§ 2. Ф. Мы думаем, что эти образы или идеи прекращают свое существование, лишь только их перестают сознавать актуальным образом, и что утверждение об идеях, сохраняющихся в памяти, означает по существу лишь то, что душа обладает во многих случаях способностью оживлять бывшие в ней прежде восприятия, которые сопровождаются ощущением, убеждающим ее в том, что она уже раньше имела подобные восприятия.

Т. Если бы идеи были только формами, или видами, мыслей, то они прекращались бы вместе с последними; но вы сами признали, милостивый государь, что они являются их внутренними объектами, и таким образом они могут продолжать существовать. Я удивляюсь, что вы все еще обращаетесь к этим голым силам, или способностям, которые вы отвергли бы конечно у представителей схоластической философии. Следовало бы объяснить несколько более отчетливо, в чем заключается эта способность и как она обнаруживается, и это показало бы, что в душе, равно как и в теле, имеются предрасположения, являющиеся остатками прошлых впечатлений, но которые мы сознаем лишь тогда, когда у памяти окажется какой-нибудь повод к этому. Если бы от прошлых мыслей не оставалось ничего, лишь только мы переставали бы думать о них, то нельзя было бы объяснить, каким образом мы можем сохранить о них воспоминание, а прибегать для объяснения этого к какой-то голой способности — это все равно, что ничего не объяснить.

ГЛАВА XI О СПОСОБНОСТИ РАЗЛИЧАТЬ ИДЕИ

§ 1. Ф. От способности различения идей зависит очевидность и достоверность многих положений, которые считаются врожденными истинами.

Т. Я признаю, что требуется способность различия, чтобы мыслить об этих врожденных истинах и раскрыть их; но от этого они не перестают быть врожденными.

§ 2. Ф. Остроумие (*vivacité de l'esprit*) заключается в быстром подбирании (*gappeler*) идей; суждение же состоит в том, чтобы ясно представлять себе идеи и точно различать их.

Т. Может быть в обоих обнаруживается живость воображения, а суждение заключается в исследовании положений согласно требованиям разума.

Ф. Я готов признать это различие ума и суждения. Иногда сила суждения заключается в том, чтобы не слишком пользоваться ею. Так например исследовать некоторые остроумные мысли на основании строгих правил истины и здравого рассуждения — это значит портить их.

Т. Ваше замечание удачно. Остроумные мысли должны иметь некоторые основания, хотя бы кажущиеся, в разуме, но не следует разбирать их слишком скрупулезно, подобно тому как не следует рассматривать картину на слишком близком расстоянии. В этом пункте, по-моему, не раз грешит патер Бугур⁶⁵ со своим здравым подходом к остроумным произведениям, примером чего может служить его презрительное отношение к известному остроумному стиху Лукана⁶⁶:

Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.

(Дело победителей было угодно богам, дело же побежденных Катону.)

§ 4. Ф. Другой вид деятельности духа по отношению к его идеям — это сравнение их друг с другом в отношении размера, степени, времени, места и других условий; от этого зависит весь тот обширный круг идей, который обозначается термином отношение.

Т. По моему мнению, отношение есть нечто более общее, чем сравнение, так как отношения бывают либо отношениями сравнения (*de comparaison*), либо отношениями связи (*de concours*). Первые имеют дело с соответствием или несоответствием (я беру эти слова в менее широком смысле) и охватывают сходство, равенство, неравенство и т. д. Вторые заключают в себе некоторую связь, как например связь причины и следствия, целого и его частей, положения и порядка и т. д.

§ 6. Ф. Другой операцией нашего духа является соединение простых идей для образования из них сложных идей. Сюда можно отнести способность расширять идеи, соединяя вместе идеи одного и того же вида, как например образуя дюжину из нескольких единиц.

Т. И то и другое — несомненно сложные операции, но соединение сходных идей проще, чем соединение различных идей.

§ 7. Ф. Сука станет кормить лисят, играть с ними и любить их так же, как своих щенят, если заставить лисят съесть ее настолько, чтобы все ее молоко уходило на них. Животные, у которых бывает сразу много детенышей, повидимому совсем не знают числа их.

Т. Любовь животных вытекает из удовольствия, усиливаемого привычкой. Что же касается вопроса о точном знании числа, то даже люди способны знать количества вещей лишь благодаря какой-нибудь уловке, например пользуясь для счета числительными именами или же прибегая к наглядному расположению предметов, показывающему сразу, без сосчитывания, если чего-нибудь недостает.

§ 10. Ф. Животные не образуют абстракций.

Т. Я того же мнения. Они очевидно знают близину и замечают ее в меле, как и в снеге; но это еще не абстракция, поскольку последняя требует рассмотрения общего, выделенного из частного, и таким образом в нее входит знание *всех* истин, не свойственное животным. Было также удачно замечено, что говорящие животные не пользуются словами для выражения общих идей, а люди, лишенные речи и слов, тем не менее изобретают другие общие знаки. Я очень рад, что в данном случае, как и в ряде других, вы так правильно подчеркиваете преимущества человеческой природы.

§ 11. Ф. Если у животных есть некоторые идеи и если они не простые машины, как это кое-кто утверждает, то мы не можем отрицать у них известной доли разума. Что касается меня, то мне кажется столь же очевидным, что они способны рассуждать, как и то, что они обладают ощущениями. Но они способны рассуждать только относительно частных идей, полученных ими от своих чувств.

Т. Животные переходят от одного представления (*imagination*) к другому, руководясь связью, замеченной ими некогда между ними. Так например, когда хозяин берется за палку, то собака боится, что ее побьют. Во многих случаях дети, равно как и вообще люди, таким же образом переходят от одной мысли к другой. Это можно было бы назвать умозаключением и рассуждением в очень широком смысле слова. Но, сообразуясь с принятым словоупотреблением, я предпочитаю пользоваться этими словами только по отношению к человеку и ограничивать их значением того, на чем основана какая-нибудь связь между восприятиями, чего не могут дать одни лишь ощущения. Основываясь только на ощущениях, мы естественно ожидали бы в другой раз ту же самую связь, которую мы заметили раньше, хотя основания ее уже не прежние; это вводит часто в заблуждение лиц, руководящихся только чувствами.

§ 13. Ф. У идиотов недостает живости, активности и по-

движности умственных способностей, благодаря чему они не могут пользоваться разумом. Сумасшедшие, кажется, страдают от противоположной крайности, так как, на мой взгляд, последние не утратили вовсе способности рассуждать, но принимают некоторые неверно соединенные ими идеи за истину и заблуждаются подобно людям, рассуждающим правильно, но исходя из ложных посылок. Так, один сумасшедший, вообразивший себя королем, совершенно последовательно требовал для себя соответствующего услужения, почтения и повиновения.

Т. Идиоты не пользуются разумом, и в этом отношении они отличаются от тупоумных людей, обладающих здравым суждением, но не способных быстро соображать; за это последних презирают и ими тяготятся, подобно тому, как тяготились бы человеком, который стал быть играть в омбр⁶⁷ с важными особами и слишком долго и часто думал бы над своими ходами. Я вспоминаю одного умного человека, который, потеряв память из-за злоупотребления некоторыми лекарствами и впав в тупоумие, все же обнаруживал известную способность суждения. Человек, сошедший с ума, почти никогда не обнаруживает способности суждения, но живость воображения может сделать его приятным для окружающих. Но существуют частично сумасшедшие, составившие себе ложное предположение в каком-нибудь существенном пункте своей жизни и рассуждающие затем, как вы правильно заметили, очень последовательно. Таков довольно известный при одном дворе человек, считающий себя предназначенным выше улучшить положение протестантов и образумить Францию; с этой целью, думает он, бог пропустил величайших людей через его тело, чтобы облагородить его; он намеревается вступить в брак со всеми находящимися на выданье принцессами, но сделав их сперва святыми, чтобы получить святую династию, которая должна управлять миром; он приписывает все бедствия войны пренебрежению его советами. Говоря с каким-нибудь государем, он принимает все необходимые меры, чтобы не унизить своего достоинства. Наконец когда с ним рассуждают, то он так удачно защищается, что я не раз задумывался над тем, не является ли его безумие просто симуляцией, так как вообще он чувствует себя хорошо. Однако лица, знающие его лучше, уверяют меня, что это настоящий сумасшедший.

ГЛАВА XII о сложных идеях

Ф. Разум можно было бы сравнить с совершенно темной комнатой, имеющей только несколько небольших отверстий, чтобы пропускать изображения внешних видимых предметов. Если бы проникшие в эту темную комнату изображения могли оставаться

в ней и быть размещены в порядке, так чтобы их можно было найти в случае необходимости, то между этой комнатой и человеческим разумом было бы большое сходство.

Т. Чтобы сходство было еще больше, следовало бы предположить, что в темной комнате имеется полотно, для того чтобы принимать изображения, притом не гладкое, а со складками, представляющими врожденные знания. Кроме того это полотно или эта мембрана, будучи натянута, должна обладать чем-то вроде упругости или силы действия и даже активностью или реактивностью, приспособленной как к прошлым, так и к новым складкам, получившимся благодаря впечатлениям от изображений. Активность эта должна состоять в известных вибрациях, или колебаниях, какие наблюдаются например при прикосновении к натянутой струне, так чтобы она издавала своего рода музыкальный звук. Действительно, мы не только получаем изображения или следы в мозгу, но образуем также и новые, когда имеем дело со сложными идеями. Таким образом полотно, представляющее наш мозг, должно быть активным и эластичным. Это сравнение давало бы сносное объяснение тому, что происходит в мозгу; что же касается души, являющейся простой субстанцией, или монадой, то она представляет себе без протяжения все эти различные протяженные массы и обладает восприятием их.

§ 3. Ф. Сложные идеи суть или модусы, или субстанции, или отношения.

Т. Это деление объектов нашей мысли на субстанции, модусы и отношения вполне приемлемо для меня. Я полагаю, что качества представляют лишь модификации субстанций, а разум к этому присоединяет отношения. Отсюда следует больше, чем думают.

Ф. Модусы бывают либо простыми (как например дюжина, двадцатка), состоящими из простых идей одного и того же вида, т. е. из единиц, либо смешанными (как например красота), в которые входят простые идеи различных видов.

Т. Быть может дюжина или двадцатка представляют лишь отношения и существуют лишь в отношении к разуму. Единицы существуют отдельно, и разум собирает их, как бы разбросаны они ни были. Однако, хотя отношения возникают из разума, они не лишены основы и реальности, поскольку источником вещей является верховный разум, а реальность всех вещей, за исключением простых субстанций, заключается только в основе восприятий явлений простых субстанций. То же самое часто относится и к смешанным модусам, которых нужно причислять скорее к отношениям.

§ 6. Ф. Идеи субстанций суть известные сочетания простых идей, которые представляют существующие самостоятельно от-

дельные частные вещи; среди этих идей первой и главной считают всегда неясное понятие субстанции, которую принимают, не зная ее, какова бы она ни была сама по себе.

Т. Идея субстанции не так неясна, как это думают. О ней мы можем знать то, что нужно и что мы знаем о других вещах. Знание конкретного всегда предшествует знанию абстрактного; мы лучше знаем теплое, чем теплоту.

§ 7. Ф. Относительно субстанций имеется тоже два класса идей. К одному относятся единичные субстанции, как например идея человека или овцы. К другому — идеи нескольких субстанций, соединенных вместе, как например идея армии или овечьего стада; эти совокупности образуют тоже одну идею.

Т. Мысль о единстве собирательных идей очень правильна, но по существу следует сказать, что это единство представляет лишь отношение, основа которого заключается в том, что находится в каждой из единичных субстанций. Таким образом единство совокупностей только мысленное, и следовательно их сущность тоже в некотором роде мысленная или феноменальная подобно сущности радуги.

ГЛАВА XIII

О ПРОСТЫХ МОДУСАХ И, ВО-ПЕРВЫХ, О ПРОСТЫХ МОДУСАХ ПРОСТРАНСТВА

§ 3. Ф. Пространство, рассматриваемое как длина, отделяющая два тела, называется расстоянием; если рассматривать его как длину, ширину и глубину, то его можно назвать емкостью (capacité).

Т. Если выражаться точнее, то расстояние двух расположенных известным образом вещей (безразлично, точек или протяженных вещей) есть величина кратчайшей линии, которую можно провести от одной из них к другой. Это расстояние можно рассматривать либо абсолютным образом, либо по отношению к известной фигуре, заключающей в себе обе рассматриваемые вещи. Так например прямая линия есть абсолютное расстояние между двумя точками. Но если мы возьмем эти две точки на одной и той же сферической поверхности, то расстоянием между ними на этой поверхности будет длина кратчайшей дуги большого круга, которую можно провести от одной точки к другой. Полезно также заметить, что расстояние есть не только между телами, но и между поверхностями, линиями и точками. Можно сказать, что емкость, или, вернее, интервал между двумя телами либо между двумя протяженными вещами, либо между протяженной вещью и точкой — это пространство, образуемое всеми кратчайшими линиями, которые можно провести между точками обоих образований. Этот интервал представляет собой объем (solide), за исключением того случая, когда обе рассматриваемые вещи расположены на одной и той же поверхности и когда кратчайшие линии между

ими также должны находиться на этой поверхности или должны быть определенно взяты на ней.

§ 4. Ф. Помимо того, что существует от природы, люди создали в своем разуме идеи некоторых определенных длин, как например дюйма или фута.

Т. Это для них невозможно, так как нельзя иметь идею точно определенной длины. Нельзя ни выразить, ни понять разумом, что такое дюйм или фут. Значение этих названий можно сохранить лишь с помощью реальных мер, которые предполагают неизменными и благодаря которым их можно всегда сызнова найти. Так, английский математик Гревс⁶⁸ хотел воспользоваться египетскими пирамидами, которые существуют достаточно давно и будут вероятно продолжать существовать, чтобы сохранить наши меры, отметив для потомства их отношения к известным длинам, начертанным на одной из этих пирамид. Правда, в последнее время нашли, что для увековечения мер (*mensuris gerim ad posterios transmittendis*) можно воспользоваться маятниками, и гг. Гюгенс, Мутон⁶⁹ и Буратини, бывший управляющий монетным двором в Польше, установили отношение наших длин к длине маятника, отбивающего например точно одну секунду, т. е. $1/86400$ времени обращения неподвижных звезд или же астрономического дня; Буратини написал об этом даже особый трактат, который я видел в рукописи. Но в этом предложении имеется и свой недостаток, заключающийся в том, что приходится ограничиться определенными странами, так как маятник, чтобы отбивать одно и то же время, должен быть под экватором короче. Кроме того следует предположить постоянство основной реальной меры, т. е. длительности дня, или времени вращения земли вокруг своей оси, и даже постоянство причины тяжести, не говоря уже о других обстоятельствах.

§ 5. Ф. Замечая, как относятся друг к другу поверхности, ограниченные или прямыми линиями, пересекающимися под заметным углом, или кривыми, в которых незаметно никаких углов, мы образуем идею фигуры.

Т. Фигура поверхности ограничивается линией или линиями; фигура же тела может быть ограниченной и без определенных линий, как например фигура шара. Одна прямая линия или одна плоскость не могут ни заключать пространства, ни образовать фигуры, но одна линия может заключать фигуру поверхности, как например окружность, овал, и точно так же одна кривая поверхность может заключать фигуру объема, как например шара или сфероида. Однако не только несколько прямых линий или плоскостей, но также несколько кривых линий или кривых поверхностей могут встречаться и образовать углы, если одна из них не является касательной к другой. Нелегко дать определение фигуры изображе, какое требуется геометрам. Утверждение, что это —

ограниченная протяженность, слишком обще, так как например прямая линия, хотя она и ограничена двумя концами, но это не фигура, и даже две прямые не могут образовать фигуру. Утверждение, что это — протяженность, ограниченная другой протяженностью, недостаточно обще, так как сферическая поверхность, взятая в целом, есть фигура, а между тем она не ограничена никакой протяженностью. Можно еще сказать, что фигура — это ограниченная протяженность, в которой имеется бесконечное множество путей, ведущих от одной точки к другой. Это определение включает ограниченные поверхности без конечных линий, которых не охватывало предыдущее определение, и исключает линии, потому что у линии имеется от одной точки к другой только один путь или конечное число путей. Но еще лучше сказать, что фигура — это ограниченная протяженность, допускающая протяженное сечение или же обладающая шириной, термин, определение которого тоже еще не дано до сих пор.

§ 6. Ф. Но во всяком случае все фигуры представляют лишь простые модусы пространства.

Т. Простые модусы согласно вам повторяют одну и ту же идею, но у фигур мы не всегда имеем повторение одного и того же. Кривые резко отличаются от прямых и друг от друга. Таким образом я не знаю, как можно применить здесь определение простого модуса.

§ 7. Ф. Наши определения не следует принимать слишком строго. Но перейдем от фигуры к месту. Когда мы находим все шахматные фигуры на тех же самых клетках шахматной доски, на которых мы их оставили, то мы говорим, что они находятся на том же самом месте, хотя шахматная доска быть может была перенесена. Мы говорим также, что шахматная доска находится на том же месте, если она остается в том же углу каюты корабля, хотя корабль в это время успел уплыть. Говорят также, что корабль находится на том же самом месте, если он остается на том же самом расстоянии от близлежащих местностей, хотя земля за это время может быть совершила оборот.

Т. Место бывает или частным, когда его рассматривают по отношению к некоторым определенным телам, или всеобщим, которое относится к целому и при котором учитываются все изменения по отношению к любому телу. Если бы во вселенной не было ничего неподвижного, то место каждой вещи можно было бы тем не менее определить путем рассуждения, если бы возможно было записать все изменения или если бы для этого хватало памяти какого-нибудь конечного существа, подобно тому как, говорят, арабы играют в шахматы на память, верхом на лошади. Однако то, чего мы не можем понять, не перестает вследствие этого быть определенным, как истина самих вещей.

§ 15. Ф. Если кто-нибудь меня спросит, что такое про-

странство, то я готов буду ответить ему, если он мне скажет; что такое протяжение.

Т. Я хотел бы, чтобы можно было так же хорошо объяснить, что такое лихорадка или какая-нибудь другая болезнь, как, по-моему, можно объяснить природу пространства. Протяжение есть абстракция протяженного, а протяженное есть непрерывное, части которого существуют, или существуют разом.

§ 17. Ф. Если спросят, что такое пространство без тела, субстанция или акциденция, то я, не колеблясь, отвечу, что я ничего не знаю об этом.

Т. Боюсь, что меня обвинят в самоиздевности, но я берусь определить то, чего, по вашим словам, вы не знаете. Но есть основание полагать, что вы знаете об этом больше, чем вы говорите или чем вы думаете. Некоторые полагали, что бог есть место вещей. Если не ошибаюсь, этого взгляда придерживались Лессий⁷⁰ и Герике. Но в таком случае место содержит больше того, что мы приписываем пространству, за которым мы отрицаем всякую активность, так что оно является субстанцией не больше, чем время, а если оно обладает частями, то не может быть богом. Это — отношение, порядок, не только между существующими вещами, но и между возможными вещами, как они существовали бы, но его истина и реальность подобно всем вечным истинам основаны в божестве.

Ф. Я недалек от вашего взгляда, и вы конечно знаете то место у апостола Павла, где он говорит, что мы существуем, живем и движемся в божестве. Таким образом в зависимости от точки зрения можно сказать, что пространство есть бог, и можно также сказать, что оно есть лишь порядок или отношение.

Т. В таком случае самое лучшее сказать, что пространство есть порядок, а бог — источник его.

§ 19. Ф. Однако, чтобы знать, субстанция ли пространство, следовало бы знать, в чем заключается природа субстанции вообще. Но это имеет свои трудности. Если бог, конечные духи и тела сообща причастны одной и той же природе субстанции, то не следует ли отсюда, что они отличаются друг от друга лишь различными модификациями этой субстанции.

Т. Если это рассуждение правильно, то отсюда следовало бы также, что так как бог, конечные духи и тела сообща причастны одной и той же природе бытия, то они отличаются друг от друга лишь различными модификациями этого бытия.

§ 19. Ф. Те, которые впервые пришли к понятию акциденций как реальных существ особого рода, которые должны существовать в чём-нибудь, были вынуждены изобрести слово субстанция для их поддержания.

Т. Неужели вы думаете, милостивый государь, что акциденции могут существовать вне субстанции? Или неужели вы пола-

таете, что они нереальные существа? Вы кажется создаете ненужные трудности, и я уже выше заметил, что мы скорее знаем субстанции, или конкретные вещи, чем акциденции, или абстрактные вещи.

Ф. Слова субстанция и акциденция, по моему мнению, мало полезны в философии.

Т. Признаюсь, я другого взгляда, и я думаю, что исследование субстанции — одна из важнейших и плодотворнейших задач философии.

§ 21. Ф. До сих пор мы говорили о субстанции лишь случайно, спрашивая, субстанция ли пространство. Но здесь для нас достаточно, что оно не тело. Поэтому никто не осмелится считать телесный мир бесконечным подобно пространству.

Т. Однако Декарт и его последователи утверждают⁷¹, что материя безгранична, предположив мир нескончаемым (*indéfini*), так что нам невозможно представить себе пределов его. Они имели известные основания для замены термина бесконечный (*infini*) термином нескончаемый, так как в мире никогда нет бесконечного целого, хотя в нем всегда есть щель, которые больше других, и так до бесконечности. Самое воеленную нельзя принять за целое, как я это доказал в другом месте.

Ф. Лица, признающие тождественность материи и протяжения, утверждают, что внутренние стенки полого тела должны соприкасаться между собой. Но пространство между обеими этими стенками должно помешать взаимному прикосновению.

Т. Я согласен с вами, так как, хотя я и не признаю пустоты, я отличаю материю от протяжения и утверждаю, что если бы внутри какого-нибудь шара имелась пустота, то от этого противоположные полюсы его не пришли бы в соприкосновение. Но я думаю, что такого случая не допустит божественное совершенство.

§ 23. Ф. Однако движение повидимому убеждает в существовании пустоты. Если мельчайшая частица разделенного тела равна по своей величине горчичному зерву, то необходимо существование пустого пространства, равного величине этого зерна, чтобы дать место свободному движению частиц этого тела. То же самое было бы, если бы частицы материи были в 100 миллионов раз меньше.

Т. Если бы мир был заполнен твердыми корпускулами, которые не могли бы ни сжиматься, ни делиться, как это утверждают об атомах, то действительно движение было бы невозможно. Но в действительности твердость не изначальна; изначально, наоборот, жидкое состояние, и тела в случае необходимости делятся, так как нет ничего, что препятствовало бы этому. Это лишает всякой силы довод в пользу существования пустоты, заимствованный из наличия движения.

ГЛАВА XIV

О ДЛИТЕЛЬНОСТИ И ЕЕ ПРОСТЫХ МОДУСАХ

§ 10. Ф. Протяжению соответствует длительность. Часть длительности, в которой мы не замечаем никакого изменения идей, мы называем мгновением.

Т. Это определение мгновения должно, думаю я, относиться к обыденному понятию его, подобному обыденному понятию точки. Строго говоря, точка и мгновение не являются вовсе частями времени или пространства и в свою очередь не обладают частями. Это только пределы.

§ 16. Ф. Не движение, а постоянный поток идеи дает нам идею длительности.

Т. Поток восприятий пробуждает в нас идею длительности, но не творит ее. Наши восприятия никогда не образуют такого постоянного и правильного потока, как время, представляющее равномерную простую непрерывность вроде прямой линии. Изменение восприятий дает нам повод думать о времени, и мы измеряем его равномерными изменениями, то если бы даже в природе не было ничего равномерного, то время тем не менее можно было бы определить, подобно тому как можно было бы определить место, если бы даже во вселенной не было никакого неподвижного тела. Действительно, зная законы неравномерных движений, их можно всегда свести к понятным для нас равномерным движениям и предвидеть таким образом, что случится в результате соединения различных движений. И в этом смысле время есть мера движения, иначе говоря, равномерное движение есть мера неравномерного движения.

§ 21. Ф. Нельзя с достоверностью узнать равенства двух частей длительности; наблюдения могут дать здесь лишь приблизительное равенство. После тщательных исследований было найдено, что суточные обращения солнца обнаруживают в действительности неравенство, и возможно, что и годичные обращения его не равны.

Т. Маятник сделал заметным и видимым неравенство промежутка времени от одного полудня до другого: *solem dicere falsum audet* (посмел сказать, что солнце обманчиво). Правда, это было известно уже раньше, и неравенство это имеет свои правила. Что касается годичного обращения, выравнивающего неравенство солнечных дней, то оно может измениться с течением времени. Нашей лучшей мерой времени является до сих пор вращение земли вокруг своей оси, которое ходячее мнение приписывает первому двигателю, а часы служат нам для деления этой меры. Однако само это ежедневное обращение земли может измениться с течением времени, и если бы какая-нибудь пирамида могла существовать достаточно долго или если бы построили

новые пирамиды, то в этом можно было бы убедиться, отметив на них длину маятника, отбивающего теперь в течение этого обращения определенное количество колебаний. Можно было бы также выяснить до некоторой степени это изменение, сравнив обращение земли с другими обращениями, например с обращением спутников Юпитера, так как мало вероятно, чтобы изменения тех и других всегда были пропорциональны.

Ф. Наша мера времени была бы более правильной, если бы мы могли сохранить какой-нибудь прошедший день, чтобы сравнить его с грядущими днями, подобно тому как мы сохраняем пространственные меры.

Т. Вместо этого мы вынуждены сохранять и наблюдать тела, производящие свои движения приблизительно в одинаковое время. Но мы не вправе также утверждать, что какая-нибудь пространственная мера, как например сделанный из дерева или металла и сохраняемый нами локоть, остается абсолютно одинаковым.

§ 22. Ф. Так как все люди измеряют очевидно время движением небесных тел, то очень странно, что время не перестают определять как меру движения.

Т. Я только что сказал (§ 16), как следует это понимать. Правда, Аристотель говорит⁷², что время есть число, а не мера движения. Действительно, можно утверждать, что длительность познается посредством числа равных периодических движений, из которых одно начинается, когда другое кончается, например посредством определенного числа обращений земли или небесных светил.

§ 24. Ф. Однако мы предвосхищаем эти обращения, и утверждение, что Авраам родился в 2712 г. юлианского летосчисления, так же понятно, как счет от сотворения мира, если даже предположить, что юлианское летосчисление началось за несколько сот лет до начала существования дней, ночей или годов, отмеченных обращением солнца.

Т. Пустота, которую можно себе представить во времени, указывает подобно пустоте в пространстве, что время и пространство применимы к возможным вещам так же, как и к существующим. Впрочем из всех систем летосчисления система отсчета годов от сотворения мира наименее приемлема хотя бы по причине огромной разницы между еврейским текстом и переводом семидесяти толковников, не говоря уже о других соображениях.

§ 26. Ф. Мы можем представить себе начало движения, хотя не можем понять начала длительности, взятой во всем ее целом. Таким же образом мы можем установить границы тела, но не можем установить границ пространства.

Т. Это, как я только что сказал, объясняется тем, что время и пространство применимы к возможным вещам, за пределами

существующих вещей. Время и пространство обладают природой веченых истин, одинаково применимых и к возможному и к существующему.

§ 27. Ф. Действительно, идея времени и идея вечности вытекают из одного и того же источника, так как мы можем мысленно прибавлять друг к другу известные отрезки длительности.

Т. Но чтобы вывести отсюда понятие вечности, следует кроме того учесть, что постоянно существует то же самое основание итти все дальше. Именно этот учет оснований является завершающим моментом при образовании понятий бесконечного или нескончаемого (*indéfini*) при возможности продвижения вперед. Таким образом одни только чувства недостаточны для образования этих понятий. И в сущности можно сказать, что в природе вещей идея абсолютного предшествует идеи прибавляемых границ. Но мы замечаем первую из них, лишь начав с того, что ограничено и действует на наши чувства.

ГЛАВА XV

О ДЛИТЕЛЬНОСТИ И ПРОТЯЖЕННОСТИ, РАССМАТРИВАЕМЫХ ВМЕСТЕ

§ 4. Ф. Легче допустить бесконечную длительность времени, чем бесконечную протяженность места, потому что бесконечную длительность мы представляем себе в боже, а протяжение приписываем только материи, которая конечна, и называем пространства за пределами вселенной воображаемыми. Но (§ 2) Соломон повидимому думал иначе, когда, говоря о боже, он сказал: «Небеса и небеса небес не могут вместить тебя»; и я лично думаю, что человек, воображающий, будто он способен простираять свои мысли за те пределы, где существует бож, слишком высокого мнения о силе своего разума.

Т. Если бы бож был протяженным, то он обладал бы частями. Длительность же придает части только его действиям. По отношению к пространству ему следует приписать безмерность, также придающую части и порядок непосредственным действиям божа. Он источник как возможного, так и существующего: первого — по своей сущности, второго — по своей воле. Таким образом пространство, как и время, получает свою реальность только от него, и он может когда угодно заполнить пустоту. Следовательно в этом отношении он вездесущ.

§ 11. Ф. Мы не знаем, в каком отношении находятся духи к пространству и каким образом они причастны ему. Но мы знаем, что они причастны длительности.

Т. Все конечные духи всегда соединены с каким-нибудь органическим телом и представляют себе другие тела посредством отношения к своему собственному телу. Таким образом их отношение к пространству столь же явно, как и отношение к нему тел.

Впрочем, прежде чем расстаться с этим вопросом, я прибавлю к данным вам сравнениям между временем и местом еще одно, а именно: если бы в пространстве существовала пустота (например если бы какой-нибудь шар был внутри полым), то можно было бы определить величину ее; но если бы во времени существовала пустота, т. е. если бы была длительность без изменений, то невозможно было бы определить длину ее. На основании этого мы можем опровергнуть взгляды тех, кто утверждает, будто два тела, между которыми имеется пустота, должны соприкасаться; действительно, два противоположных полюса полого шара не могут соприкасаться, так как это противоречит геометрии. Но нельзя опровергнуть взглядов тех, кто утверждает, что два следующих друг за другом мира соприкасаются между собой в отношении длительности, так что один необходимо начинается, когда другой кончается, причем между ними не может быть никакого промежутка. Этого, говорю я, нельзя опровергнуть, поскольку этот промежуток не поддается определению. Если бы пространство представляло лишь линию и если бы тело было неподвижно, то точно так же нельзя было бы определить длины пустоты между двумя телами.

ГЛАВА XVI

о ЧИСЛЕ

§ 4. Ф. Числовые идеи более точны и различимы одна от другой, чем идеи протяжения, в которых не так легко подметить и измерить всякое равенство или неравенство, ибо в пространстве наша мысль не может найти определенной малой величины, подобной единице среди чисел, за пределы которой нельзя ити.

Т. Это относится к целому числу. Что же касается числа во всем его объеме, т. е. дробных, иррациональных и трансцендентных чисел, и воего того, что можно взять между двумя целыми числами, то оно пропорционально линии, и здесь, как и у континуума, тоже нет минимума. Поэтому определение числа как совокупности единиц верно лишь в применении к целым числам. Точное различие идей в области протяжения не заключается в величинах; для отчетливого определения величины приходится прибегнуть к целым числам или к другим числам, известным посредством целых, вследствие чего для точного определения величины приходится перейти от непрерывного количества к дискретному. Таким образом, если не пользоваться числами, модификации протяжения могут быть различаемы лишь с помощью фигуры, в широком смысле этого слова, означающем все то, благодаря чему две протяженности не подобны друг другу.

§ 5. Ф. Через повторение идеи единицы и соединение ее с другой единицей мы образуем собираемую идею, обозначаемую

словом «два». Идя таким образом вперед и прибавляя все время по одной единице к последней полученной собирательной идее и давая ей особое название, можно считать до тех пор, пока хватит запаса названий и памяти для удержания этого запаса.

Т. Одним этим способом нельзя было бы далеко уйти. Мы слишком перегрузили бы память, если бы пришлось запоминать совершенно новое название для каждого прибавления новой единицы. Вот почему требуются известный порядок и известная повторность в этих названиях, которые с известной последовательностью начинаются сначала.

Ф. Различные модусы чисел могут отличаться друг от друга лишь по величине, поэтому они — простые модусы подобно мордусам протяжения.

Т. Это можно сказать о времени и о прямой линии, но ни в коем случае не о фигурах и тем более о числах, которые не только отличаются друг от друга по величине, но кроме того и не сходны между собой. Четное число можно разделить поровну на две части, а нечетное нельзя. Три и шесть — треугольные числа, четыре и девять — квадраты, восемь — куб и т. д. Сказанное относится к числам еще большие, чем к фигурам, так как две неравные фигуры могут быть совершенно подобны друг другу, чего нельзя никогда сказать о двух числах. Но я не удивлюсь тому, что в этом вопросе часто ошибаются, так как обычно не имеют отчетливой идеи того, что подобно и неподобно. Вы видите таким образом, что ваша идея или ваше объяснение простых и смешанных модификаций требуют значительных правок.

§ 6. Ф. Вы правильно заметили, что полезно дать числам названия, которые можно удерживать в памяти. Поэтому, по-моему, было бы рационально говорить при счете для сокращения вместо миллион миллионов — биллон, а вместо миллиард миллионов миллионов, или биллон миллионов, — триллон и т. д. до нониллионов, поскольку при употреблении чисел нет нужды идти далее этого.

Т. Эти названия довольно удачны. Пусть X равняется 10. В таком случае миллион будет X^6 , биллон — X^{12} , триллон — X^{18} и т. д., а нониллон — X^{54} .

ГЛАВА XVII О БЕСКОНЕЧНОСТИ

§ 1. Ф. Одним из важнейших понятий является понятие конечного и бесконечного, которые считаются модусами количества.

Т. Это верно, что существует бесконечное множество вещей, и что их существует всегда больше, чем можно учесть.

Но легко доказать, что не существует бесконечного числа или бесконечной линии, или какого-нибудь другого бесконечного количества, если брать их как настоящие целые. Схоластическая философия именно это имела в виду, признавая синкатегорематическую, как она выражалась, а не категорематическую бесконечность⁷³. Истинная бесконечность в точном смысле слова заключается лишь в абсолютном, которое предшествует всякому соединению и не образовано путем прибавления частей.

Ф. Прилагая нашу идею бесконечности к первосуществу, мы первоначально имеем в виду его длительность и вездесущность и в переносном смысле — его могущество, мудрость, благость и другие его атрибуты.

Т. Не в переносном смысле, а менее непосредственно, так как величина других атрибутов обнаруживается в их отношении к тем атрибутам, у которых имеются части.

§ 2. Ф. Мне казалось установленным положение, что дух рассматривает конечное и бесконечное как модификации протяжения и длительности.

Т. По-моему, это не установлено. Идея конечного и бесконечного имеет место повсюду, где существуют величина и множество. Но истинная бесконечность не есть вовсе модификация, она — абсолют; наоборот, лишь только мы начинаем модифицировать, как мы начинаем ограничивать и образуем конечное.

§ 3. Ф. Мы думали, что так как способность духа расширять без конца свою идею пространства путем новых прибавлений всегда остается все такой же, то отсюда он и черпает идею бесконечного пространства.

Т. К этому полезно прибавить, что для этого постоянно существует то же самое основание. Возьмем прямую линию и продолжим ее так, что она станет вдвое больше. Ясно, что вторая линия, будучи совершенству подобной первой, может быть тоже удвоена, и мы получим таким образом третью линию, в свою очередь подобную предыдущим линиям; и так как постоянно остается то же самое основание, то мы никогда не можем остановиться, и линия может быть продолжена до бесконечности. Таким образом идея бесконечного вытекает из идей подобия или того же самого основания, и ее источник совпадает с источником всеобщих и необходимых истин. Это показывает, что то, что необходимо для завершения этой идеи, находится в нас самих и не может быть получено из чувственного опыта, подобно тому как необходимые истины не могут быть доказаны посредством индукции или посредством чувств. Идея абсолютного подобно идее бытия заключается внутри нас. Эти абсолюты — не что иное, как атрибуты бога, и можно сказать, что они в такой же мере являются источниками идей, в какой сам бог является принципом вещей. Идея абсолютного по отношению к пространству — не что иное, как

идеи безмерности бога и т. д. Но мы заблуждаемся, пытаясь вообразить себе абсолютное пространство, которое было бы бесконечным целым, составленным из частей. Ничего подобного не существует. Такое понятие внутренне противоречиво, и все эти бесконечные целые, равно как и их антиподы, бесконечно малые, применимы лишь для математических выкладок подобно мнимым корням в алгебре.

§ 6. Ф. Мы знаем также величины такого рода, которые не состоят из частей. Если я к самой совершенной своей идеи самой белой белизны прибавлю идею меньшей или равной белизны (идею большей белизны, чем та, которую я представляю себе в действительности, прибавить нельзя), то это никаколько не увеличит и не расширит моей идеи. Поэтому различные идеи белизны называются степенями.

Т. Я не совсем понимаю, в чем сила этого аргумента, так как ничего не мешает получить восприятие большей белизны, чем та, которую мы представляем себе в действительности. Истинная причина того, что нельзя представить себе увеличения белизны до бесконечности, заключается в том, что это не изначальное качество; чувства сообщают нам лишь неотчетливое знание ее, а если бы у нас было отчетливое знание ее, то мы убедились бы, что белизна объясняется строением тел и ограничена строением органа зрения. Что же касается изначальных или отчетливо пощавляемых качеств, то иногда мы получаем здесь бесконечность не только там, где имеется экстенсивность или, если угодно, диффузия, или то, что в холастической философии называют *partes extra partes* (части вне частей), как в случае времени и места, но и там, где имеется интенсивность, или степени, как например в случае скорости.

§ 8. Ф. У нас нет идеи бесконечного пространства, и нет ничего очевиднее нелепости актуальной идеи бесконечного числа.

Т. Я того же мнения. Но это происходит не потому, что мы не можем иметь идеи бесконечного, а потому, что бесконечное не может быть истинным целым.

§ 16. Ф. По той же причине у нас нет положительной идеи бесконечной длительности, или вечности, как нет положительной идеи безмерности.

Т. Я думаю, что у нас есть положительная идея и того и другого, и эта идея *истинна*, коль скоро мы представляем себе ее не в виде бесконечного целого, а в виде не имеющего границ абсолюта или атрибута. По отношению к вечности это выражается в необходимости бытия божия, причем в этой необходимости нет частей и понятие ее не образуется путем прибавления времени. Гусьда опять-таки видно, что понятие бесконечного вытекает из того же самого источника, что и понятие необходимых истин.

ГЛАВА XVIII

о некоторых других простых модусах

Ф. Существует еще много простых модусов, образующихся из простых идей. Таковы (§ 2) модусы движения, как например скольжение, качение; звуков (§ 3), модификациями которых являются ноты и мелодии; оттенков цветов, не говоря уже о вкусах и запахах (§ 6). Для них, равно как и для сложных модусов (§ 7), не всегда имеются меры и отдельные названия, поскольку здесь мы руководствуемся практическими потребностями. Но об этом мы будем говорить подробнее, когда перейдем к вопросу о словах.

Т. Большинство модусов недостаточно просто, и оно могло бы быть причислено к сложным модусам. Так например для объяснения того, что такое скольжение и качение, пришлось бы принять во внимание кроме движения еще и сопротивление поверхности.

ГЛАВА XIX

о модусах мышления

§ 1. Ф. От модусов, вытекающих из чувств, перейдем к модусам, порождаемым рефлекссией. Ощущение есть, так сказать, актуальное вступление идей в разум посредством чувств. Когда та же самая идея снова появляется в духе без действия на наши чувства внешнего объекта, породившего ее первоначально, то этот акт духа называется воспоминанием. Если дух пытается вызвать ее и таинец, после некоторых усилий находит ее и делает предметом рассмотрения, то это называется сосредоточением. Если дух долго и внимательно рассматривает ее, то это — созерцание. Если идея носится, так сказать, в духе, причем разум не обращает на нее никакого внимания, то это называется мечтанием. Если мы размышляем над идеями, которые возникают сами собой, и, так сказать, регистрируем их в памяти, то это — внимание. А если дух сосредоточивается с большим усердием на какой-нибудь идее, рассматривает ее со всех сторон и не отвлекается от нее, несмотря на воздействие других идей, то это называется изучением, или напряженностью духа. Сон без сновидений прекращает все это, а иметь сновидения — значит иметь эти идеи в духе при бездействии внешних чувств, не получающих впечатлений от внешних предметов с обычной для них живостью. Это, говорю я, значит иметь идеи, которые не вызываются у нас никакими внешними предметами и никакими известными поводами и вместе с тем не выбираются и не определяются каким бы то ни было образом разумом. Что касается так называемого экстаза, то я предоставляю другим решить, не является ли это сновидением с открытыми глазами.

Т. Очень полезно разобраться в этих понятиях, и я попытаюсь помочь в этом. Я утверждаю, что ощущение — это сознание нами какого-нибудь внешнего предмета, воспоминание (*réminiscence*) — это повторение его при отсутствии самого предмета; когда же мы знаем, что мы имели уже это ощущение, то это — вспоминание (*souvenir*). Сосредоточение обычно понимают в любом смысле, чем вы: так называют состояние, при котором мы отрываемся от дел, предаваясь какому-нибудь размышлению. Но так как я не знаю слова, соответствующего вашему понятию, то к нему можно было бы применить то, которое употребляете вы. Мы проявляем внимание к предметам, которые мы выделяем или предпочитаем другим. Продолжающееся внимание духа, независимо от того, продолжается ли действие внешнего предмета, и даже от того, имеется ли он или его уже нет, — есть обдумывание. Обдумывание, стремящееся к познанию безотносительно к действию, называется созерцанием. Внимание, цель которого научиться (т. е. приобрести знания, чтобы хранить их), — это изучение. Обдумывание с целью выработки какого-нибудь плана — это размышление; мечтание же есть повидимому не что иное, как следование некоторым мыслям из чистого удовольствия от них, без всякой цели. Вот почему мечтание может привести к безумию: мы забываемся, забываем *dic cur hic* (к чему это), приближаемся к сновидениям и химерам, строим воздушные замки. Мы отличаем сновидения от ощущений лишь потому, что одни не связаны с другими — это как бы особый мир. Сон есть прекращение ощущений, и с этой точки зрения экстаз очень глубокий сон, от которого мы с трудом пробуждаемся и который происходит от какой-то мимолетной внутренней причины; последним признаком экстаза отличается от глубокого сна, вызываемого наркотическими средствами или каким-нибудь длительным нарушением функций, как в случае летаргии. Экстазы сопровождаются иногда видениями, но бывают также видения без экстазов; видение, мне кажется, есть не что иное, как сновидение, принимаемое за ощущение, как если бы оно сообщало нам объективную истину. Когда эти видения божественного характера, то в них действительно заключается истина; это обнаруживается например в том случае, когда они содержат в себе какие-нибудь конкретные пророчества, подтверждаемые дальнейшими событиями.

§ 4. Ф. Из различных степеней напряженности или ослабленности духа следует, что мышление есть деятельность, а не пассивность души.

Т. Разумеется, мышление есть деятельность и не может быть пассивностью, но это существенная деятельность, и все субстанции обладают такими существенными деятельностями. Я показал выше, что мы имеем всегда бесконечное множество малых единиц, не замечая этого. Мы никогда не бываем без восприятий, но неизбежно мы часто бываем без осознанных вос-

приятий, а именно, когда нет отчетливо выделяющихся восприятий. В результате пренебрежения этим важным пунктом немало здравых умов стало жертвой беспомощной, неблагородной и несерьезной философии, и мы почти до самого последнего времени игнорировали самое ценное достояние души. По той же причине казалось столь убедительным заблуждение о тленности душ.

ГЛАВА XX

О МОДУСАХ УДОВОЛЬСТВИЯ И СТРАДАНИЯ

§ 1. Ф. Как телесные ощущения, так и мысли духа либо бывают безразличными, либо сопровождаются удовольствием или страданием. Эти идеи, как и все прочие простые идеи, невозможно описать, и нельзя дать никакого определения словам, служащим для их обозначения.

Т. По-моему, не бывает вовсе совершенно безразличных для нас восприятий. Но достаточно, если их действие незаметно, чтобы их можно было называть таким образом, так как удовольствие и страдание состоят повидимому в некоторой заметной помощи или заметном препятствии. Признаюсь, что это определение не номинального характера и что последнего нельзя дать.

§ 2. Ф. Благо это то, что может вызвать или увеличить в нас удовольствие, или же уменьшить или сократить некоторое страдание. Зло — это то, что может вызвать или увеличить в нас страдание, или же уменьшить некоторое удовольствие.

Т. Я думаю точно так же. Благо делает на добродетельное (*honneur*), приятное и полезное; но по существу я полагаю, что оно должно быть либо приятным само по себе, либо служить для некоторого другого блага, способного вызывать у нас приятное ощущение, т. е. я думаю, что благо приятно или полезно, а добродетель заключается в удовольствии духа.

§ 4, 5. Ф. Из удовольствия и страдания вытекают страсти. Мы питаем любовь к тому, что может доставить удовольствие, а ненависть — это мысль о печали или страдании, которые могут доставить присутствие или отсутствие чего-либо. Но ненависть или любовь к существам, способным к счастью или несчастью, — это часто неудовольствие или удовлетворение, которые вызывает в нас рассмотрение их жизни или их счастья.

Т. Я дал приблизительно такое же определение любви, разъясняя принципы справедливости. В предисловии к своему «*Codex juris gentium diplomaticus*» я писал, что любить — это значит находить удовольствие в совершенстве, благе или счастье любимого предмета. Здесь не усматривают и не требуют другого удовольствия для себя кроме того, которое находят в благе или удовольствии любимого существа. Но в этом смысле мы, собственно говоря, не любим того, что неспособно к удовольствию

или счастью, и мы наслаждаемся такого рода вещами, не любя их, если только не понимать слово «любовь» фигурально, точно мы олицетворяем эти вещи и воображаем, будто они сами наслаждаются своим совершенством. Таким образом, когда говорят, что любят какую-нибудь красивую картину за удовольствие, доставляемое ее совершенством, то имают в виду не любовь в собственном смысле слова. Но мы можем расширять значение терминов, и на практике оно действительно изменяется. Философы и даже теологи различают два вида любви: любовь, называемую ими вожделением, которое есть не что иное, как желание или чувство, испытываемое нами по отношению к тому, что доставляет нам удовольствие, причем мы не интересуемся тем, получает ли оно само удовольствие; и любовь — благожелательность, которая есть чувство, испытываемое нами по отношению к тому, что доставляет нам удовольствие своим собственным удовольствием или счастьем. В случае любви первого рода мы имеем в виду наше собственное удовольствие, а в случае любви второго рода — удовольствие другого человека, но как бы образующее или, вернее, составляющее наше собственное удовольствие. В самом деле, если бы оно не отражалось каким-либо образом на нас, то мы не могли бы им интересоваться, так как, что бы ни говорили, невозможно не думать о собственном благе. Вот каким образом следует понимать бескорыстную или безвозмездную любовь, если желают правильно представить себе все благородство этого чувства, не становясь в то же время жертвой иллюзий.

§ 6. Ф. Беспокойство (*uneasiness* по-английски), испытываемое человеком при отсутствии какой-нибудь вещи, присутствие которой доставило бы ему удовольствие, мы называем желанием. Беспокойство есть главный, если даже не единственный, стимул человеческих страданий и деятельности. Действительно, если бы отсутствие какого-нибудь блага не сопровождалось у человека неудовольствием или страданием, если бы этот человек оставался доволен и легко обходился без него, то он не стремился бы к нему, а тем более не делал бы никаких усилий для овладения им. Он испытывал бы к этому благу только простую желательность (*velléité*); этот же термин употребляют для обозначения самой низкой степени желания, которая ближе всего к состоянию безразличного отношения души к какой-нибудь вещи, когда доставляемое отсутствием этой вещи неудовольствие так ничтожно, что оно вызывает лишь слабые пожелания, не побуждая принять меры для достижения ее. Желание уничтожается или ослабляется также сознанием недостижимости желаемого блага, поскольку беспокойство души проходит или уменьшается от понимания чисто. Впрочем то, что я говорю вам теперь о беспокойстве, я нашел у нашего знаменитого английского автора, взглянув

которого я вам все время излагаю. Мне доставило только некоторое затруднение значение английского слова *uneasiness*. Но французский переводчик, в умении и опыта которого нельзя сомневаться, замечает в конце страницы (гл. ХХ, § 6), что этим словом английский автор желает обозначить состояние человека, которому не по себе, у которого неспокойно на душе, остающейся чисто пассивной, и что хотя слово «беспокойство» не выражает в точности ту же самую идею, но переводчик остановился на нем, так как оно ближе всего к ней. Это предупреждение (прибавляет он) особенно необходимо в связи с следующей затем главой о силе, в которой наш автор много рассуждает об этого рода беспокойстве, и если бы мы не связывали с этим словом только что указанной идеи, то нельзя было бы правильно понять рассматриваемых в этой главе вопросов, относящихся к наиболее важным и трудным проблемам всего произведения.

Т. Французский переводчик прав, и знакомство с трудом нашего превосходного автора показало мне, что его трактовка беспокойства представляет существенный пункт, на примере которого английский мыслитель особенно ярко обнаруживает свою проницательность и глубокомыслие. Вот почему я несколько более внимательно отнесся к этому вопросу, и, тщательно рассмотрев его, я убедился, что если слово «беспокойство» и не выражает полностью мысли автора, то оно однако достаточно соответствует, по-моему, существу дела. А если перевести слово *uneasiness* через неудовольствие, огорчение, неприятность и вообще через слово, выражающее эффективное страдание, то это было бы неверно. Действительно, я сказал бы, что в желании самом по себе имеются скорее предрасположение и подготовление к страданию, чем самое страдание. Правда, это восприятие отличается иногда от восприятия страдания только количественно, но различия по степени относятся к сущности страдания, так как оно — заметное восприятие. Это видно также по разнице между аппетитом и голодом: когда раздражение желудка становится очень сильным, то оно начинает тревожить, так что и здесь приходится применить наше учение о восприятиях слишком малых, чтобы быть осознанными, так как если бы то, что происходит в нас, когда мы испытываем аппетит и желание, стало достаточно велико, то оно причинило бы нам страдание. Вот почему бесконечно мудрый творец нашего существа заботился о нашем благе, когда устроил так, чтобы мы часто находились в неведении и имели нечеткие восприятия; это было необходимо, чтобы мы быстрее действовали инстинктивно и чтобы нас не тревожили слишком отчетливые ощущения множества предметов, которые для нас не имеют значения, но без которых природа не могла бы обойтись для достижения своих целей. Сколько мы глотаем насекомых, не замечая этого, сколько су-

ществует людей, для которых их чрезмерно тонкое обоняние — источник неприятных ощущений, и сколько видели бы мы противных предметов, если бы наше зрение было достаточно остро. Пользуясь этой же уловкой, природа сообщила нам стимулы желания как зачатки или элементы страдания, так сказать, полу-страдания, или (выражаясь энергичнее, хотя и неточно) маленькие незаметные страдания, для того чтобы мы наслаждались положительными сторонами зла, избегнув отрицательных сторон его. Действительно, если бы это восприятие было слишком отчетливо, то мы были бы всегда несчастны в ожидании блага, между тем как непрерывная победа над этими полуостраданиями, которые мы испытываем, следя своему желанию и удовлетворяя некоторым образом это стремление или эту потребность, дает нам множество полуудовольствий, накопление и суммирование которых (подобно суммированию импульса и ускорению падения тяжелого тела) становится наконец полным и настоящим удовольствием. По существу без этих полуостраданий не было бы вовсе удовольствия и нельзя было бы заметить, что нечто помогает нам и облегчает нас, устранив некоторые препятствия, мешающие нам хорошо себя чувствовать. В этом же можно распознать родство между удовольствием и страданием, отмеченное Сократом в платоновском «Федоне», когда он испытывает зуд в ногах. Благодаря рассмотрению этих малых облегчений, или освобождений незаметно пробивающегося задержанного стремления, из которых получается под конец заметное удовольствие, мы также несколько отчетливее познаем нашу неотчетливую идею удовольствия и страдания, подобно тому как ощущение теплоты или света вытекает из множества небольших движений, выражавших, как я уже выше сказал (гл. IX, § 13), движения предметов и отличающихся от них лишь кажущимся образом, потому что мы не осознаем этого анализа. Между тем некоторые современные авторы полагают, что наши идеи чувственных качеств отличаются *toto genere* (коренным образом) от движений и от того, что происходит в предметах, и являются чем-то первоначальным, необъяснимым и даже произвольным, точно бог заставляет душу чувствовать то, что ему угодно, а не то, что происходит в теле. Теория эта очень далека от истинного анализа наших идей. Но, возвращаясь к вопросу о беспокойстве, т. е. о небольших незаметных возбуждениях, которые все время не дают нам покоя, можно сказать, что это неотчетливые побуждения, так что часто мы не знаем, чего нам нехватает, между тем как в случае влечений или страстей мы во всяком случае знаем, чего мы требуем, хотя и в них входят неотчетливые восприятия и те же самые страсти тоже причиняют это беспокойство или потребность. Эти побуждения представляют как бы небольшие пружины, стремящиеся развернуться и привести в действие наш организм. Я уже

заметил выше, что в силу этого мы никогда не бываем безразличными, даже когда кажется, будто мы совершенно безразличны, как например в случае, когда мы поворачиваем направо, а не налево, в конце какой-нибудь аллеи. На самом деле принятное нами решение имеет своим источником эти незаметные побуждения в соединении с действиями предметов и нашего собственного организма, в силу которых мы находим более удобным для нас такой, а не иной способ двигаться. По-немецки называют *Unruhe*, т. е. беспокойство, маятник часов. Можно сказать, что это относится и к нашему телу, которое никогда не может быть в состоянии полного удовлетворения; действительно, при получении нового впечатления от предмета, при небольшом изменении в органах, сосудах, внутренностях сразу нарушается равновесие и заставляет их произвести некоторое усилие, чтобы притянуть в возможно лучшее состояние; это порождает непрерывную борьбу, составляющую, так сказать, беспокойство, маятник наших часов, так что данное название кажется мне довольно удачным.

§ 7. Ф. Радость есть удовольствие, испытываемое душой, когда она считает обеспеченным обладание каким-нибудь настоящим или будущим благом; а обладаем мы благом тогда, когда оно находится в нашей власти, так что мы можем пользоваться им, когда хотим.

Т. В языках нехватает слов, достаточно точно выраждающих различие между близкими друг к другу понятиями. Может быть латинское *gaudium* ближе к данному определению радости, чем *laetitia*, которое тоже переводится словом «радость»; но в таком случае радость, по-моему, означает состояние, при котором в нас преобладает удовольствие. Переживая глубочайшее горе и испытывая величайшие неприятности, можно также находить удовольствие например в выпивке или в музыке, но при этом преобладает неудовольствие. Дух может испытывать радость даже посреди величайших страданий, как это наблюдалось у мучеников.

§ 8. Ф. Горе — это беспокойство души, когда она думает о потерянном благе, которым она могла бы дальше наслаждаться, или когда она мучится из-за испытываемого ею в настоящий момент зла.

Т. Горе может быть вызвано не только злом в настоящем, но и страхом перед будущим злом, так что, по-моему, данные мною определения радости и горя лучше соответствуют обычному словоупотреблению. Что касается беспокойства, то в страдании, а следовательно и в горе есть нечто большее, чем беспокойство. Последнее имеется даже в радости, так как она делает человека добрым, активным, полным надежды и стремления вперед. От чрезмерной радости иногда даже умирают, и стало быть в ней имелось нечто большее, чем беспокойство.

§ 9. Ф. Надежда есть удовлетворение души, которая думает о вероятном обладании вещью, способной доставить ей удовольствие, а страх (§ 10) есть беспокойство души, думающей о будущем зле, которое может на нее обрушиться.

Т. Если беспокойство означает неудовольствие, то оно действительно всегда сопровождает страх; но если понимать его как незаметный стимул, подталкивающий нас, то его можно найти и в надежде. Стоики рассматривали страсти как мнения. Так, надежда была для них мнением о будущем благе, а страх — мнением о будущем зле. Но я предпочитаю говорить, что страсти это не удовлетворения или неудовлетворения и не мнения, а стремления или, вернее, модификации стремления, вытекающие из мнения или ощущения и сопровождаемые удовольствием или неудовольствием.

§ 11. Ф. Отчаяние есть мысль о недостижимости какого-нибудь блага; оно может повлечь за собой печаль, а иногда и спокойствие.

Т. Отчаяние, рассматриваемое как страсть, является своего рода сильным стремлением, которое вдруг задержано, что вызывает упорную борьбу и причиняет большое неудовольствие. Когда же отчаяние сопровождается спокойствием или апатией, то это скорее мнение, чем страсть.

§ 12. Ф. Гнев есть то беспокойство, или расстройство, которое мы испытываем, получив оскорбление, и которое сопровождается желанием мести.

Т. Мне кажется, что гнев есть нечто более простое и общее, так как гневаться способны и животные, которым ведь нельзя нанести оскорблений. В гневе имеется бурное усилие избавиться от некоторого зла. Желание мести может иметься и в хладнокровном состоянии, когда питаешь скорее ненависть, чем гнев.

§ 13. Ф. Зависть есть беспокойство (неудовольствие) души, вытекающее из того, что желательным нам благом обладает другой человек, которого мы не считаем более нас достойным владеть им.

Т. По этому определению зависть была бы всегда похвальной страстью, основанной на справедливости, во всяком случае по нашему убеждению. Но я не уверен, не испытываем ли мы часто зависть к людям, которые имеют признанные заслуги и которых мы однако спокойно обидели бы, если бы это было в нашей власти. Завидуют даже людям, обладающим благом, которого не хотели бы вовсе иметь. Мы были бы довольны, если бы *ево* у них отняли, не думая вовсе воспользоваться их достоянием и даже не надеясь на то, так как некоторые блага похожи на фрески, которые можно уничтожить, но нельзя отнять.

§ 17. Ф. Большинство страстей воздействует у людей на тело и происходит в нем различные перемены, но перемены эти не всегда заметны. Так например стыд, представляющий беспокой-

ство души при мысли о поступке, который неприличен или может уменьшить уважение к нам со стороны других людей, не всегда сопровождается краской на лице.

Т. Если бы люди внимательнее наблюдали внешние движения, сопровождающие страсти, то было бы трудно скрывать их. Что касается стыда, то любопытно, что иногда скромные люди, будучи только свидетелями неприличного поступка, испытывают ощущения, похожие на ощущения стыда.

ГЛАВА XXI

о силе и свободе

§ 1. Ф. Дух, наблюдая, как однажды вещь перестает быть и как другая вещь, которой раньше не было, начинает существовать, и заключая, что и в будущем произойдут подобные перемены, вызванные подобными же факторами, признает за одной вещью возможность подвергаться изменению в одной из своих простых идей, а за другой вещью возможность произвести это изменение, и таким путем образуется идея силы (*puissance*).

Т. Если «сила» соответствует латинскому *potentia* (возможность), то она противоположна действию, и переход от силы к действию есть изменение. Это имел в виду Аристотель⁷⁴, определяя движение как действие или может быть актуальное осуществление того, что имеется потенциально. Поэтому можно сказать, что сила, в общем смысле слова, есть возможность изменения. Но так как изменение, или действие этой возможности, является активным состоянием в одной вещи и пассивным состоянием в другой, то имеются также две силы, одна — пассивная, другая — активная. Активную силу можно назвать способностью, а пассивную — может быть свойством или восприимчивостью. Правда, понятие активной силы берут иногда в более совершенном смысле, когда кроме простой способности имеется еще тенденция; так именно я понимаю ее в своих исследованиях по динамике. Можно было бы закрепить за ней специально слово «сила» в тесном смысле (*force*); сила в тесном смысле слова была бы или энтелекхией или усилием; действительно, по-моему, энтелекхия (несмотря на то, что Аристотель берет это слово в столь общем смысле, что оно охватывает всякое действие и всякое усилие) подходит скорее к первоначальным действующим силам, а слово «усилие» — к силам производным. Существует еще особого рода пассивная сила, имеющая более частное и более реальное значение, — это сила, присущая материи, где имеются не только подвижность, представляющая восприимчивость к движению, но и сопротивление, в которое входят непроницаемость и инерция. Энтелекхии, т. е. первоначальные или субстанциальные тенденции, сопровождаемые восприятием, суть души.

§ 3. Ф. Идея силы выражает нечто относительное. Но какие наши идеи не содержат какого-нибудь отношения? Разве наши идеи протяжения, длительности, числа не заключают все в себе скрытого отношения частей? То же самое еще заметнее в случае фигуры и движения. Что такое чувственные качества, как не силы различных тел по отношению к нашему восприятию? И разве сами по себе они не зависят от величины, фигуры, расположения и движения частей? А это предполагает наличие некоторого отношения между ними. Таким образом нашу идею силы можно, по-моему, отнести к прочим простым идеям.

Т. По существу только что перечисленные идеи сложны. Идеи чувственных качеств считаются простыми только в силу нашего неведения, а другие, отчетливо известные нам идеи причисляются к простым только в силу излишней синхронительности. Положение вещей здесь примерно такое, как в случае тех общепринятых аксиом, которые могли бы и заслуживали бы быть доказанными подобно теоремам и которые однако выдаются за аксиомы, точно это первичные истины. Эта синхронительность вреднее, чем это думают. Правда, не всегда можно обойтись без нее.

§ 4. Ф. Если обратить как следует внимание, то тела не доставляют нам посредством чувств такой ясной и отчетливой идеи активной силы, как та идея, которую мы получаем от рефлексии над деятельностью нашего духа. По-моему, существует только два рода действий, идею которых мы имеем, а именно — мышление и движение. Что касается мышления, то тело не дает нам вовсе идеи его, и мы получаем ее лишь от рефлексии. Мы не получаем также от тела никакой идеи о начале движения.

Т. Эти рассуждения очень верны, и хотя вы употребляете здесь слово «мышление» в столь общем смысле, что оно включает всякое восприятие, я не буду все же спорить против такого словоупотребления.

Ф. Когда тело находится само в движении, то это движение является в нем скорее активным действием, чем пассивным состоянием. Но когда биллиардный шар приходит в движение от удара кием, то это не активное действие шара, а простое пассивное состояние его.

Т. На это можно было бы кое-что возразить, так как тела не получали бы движения от толчка согласно установленным законам, если бы они не имели уже движения в себе. Однако в данный момент оставим этот пункт в стороне.

Ф. Точно так же, когда биллиардный шар толкает другой находящийся на его пути шар и приводит его в движение, то он только сообщает ему то движение, которое он получил, теряя ровно столько же.

Т. Я вижу, что пущенное картезианцами в оборот ошибочное учение, будто тела теряют столько же движения, сколько сообщают его, учение, опровергнутое в настоящее время опытами и логическими доводами и оставленное даже знаменитым автором «Разыскания истины», специально издавшим небольшой трактат⁷⁵, в котором отказывается от него, все еще продолжает вводить в заблуждение ученых людей, строящих рассуждения на столь ненадежном фундаменте.

Ф. Перенос движения дает только очень смутную идею активной силы движения, находящейся в теле, тогда как в действительности мы видим только, что тело переносит движение, никак не порождая его.

Т. Я не знаю, думаете ли вы сказать этим, что движение переходит от одного предмета к другому и что при этом переносится одно и то же движение (*idem numerus*). Я знаю, что некоторые авторы и в числе их иезуитский патер Казати⁷⁶ решились утверждать это вразрез со всей схоластической философией. Но я сомневаюсь, чтобы вы или ваши ученые друзья, обыкновенно очень далекие от подобных бредней, придерживались этого взгляда. Однако если переносится не то же самое движение, то надо допустить, что в получающем его теле возникает некоторое новое движение; таким образом сообщающее движение тело действовало бы подлинным образом, хотя в то же время оно страдало бы, теряя свою силу. Действительно, хотя неверно, будто тело теряет столько же движения, сколько оно сообщает, однако оно все же теряет его и теряет равно столько силы, сколько оно сообщает, как я это показал в другом месте⁷⁷, так что в нем всегда следует допустить наличие силы в тесном смысле слова (*force*) или активной силы (*puissance active*). Я понимаю слово «сила» (*puissance*) в вышеобъясненном, более современном смысле, когда тенденция соединяется со способностью. Однако я все же согласен с вами, что наиболее ясную идею активной силы мы получаем от духа. Поэтому она находится лишь в вещах, аналогичных духу, т. е. в энте-лехиях, материя же содержит в себе только пассивную силу.

§ 5. Ф. Мы находим в себе самих силу начинать или не начинать, продолжать или кончать различного рода действия нашей души и движения нашего тела, и притом только мыслью или выбором нашего духа, решающего, так сказать, что такое-то определенное действие должно быть совершено или не совершено. Эту силу мы называем волей (*volonté*). Актуальное проявление этой силы называют хотением; прекращение или совершение действия, вытекающего из такого повеления души, называется произвольным, а всякое действие, совершающееся без подобного воздействия души, называется непроизвольным.

Т. Я нахожу все это очень удачным и правильным. Однакож выражаясь более точно и забегая может быть несколько вперед,

я скажу, что хотение есть усилие или стремление (*conatus*) направляться к тому, что считаешь хорошим, и удаляться от того, что считаешь дурным, так что это стремление непосредственно вытекает из сознания добра и зла. Дополнением к этому определению является знаменитая аксиома, что из желания и возможности, взятых вместе, следует действие, так как из всякого стремления следует действие, если к этому нет препятствий. Таким образом из этого *conatus* следуют не только произвольные внутренние действия нашего духа, но и внешние, т. е. произвольные движения нашего тела, в силу связи души и тела, причину которой я объяснял в другом месте. Существуют еще усилия, которые вытекают из незаметных восприятий, не сознаваемых нами, и которые я предпочитаю называть аппетициями (*appetitions*), а не хотениями (хотя существуют также сознаваемые нами аппетиции), так как произвольными действиями мы называем такие действия, которые мы можем сознавать и на которые может направиться наша рефлексия, поскольку они руководствуются идеей добра или зла.

Ф. Сила восприятия есть то, что мы называем разумом. Существует восприятие идей, восприятие значения знаков и паконец восприятие согласия или несогласия между нашими идеями.

Т. Мы воспринимаем множество вещей в себе и вне себя, которых мы не разумеем, а разумеем мы их тогда, когда у нас имеются отчетливые идеи их вместе со способностью размыщлять и извлекать из них необходимые истины. Вот почему животные лишены разума, по крайней мере в указанном смысле слова, хотя они обладают способностью сознавать более замечательные и выделяющиеся впечатления, как например кабан замечает человека, который кричит ему, и идея прямо навстречу этому человеку, о котором он имел прежде только простое восприятие, такое же неотчетливое, как и о всех других предметах, попадавшихся ему на глаза, и лучи которых падали на его хрусталик. Таким образом, по-моему, разум соответствует тому, что римляне называли интеллектом, а деятельность этой способности называется разумением, представляющим отчетливое восприятие в соединении с способностью размыщлять, которой нет у животных. Всякое восприятие в соединении с этой способностью есть мысль, которую я так же отрицаю у животных, как и разум, так что можно сказать, что разумение имеется тогда, когда мысль отчетлива. Что же касается восприятия значения знаков, то его можно и данном случае не отличать от восприятия обозначаемых идей.

§ 6. Ф. Обыкновенно говорят, что разум и воля суть две способности души,— термин, довольно удобный, если бы им пользовались так, как следовало бы пользоваться всеми словами, т. е. остерегаясь, чтобы они не породили какой-нибудь путаницы в мыслях людей, как это, по-моему, в данном случае произошло.

Когда нам говорят, что воля — это та высшая способность души, которая управляет и распоряжается всеми вещами, что она свободна или несвободна, что она определяет низшие способности, что она следует велениям разума, то я боюсь (хотя смысл этих выражений может быть понят ясно и отчетливо), чтобы это не породило у многих людей неотчетливой идеи о соответствующих самостоятельных деятелях, действующих в нас.

Т. Вопрос о том, имеется ли реальное различие между душой и ее способностями и отличается ли реально одна способность от другой, занимал очень долго различные направления сколастической философии. Реалисты отвечали на него положительно, номиналисты — отрицательно. Тот же самый вопрос о реальности поднимался в применении к ряду других абстрактных существ, которым предстоит та же участь. Но я не думаю, чтобы нам нужно было здесь заниматься решением этого вопроса и углубляться в его тернистые дебри, хотя, насколько я помню, Эпикопий⁷⁸ считал его столь важным, что, по его мнению, нельзя было бы защищать тезиса о свободе человека, если бы способности души были реальными существами. Однако, если бы они даже были реальными и различными существами, все же неправильно было бы называть их реальными деятелями. Действуют не качества или способности, а субстанции посредством способностей.

§ 8. Ф. Человек свободен постольку, поскольку обладает силой мыслить или не мыслить, двигаться или не двигаться в соответствии с предпочтением или выбором его собственного духа.

Т. Термин «свобода» очень двусмыслен. Существует юридическая и фактическая свобода. Согласно юридической свободе — раб не свободен, подданный не вполне свободен, но бедняк столь же свободен, как и богач. Фактическая свобода заключается либо в силе делать то, что хочешь, либо в силе хотеть, как должно. Вы говорите о свободе действий, и она имеет свои степени и разновидности. Вообще говоря, тот, у кого больше средств, более свободен делать то, что он хочет; но под свободой понимают в частности свободу пользования вещами, находящимися обычно в нашей власти, и особенно свободное пользование нашим телом. Так, тюрьма и болезнь, мешающие нам сообщать нашему телу и нашим членам движения, которые мы хотим и которые мы обыкновенно можем сообщать им, лишают нас свободы. В этом смысле заключенный не свободен, а паралитик не пользуется свободно своими членами. Свобода хотеть тоже понимается в двух различных смыслах. Во-первых, ее противопоставляют несовершенству духа; мы имеем здесь дело со стеснением или принуждением, но принуждением внутренним, подобным тому, которое вытекает из страстей. Во-вторых, сво-

боду противопоставляют необходимости. В первом смысле стотки говорили, что только мудрец свободен, и действительно дух не бывает свободен, если он поглощен сильной страстью, так как мы тогда не способны хотеть, как должно, т. е. обдумав надлежащим образом. В этом смысле только бог вполне свободен, а сотворенные духи свободны лишь постольку, поскольку они поднимаются над страстями. Эта свобода относится собственно к нашему разуму. Но свобода духа в противоположность необходимости относится к чистой воле, поскольку она отлична от разума. Это называют свободой выбора, которая заключается в том, что более сильные доводы или впечатления, доставляемые разумом воле, не мешают акту воли быть случайным (*contingent*) и не сообщают ему абсолютной и, так сказать, метафизической необходимости. В этом смысле я обыкновенно говорю, что разум может детерминировать волю в соответствии с преобладающими восприятиями и доводами, но способом, который при всей своей достоверности и бесспорности склоняет, не принуждая.

§ 9. Ф. Полезно указать также, что никто не решился еще назвать свободным деятелем мяч, все равно, приведен ли он в движение ракетой или находится в покое. Объясняется это тем, что мы не думаем, чтобы мяч мыслил или чтобы он обладал хотением, заставляющим его предпочесть движение покоя.

Т. Если бы свободным было то, что действует без препятствий, то мяч, однажды приведенный в движение по гладкой плоскости, был бы свободным деятелем. Но уже Аристотель удачно заметил⁷⁹, что свободными действиями мы называем не просто те, которые спонтанны, но те, которые вдобавок обдуманы.

Ф. Вот почему мы рассматриваем движение или покой мячей как необходимость.

Т. Термин «необходимый» требует столь же осторожного обращения, как и термин «свободный». Условную истину, гласящую: если предположить, что мяч движется по гладкой плоскости, не встречая препятствий, то он будет продолжать то же самое движение, — эту истину можно считать в известной мере необходимой, хотя по существу это заключение не носит вполне математического характера, а является, так сказать, предположительным и основывается на мудрости творца, не изменяющего своих действий без какого-нибудь основания, которого, как предполагается, нет в данном случае. Но абсолютное положение, гласящее: данный мяч находится теперь в движении в этой плоскости, есть лишь случайная истина, и в этом смысле мяч есть случайный, несвободный деятель.

§ 10. Ф. Предположим, что кого-нибудь во время глубокого сна унесли в комнату, где находится человек, с которым ему очень хочется повидаться и поговорить, и что за ним заперли дверь на ключ. Он просыпается и рад встрече с этим человеком,

с удовольствием оставаясь в комнате. Бряд ли кто усомнится в том, что он остается добровольно в этом месте, однако он не свободен выйти из него, если этого захочет. Таким образом свобода не есть идея, относящаяся к хотению.

Т. Я нахожу этот пример очень удачным, так как он показывает, что в известном смысле некоторое действие или сопоставление может быть добровольным, не будучи свободным. Однако философы и теологи, спорящие о свободе воли, имеют в виду нечто совершенно иное.

§ 11. Ф. Свободы нет, когда паралич мешает ногам повиноваться детерминированнию духа, хотя сам паралитик может добровольно оставаться в этом положении, когда он предпочитает сидеть, не перемесяя места. Таким образом добровольное противопоставляется не необходимому, а недобровольному.

Т. Я готов признать точность такого способа выражения, но он расходится с обычным словоупотреблением; когда противопоставляют свободу необходимости, имеют в виду не внешние действия, но самый акт хотения.

§ 12. Ф. Бодрствующий человек не более свободен мыслить или не мыслить, чем он свободен помешать или не помешать своему телу касаться других тел. Но часто от него зависит перенести свои мысли от одной идее к другой. И в этом случае он столь же свободен по отношению к своим идеям, как и по отношению к телам, на которые он опирается, так как он может, по своему произволу, перейти от одного к другому. Имеются однако идеи, которые подобно некоторым движениям так крепко сидят в духе, что при известных обстоятельствах от них нельзя избавиться, несмотря на все усилия. Человек, подвергнутый пытке, не свободен избавиться от идей боли, а бурная страсть действует иной раз на наш дух так, как ураган действует на наши тела.

Т. Существуют порядок и связь в идеях, как они существуют в движениях, так как одно совершенно соответствует другому, хотя в случае движений детерминирование слепо, а у мыслящих существ, которых соображения о дobre и зле только склоняют, не принуждая, оно, наоборот, свободно или носит характер выбора. Душа, представляя тела, сохраняет свои совершенства, и хотя в непроизвольных действиях она зависит от тела (если это правильно понимать), но в других действиях от него независима и ставит тело в зависимость от себя. Но эта зависимость только метафизического характера и заключается в том, что бог, регулируя одно из них, принимает во внимание другое, причем уделяет большее внимание душе или телу, в зависимости от изначальных совершенств каждого существа; между тем физическая зависимость заключается в непосредственном воздействии, испытываемом одним от другого, от которого он за-

кист. Кроме того нам приходят в голову непроизвольные мысли, отчасти извне от предметов, действующих на наши чувства, отчасти изнутри под влиянием впечатлений (часто незаметных), остающихся от предыдущих восприятий, которые продолжают свое действие и смешиваются с новыми восприятиями. Мы в этом отношении пассивны, и даже, когда мы бодрствуем, в нас возвиникают, как в сновидениях, не будучи призванными, образы (употребляя это слово, я имею в виду не только представления фигур, но также звуков и других чувственных качеств). Немецкий язык называет их *fliegende Gedanken*, мимолетные мысли, не находящиеся в нашей власти. В них встречается иногда немало нелепостей, которые смущают совесть добродетельных людей и дают работу казуистам и духовникам. Это похоже на волшебный фонарь, показывающий фигуры на стене, по мере того как что-то поворачивается внутри него. Но наш дух, заметив образ, который ему нравится, может сказать: «Остановись!» и, так сказать, задержать его. Кроме того дух может, если захочет, последовать за определенными рядами мыслей, ведущими к другим рядам. Но это происходит, когда внутренние или внешние впечатления не имеют перевеса. Правда, в этом отношении люди резко отличаются друг от друга как по темпераменту, так и по умению подчинять себе свои мысли, так что один может совладать с впечатлениями, которым другой отдается целиком.

§ 13. Ф. Необходимость имеет место повсюду, где совершенство не существует, мысль. Когда эта необходимость наблюдается у деятеля, способного к хотению, и когда начало или продолжение некоторого действия противно предпочтению, оказываемому духом, то я называю ее «принуждением»; когда же воздержание от какого-нибудь действия противно хотению этого деятеля, то я позволю себе называть это «обузданием». Что касается деятелей, абсолютно лишенных мысли и хотения, то они действуют с необходимостью во всех случаях.

Г. По-моему, хотя хотения случайны, но необходимость должна противопоставляться, собственно говоря, не хотению, а случайности, как я уже это заметил в § 9, и необходимость не следует смешивать с детерминированием, ибо связи или детерминирования в мыслях не меньше, чем в движениях (быть детерминированным это нечто совершенно иное, чем быть толкаемым или принуждаемым). И если мы не всегда замечаем причину, которая детерминирует нас или под влиянием которой мы детерминируемся, то происходит это потому, что мы так же не способны сознавать весь механизм нашего духа и его мыслей — чаще всего незаметных и неотчетливых, — как не способны мы разобраться во всех пружинах механизма, вложенного природой в наше тело. Поэтому если под необходимостью понимать достоверное детерминирование человека, которое совершенный дух мог бы пред-

видеть, в совершенстве зная все обстоятельства того, что происходит внутри и вне этого человека, то, разумеется, всякий свободный акт необходим, поскольку мысли так же детерминированы, как и представляемые ими движения. Но следует отличать необходимое от случайного, хотя и детерминированного; не только случайные истины не необходимы, но и связи их не всегда абсолютно необходимы, так как надо признать, что следствия в сфере необходимости и следствия в сфере случайности детерминируются различным образом. Математические и метафизические следствия имеют принудительную необходимость, а физические и моральные следствия склоняют, не принуждая; даже физическому свойственно нечто моральное и произвольное по отношению к богу, поскольку законы движения не имеют иной необходимости кроме необходимости выбора лучшего. Но бог выбирает свободно, хотя он и детерминирован выбирать лучшее; а так как сами тела не выбирают (ибо бог выбирал за них), то согласно обычному словоупотреблению их называют необходимыми деятелями. Я не стану противиться этому, лишь бы не смешивали необходимого и детерминированного и лишь бы не воображали, будто свободные существа действуют недетерминированным образом; заблуждение это, жертвой которого стали некоторые мыслители, пагубно для самых важных истин, даже для такой основной аксиомы, что ничто не происходит без основания, аксиомы, без которой нельзя доказать как следует ни бытия божия, ни других истин. Что касается принуждения, то полезно отличать два вида его. Одно — физическое, как например, когда заключают человека против его воли в тюрьму или когда его сбрасывают в пропасть; другое — моральное, как например принуждение, вызываемое мыслью о большем зле, так как порождаемое им действие, хотя и вынужденное известным образом, остается все же добровольным. Принуждение может быть также основано на ожидании большего блага, как например, когда искушают человека, предлагая ему чрезвычайно большие выгоды, хотя обыкновенно этого не называют принуждением.

§ 14. Ф. Посмотрим теперь, нельзя ли закончить старый, но, по моему мнению, очень неразумный, потому что непонятный, спор, именно: свободна ли воля человека или нет.

Т. Есть все основания протестовать против странного поведения людей, мучающихся из-за плохо поставленных вопросов. Они ищут то, что знают, и не знают того, что ищут.

Ф. Свобода, которая есть лишь способность, присуща исключительно деятелям и не может быть атрибутом или модификацией воли, которая сама тоже не что иное, как некоторая способность.

Т. Вы правы, если иметь в виду принятое словоупотребление, которое можно однако до некоторой степени извинить. Так, обыкновенно приписывают способность теплоте или другим ка-

чествам, имея в виду тело, поскольку оно обладает этим качеством. Точно так же здесь имеется в виду вопрос, свободен ли человек, пользуясь волей.

§ 15. Ф. Свобода есть способность человека совершить какое-нибудь действие или не совершить его сообразно своему хотению.

Т. Если бы люди понимали под свободой только это, когда они спрашивают, свободна ли воля или существует ли свобода выбора, то их вопрос был бы действительно нелепым. Но мы увидим сейчас, что они имеют при этом в виду, и я уже выше коснулся этого. Правда, они (по крайней мере многие из них) не перестают, — но исходя из другого принципа, — требовать здесь нелепого и невозможного, претендую на какую-то абсолютно фантастическую и неосуществимую свободу равновесия, которая была бы им совершено не нужна, если бы они могли даже иметь ее, т. е. если бы они обладали свободой хотеть вразрез со всеми воздействиями, исходящими от разума, что уничтожило бы подлинную свободу вместе с разумом и поставило бы нас ниже животных.

§ 17. Т. Тот, кто сказал бы, что способность говорить направляет способность петь и что способность петь повинуется или не повинуется способности говорить, выражался бы столь же правильно и понятно, как тот, кто сказал бы (а так обыкновенно выражаются), что воля направляет разум и что разум повинуется или не повинуется воле.

§ 18. Тем не менее этот способ выражения одержал верх и вызвал, на мой взгляд, большую путаницу, так как способность мыслить столь же мало действует на способность выбирать, как способность петь — на способность танцевать.

§ 19. Я согласен, что та или иная мысль может доставить человеку повод проявить свою способность выбора, а сделанный духом выбор может быть причиной того, что он мыслит в настоящий момент о той или иной вещи, подобно тому как пение известной мелодии может быть поводом для исполнения известного танца.

Т. Дело не ограничивается одним доставлением поводов, так как здесь имеется некоторая зависимость. Мы можем хотеть только то, что находим хорошим, и в соответствии с развитием способности разумения выбор воли у человека становится лучшим; с другой стороны, человек в соответствии с силой своей воли детерминирует мысли согласно своему выбору, а не детерминируется и не увлекается непроизвольными восприятиями.

Ф. Способности суть отношения, а не деятели.

Т. Если существенные способности только отношения и не прибавляют ничего к сущности, то случайные или подверженные изменению качества и способности нечто иное, и о последних

можно сказать, что одни из них часто зависят в своих проявлениях от других.

§ 21. Ф. Вопрос, по-моему, не в том, свободна ли воля — говорить так значит выражаться очень неточно, — а в том, свободен ли человек. Если принять это, то я утверждаю, что, поскольку кто-нибудь может направлением или выбором своего духа оказывать предпочтение существованию какого-нибудь действия его несуществованию и наоборот, т. е. поскольку он может сделать, чтобы оно существовало или не существовало в соответствии с его хотением, поскольку он свободен. Едва ли мы способны сказать, возможно ли представить себе более свободное существование, чем существование, способное делать то, что оно хочет; таким образом человек, как мне кажется, настолько свободен по отношению к действиям, зависящим от этой его способности, насколько свобода может, осмелившись так выразиться, сделать его свободным.

Т. Когда рассуждают о свободе воли или о свободе выбора, то не спрашивают, может ли человек сделать то, что он хочет, а спрашивают, обладает ли достаточной независимостью его воля. Не спрашивают, свободны ли его руки или ноги, а свободен ли его дух и в чем состоит эта свобода. В этом отношении один дух может быть свободнее другого, а высшему духу присуща совершенная свобода, к которой люди вовсе не способны.

§ 22. Ф. Но люди, будучи от природы любознательны и желая сбросить с себя, насколько можно, всякую мысль о вине, хотя бы ставя себя этим в положение еще худшее, чем роковая необходимость, не довольствуются этим. Если свобода не идет дальше этого, то она им не по вкусу, и если человек не свободен хотеть, как свободен делать то, что он хочет, то это, по их мнению, убедительно доказывает, что он совсем не свободен.

§ 23. Я же думаю, что человек не может быть свободным по отношению к определенному акту воли, направленному на действие, находящееся в его власти, раз это действие представилось его духу. Причину этого нетрудно понять: действие, зависящее от воли, должно неизбежно либо существовать, либо не существовать, а так как его существование или несуществование не может не следовать в точности детерминировано и выбору воли человека, то он не может не хотеть существования или несуществования этого действия.

Т. Я готов думать, что можно приостановить свой выбор и что это часто имеет место, особенно когда какие-нибудь другие мысли прерывают обдумывание; таким образом, хотя действие, которое обдумывают, должно существовать или не существовать, отсюда не следует вовсе, что необходимо решить

вопрос о его существовании или несуществовании, так как несуществование может иметь место и при отсутствии решения. Подобным образом суды ареопага фактически оправдали того человека, дела которого они нашли слишком сложным, отложив процесс на очень долгий срок, именно взяв сто лет на его обдумывание.

Ф. Если понимать свободу человека таким образом, т. е. если принять, что акт хотения зависит от его воли, то должна существовать другая, предшествующая воля или способность хотеть, чтобы детерминировать акты этой воли, и еще одна, чтобы детерминировать эту вторую волю, и так далее до бесконечности, так как, где бы мы ни остановились, действия последней воли не могут быть свободными.

Т. Мы действительно выражаемся неточно, говоря, что мы хотим хотеть. Мы не хотим хотеть, а хотим делать; если же мы хотели бы хотеть, то мы хотели бы хотеть хотеть и так далее до бесконечности. Однако не следует упускать из виду, что посредством произвольных действий мы часто содействуем косвенным образом другим произвольным действиям, и хотя невозможно хотеть того, чего хочешь, как невозможно даже судить о том, чего хочешь, можно однако заранее сделать так, чтобы с течением времени судить о том или хотеть того, чего желал бы иметь возможность хотеть или о чем хотел бы судить в настоящее время. Привязываются к людям, к книгам и вещам, близко-приятным известному направлению, и не обращают внимания на то, что исходит от противоположного направления, и благодаря этим приемам и тысяче других, которыми обычно пользуются без всякого умысла и не думая об этом, умудряются себя обмануть или по крайней мере измениться и, в зависимости от того, с кем встречаются, либо исправиться, либо испортиться.

§ 25. Ф. Так как человек очевидно не свободен хотеть или нет, то первым вопросом после этого является, свободен ли человек хотеть то, что ему нравится из двух вещей, например движение или покой? Но нелепость самого этого вопроса столь очевидна, что его достаточно, чтобы убедить всякого, кто поразмыслит над этим, что свобода ни в коем случае не относится к воле. Спрашивать, свободен ли человек хотеть то, что ему нравится — движение или покой, речь или молчание, — это все равно, что спрашивать, может ли человек хотеть то, что он хочет, или может ли ему нравиться то, что ему нравится, — вопрос, на который, по-моему, незачем давать ответа.

Т. Тем не менее люди находят здесь затруднение, заслуживающее разрешения. Они говорят, что, узнав и обдумав все, они способны хотеть не только то, что им больше правится, но и совершенно противоположную вещь, для того только чтобы показать свою свободу. Но следует принять во внимание, что

этот каприз или это упрямство, или по крайней мере это сопротивление, мешающее им следовать другим соображениям, входит в общий итог и заставляет им нравиться то, что без этого им бы вовсе не нравилось, так что выбор всегда определяется восприятием. Таким образом мы хотим не того, что мы могли бы хотеть, а того, что нравится, несмотря на то, что воля, как я уже указывал, может косвенным образом и как бы издалека содействовать тому, чтобы какая-нибудь вещь нравилась или не нравилась. А так как люди не разбираются во всех этих различных моментах, то неудивительно, что они запутываются в этом тонком и сложном вопросе.

§ 29. Ф. Когда спрашивают, что именно детерминирует волю, то правильный ответ заключается в том, что ее детерминирует дух. Если этим ответом не удовлетворяются, то очевидно смысл заданного вопроса сводится к следующему: что заставляет дух в каждом отдельном случае детерминировать к такому-то определенному движению или покой свойственную ему общую силу направлять свои способности к движению или покой? На это я отвечаю: побуждением оставаться в том же состоянии или продолжать то же самое действие является для нас исключительно удовлетворенность им в настоящее время. Наоборот, мотивом к перемене является всегда некоторое беспокойство.

Т. Это беспокойство, как я показал в предыдущей главе, не всегда является неудовольствием, подобно тому как спокойствие не всегда является удовлетворением или удовольствием. Часто какое-нибудь незаметное восприятие, которое нельзя ни отличить, ни вскрыть, склоняет нас скорее в одну сторону, чем в другую, хотя мы не можем объяснить причины этого.

§ 30. Ф. Не следует смешивать воли и желания. Человек желает избавиться от подагрических болей, но если он знает, что удаление этих болей может вызвать перенесение болезнестворной жидкости в более важную для жизни часть организма, то его воля не может детерминироваться ни к какому действию, способному устраниТЬ эту боль.

Т. Это желание есть своего рода побуждение (*veilléité*) по сравнению с настоящей волей: мы хотели бы, если бы не боялись большего зла в случае получения того, что мы хотим, или может быть не надеялись на большее благо, если бы обошлись без него. Однако можно сказать, что человек хочет избавиться от подагры известной степенью хотенья, не всегда доходящей однако до последнего усилия. Это хотение называется побуждением, если оно содержит в себе некоторое несовершенство или бессилие.

§ 31. Ф. Важно однако обратить внимание на то обстоятельство, что волю детерминирует к действию не наибольшее благо, как это обыкновенно думают, а скорее какое-нибудь имеющееся в настоящий момент беспокойство, обычно наиболее не-

отступное. Его можно назвать желанием, так как последнее есть действительно беспокойство духа, вызываемое недостатком некоторого отсутствующего блага, за исключением желания быть избавленным от страдания. Не всякое отсутствующее благо причиняет страдание, соответствующее превосходству качеств, которые имеются в нем или которые мы приписываем в нем, между тем как всякое страдание вызывает желание, равное ему; происходит это потому, что отсутствие блага не всегда бывает злом, каким является всегда наличность страдания. Бог почему можно без боли думать об отсутствующем благе; но в той мере, в какой имеется желание, имеется и беспокойство.

§ 32. Кто не испытывал в желании того, что мудрец говорит про надежду (Пригчи Соломона, XIII, 12), а именно, что, будучи отложена, она заставляет томиться сердце? Рахиль восклицает (Бытие, XXX, 1): «Дай мне детей, или я умру!».

§ 34. Когда человек юные удовлетворен своим состоянием или абсолютно свободен от всякого беспокойства, то какое может у него остаться другое хотение кроме хотения пребывать в этом состоянии? Поэтому мудрый наш творец ^цлючил в людях неприятные ощущения голода и жажды и другие естественные желания, чтобы побудить и детерминировать их волю к заботе о самосохранении и о продолжении их рода. Лучше, говорит апостол Павел (Первое послание к коринфянам, VII, 9), вступить в брак, чем вожделеть. Действительно, ощущение в настоящем незначительного вожделения более властно над нами, чем приманки величайших, но далеких удовольствий.

§ 35. Положение, что благо, и притом наибольшее благо, детерминирует волю, такочно утвердиось, что я никак не удивляюсь, что и сам некогда считал его бесспорным. Однако после тщательного исследования я вынужден прийти к выводу, что благо и наибольшее благо — пусть даже признанное таким — не детерминирует волю, если только соразмерно его достоинству не услышится наше желание и не вызовет в нас беспокойство его отсутствием. Предположим, что кто-нибудь настолько убежден в преимуществе добродетели, что считает ее необходимой для всякого, кто ставит себе какие-либо высокие цели в этой жизни или надеется на блаженство в загробной жизни. Однако, пока он не алчет и не жаждет правды, воля его никогда не будет детерминирована к действию, побуждающему его преследовать это высшее благо, и какое-нибудь другое неожиданное беспокойство увлечет его волю к иным действиям. С другой стороны, предположим, что какой-нибудь пьяница сознает, что своим образом жизни он разрушает свое здоровье и разстраивает свое состояние, что он покроет себя позором, навлечет на себя болезнь и владет закоулец вimpanetu, так что он не сумеет даже удовлетворить владеющую им страсть; однако приступы беспокойства, испытываемого им от отсутствия

собутыльников, влекут его в привычные часы в кабак, хотя он видит перед собой гибель своего здоровья и своего состояния, а может быть и утрату загробного блаженства, причем последнее он сам не считает незначительным благом и сознает, что оно гораздо важнее удовольствия от выпивки или пустой болтовни пьяной компании. Таким образом не от недостатка созерцания высшего блага он упорствует в своем беспутстве: он видит и сознает его превосходство, и в промежутки между часами попоек он стремится к этому вышеестественному благу; но когда его начинает мучить беспокойство от отсутствия привычного удовольствия, то благо это, превосходство которого над выпивкой он признает, не имеет больше власти над ним; овладевающее им беспокойство детерминирует его волю к привычному действию и, усилившись благодаря этому, одерживает новую победу, хотя в то же самое время он дает себе тайные клятвы не делать больше этого и воображает, что это в последний раз он действует вразрез со своими важнейшими интересами. Таким образом от времени, до времени он может сказать себе:

*Videtur meliora proboque.
Deteriora sequor*

(я вижу и одобряю лучшее, а следую худшему) ⁸⁰.

Это признаваемое всеми истинным изречение, которое с избытком подтверждается постоянным опытом, легко понять, если принять во внимание вышеуказанное соображение, и его пожалуй нельзя понять ни в каком другом смысле.

Т. В сказанием вами немало прекрасного и ценного. Однако я не хотел бы отказаться из-за этого от старых аксиом, что воля направляется к наибольшему благу или же избегает наименьшего зла. Если мы так мало заботимся об истинных благах, то зависит это в значительной мере от того, что в вопросах и случаях, в которых не принимают участия чувства, большинство наших мыслей, так сказать, глухо (по-латыни я их называю *cogitationes caecas* — слепыми мыслями), т. е. лишено восприятия и ощущения и заключается в простом манипулировании символами, как у тех, кто пользуется алгебраическими формулами, обращаясь только от времени до времени к изучаемым геометрическим фигурам. Слова выполняют при этом обычновенно ту же самую функцию, какую выполняют арифметические или алгебраические знаки. Мы часто рассуждаем словесным образом, почти не представляя себе самого предмета. Но такое знание не может задевать нас; нужно нечто яркое, чтобы нас тронуть. Однако люди чаще всего думают о боже, добродетели, о блаженстве таким именно образом: они говорят и рассуждают, не имея определенных, соответствующих этим словам идей. Объясняется это не тем, что они не могут их иметь, — ведь они

находятся в их духе, — но они не дают себе труда продолжить анализ. Иногда они имеют идеи, но очень слабые, какого-нибудь отсутствующего блага или зла. Неудивительно поэтому, если эти идеи нас не трогают. Таким образом если мы предпочитаем худшее, то делаем это потому, что чувствуем заключающееся в нем благо, не чувствуя ни содержащегося в нем зла, ни блага, содержащегося в противоположном поступке. Мы предполагаем и думаем или, вернее, мы только повторяем, полагаясь на других или в лучшем случае на память о своих прошлых рассуждениях, что наибольшее благо присуще лучшей из двух возможностей, а наибольшее зло — худшей. Но когда мы не видим их перед собой, то наши мысли и наши рассуждения, идя вразрез с тем, что мы ощущаем, представляют собою своего рода попугайничанье, которое ничего не дает духу; если же мы не примем мер для борьбы с этим, то они идут окончательно прахом, как я уже заметил выше (гл. II, § 11). Прекраснейшие предписания морали вместе с лучшими правилами благородства находят отклик только в душе, которая чувствительна к ним (либо непосредственно, либо же, поскольку это не всегда возможно, хоть косвенным образом, как я это вскоре покажу), и не чувствительна к тому, что им противоречит. Цицерон в одном месте удачно замечает⁸¹, что если бы наши глаза могли видеть красоту добродетели, то мы пылко возлюбили бы ее; но так как этого нет и нет ничего, равнозначенного этому, то неудивительно, что в борьбе между плотью и духом дух так часто оказывается побежденным, потому что он не пользуется как следует своими преимуществами. Эта борьба есть не что иное, как противоборство различных стремлений, имеющих источником, с одной стороны, неотчетливые мысли, а с другой — отчетливые. Неотчетливые мысли часто ясно сознаются нами, а наши отчетливые мысли бывают обыкновенно ясны только потенциально; они могли бы быть ясными, если бы мы постарались проникнуть в смысл слов или знаков, но так как по небрежению или по недостатку времени мы этого не делаем, то нам остается только противопоставлять ярким ощущениям одни слова или в лучшем случае слишком слабые образы. Я знал одного человека, занимавшего видное место в церковной и гражданской иерархии, которого болезнь заставила перейти на диету, и он сознался мне, что не мог сопротивляться искушению от запаха мясных блюд, которые проносили другим мимо занимаемых им комнат. Это, разумеется, постыдная слабость, но люди таковы. Однако если бы дух умел пользоваться своими преимуществами, то он вышел бы победителем. Следовало бы начать с воспитания, организовав последнее так, чтобы сделать истинное благо и истинное зло как можно более ощутимыми, претворяя для этого абстрактные понятия их в наиболее способствующие этому факты.

А взрослый человек, лишенный соответствующего воспитания, должен начать — лучше поздно, чем никогда, — искать светлых и разумных удовольствий, чтобы противопоставить их смутным, но захватывающим нас чувственным удовольствиям. И, действителью, даже божественная благодать есть удовольствие, несущее с собою просветление. Таким образом если человек испытывает добрые побуждения, то он должен составить себе на будущее законы и правила и строго выполнять их, избегая случаев, способных сорвать его либо сразу, либо постепенно, в зависимости от обстоятельств. Своевременно предприняв путешествие, влюбленный может исцелиться от своей страсти; уединение спасает нас от приятелей, усиливающих в нас дурные наклонности. Франциск Борджиа, генерал иезуитов (впоследствии причисленный к лику святых), когда он вел еще светский образ жизни, привык много выпивать; задумав уйти из мира, он малопомалу отучился от этого, роняя каждый день капельку воска в бокал вина, из которого он привык пить. Опасным склонностям следует противопоставить какую-нибудь невинную склонность, как например занятие земледелием, уход за садом; надо избегать праздности; надо коллекционировать достопримечательности природы и искусства; надо производить опыты и исследования; надо заняться каким-нибудь серьезным делом, если не имеешь его, или надо вести интересные беседы, читать полезные и приятные книги. Одним словом, надо воспользоваться хорошими побуждениями как призывающими нас к себе гласом божиим, чтобы принять действенные решения. И так как мы не можем производить всегда анализ понятий истинного блага и истинного зла, проникающий до восприятия заключенных в них удовольствий и страданий, чтобы испытать воздействие последних, то надо раз навсегда принять себе за закон: полагаться впредь на раз понятые решения разума и следовать им, хотя впоследствии они обычно воспринимаются только как глухие мысли, лишенные чувственных приманок. Это необходимо, чтобы стать наконец господином над страстями, а также над незаметными склонностями или беспокойствами, приобретя привычку действовать согласно разуму, делающую добродетель приятной и как бы естественной. Но здесь не место преподавать правила морали или духовные наставления для упражнения в подлинном благочестии; достаточно, что, анализируя образ действий нашей души, мы замечаем источник наших слабостей, знание которого принесет с собой и знание лекарств от них.

§ 36. Ф. Переживаемое нами в данный момент беспокойство одно только действует на волю и детерминирует ее естественным образом к тому счастью, к которому мы все стремимся всеми нашими действиями, так как каждый считает страдание и uneasiness (т. е. беспокойство или, вернее, неудобство, благодаря которому

мы чувствуем себя не по себе) несовместимыми с счастьем. Достаточно небольшого страдания, чтобы испортить все наши удовольствия. Следовательно моментом, постоянно детерминирующим выбор нашей воли к ближайшему действию, является всегда устранение страдания, если мы испытываем какое-нибудь влияние его, и это устранение является первым шагом к счастью.

Т. Если вы понимаете ваше uneasiness, или беспокойство, в смысле подлинного неудовольствия, то я не могу согласиться с тем, что оно является единственным стимулом. Чаще всего этим стимулом являются те незаметные восприятия, которые можно было бы назвать бессознательными (*inaperciblēs*) страданиями, если бы понятие страдания не заключало в себе сознания (*apēception*). Эти малые побуждения постоянно толкают нас к освобождению от малых препятствий, к чему стремится без нашего ведома наша природа. В этом и заключается то беспокойство, которое мы ощущаем, не понимая его, и под влиянием которого мы действуем, когда нас одолевают страсти, равно как и тогда, когда мы кажемся совершенно спокойными, так как мы всегда совершаём какие-нибудь действия или движения, вытекающие из стремления нашей природы устроиться как можно удобнее. Это и детерминирует нас до всякого обдумывания в самых безразличных, как нам кажется, случаях, потому что мы никогда не находимся в полном равновесии и не можем находиться как раз посередине между двумя возможностями. Но если бы эти элементы страдания (превращающиеся иногда, когда они слишком усиливаются, в подлинное страдание или неудовольствие) были настоящими страданиями, то мы были бы всегда несчастными, преследуя с жаром и беспокойством искомое благо. Но наблюдается как раз противоположное, и, как я уже сказал выше (§ 6 предыдущей главы), накопление этих небольших непрерывных побед природы, которая устраивает все удобнее, стремясь к благу и наслаждаясь образом его или ослабляя чувство страдания, само уже есть значительное удовольствие и часто дороже самого наслаждения благом. И не только нельзя считать это беспокойство вещью, несовместимой с счастьем, но, наоборот, я нахожу, что беспокойство принадлежит к сущности счастья сотворенных существ, заключающегося не в полном обладании, от которого они стали бы бесчувственными и как бы тупыми, но в постоянном, непрерывном продвижении к большим благам, которое сопровождается желанием или по крайней мере постоянным беспокойством в том смысле, как я его понимаю, причем последнее не доходит до того, чтобы стать тягостным, а ограничивается элементами или зачатками страдания, незаметными в отдельности, но способными служить стимулом для возбуждения воли. Таково например действие аппетита у здорового человека, когда аппетит не становится настолько тягостным, чтобы вызывать у нас нетерпение и мучить нас слишком

навязчивой идеей того, чего мы лишены. Эти малые или большие влечения суть то, что схоластики называют *motus primo primi*, и это в самом деле первые шаги, которые заставляет нас делать природу не столько в направлении счастья, сколько в направлении радости, так как мы при этом думаем только о настоящем; но опыт и разум научают нас управлять этими влечениями и умерять их, чтобы они могли привести к счастью. Я уже кое-что об этом сказал (кн. I, гл. II, § 3); влечения похожи на стремление камня, движущегося самым прямым, но не всегда лучшим путем по направлению к центру земли, так как он не может предвидеть, что встретит скалы, о которые разобьется, между тем как он скорее приблизился бы к своей цели, если бы обладал умом и средствами обойти эти скалы. Таким же образом, направляясь прямо к влекущему нас в данный момент удовольствию, мы иногда попадаем в пучину бедствий. Вот почему разум противопоставляет этому картины наибольшего будущего блага или зла и твердое решение и привычку обдумывать перед тем, как действовать, и затем следовать тому, что было признано наилучшим; даже если чувственные основания наших решений не будут больше находиться в нашем духе и превратятся только в слабые образы или даже в глухие мысли, выраженные словами или знаками, лишёнными актуального значения, так что все сводится к предписаниям: «подумай хорошенко об этом!» и «помни!» — первое для составления себе законов, а второе для следования им, даже когда не думаешь о вызвавших их соображениях. Однако полезно думать об этом как можно чаще, чтобы душа наполнилась разумной радостью и просветленным удовольствием.

§ 37. Ф. Эти предосторожности тем более необходимы, что идея отсутствующего блага не в состоянии уравновесить чувство некоторого беспокойства или неудовольствия, которое мучит нас в настоящий момент, пока это благо не вызовет в нас некоторого желания. Сколько существует людей, которым рисуют яркие картины чевыразимого райского блаженства, признаваемого ими возможным и вероятным, и которые однако охотно довольствовались бы земным счастьем. Объясняется это тем, что вызываемое их настоящими желаниями беспокойство, взяв верх и устремляясь к земным удовольствиям, детерминирует их волю, побуждая ее искать эти удовольствия, и в течение этого времени они совершенно нечувствительны к загробным благам.

Г. Это зависит отчасти от того, что люди весьма часто вовсе не убеждены в реальности последних; и хотя они говорят обратное, но в глубине их души царит скрытое неверие, так как они никогда не понимали убедительности доводов в пользу бессмертия душ, достойного правосудия божия и являющегося основой истинной религии, или же они не помнят, что поняли их, между тем как для убеждения требуется полять эти доводы и

помнить их. Мало есть людей, представляющих себе возможность загробной жизни, как этому учат истинная религия и даже истинный разум, не говоря уже о том, чтобы представлять себе вероятность ее, а тем более ее достоверность. Все, что они думают о ней, представляет собой лишь попугайничанье или грубые и суетные картины в магометанском духе, которым они сами придают мало веры. Эти картины отнюдь не действуют на них так, как действовали (судя по рассказам) подобные картины на воинов государя ассасинов, старца Горы⁸², которых переносили в глубоком сне в восхитительные места, казавшиеся им магометовым раем, где мнимые ангелы или святые внушали им желательные этому государю взгляды, а затем, услыхив снова, их оттуда переносили обратно в то место, откуда их взяли; после этого они дерзали итти на все, даже на убийство враждебных их владыке государей. Я не уверен, не понатрасну ли обвиняют этого старца Горы, так как немного называют великих государей, которых он приказал убить, хотя у английских историков, желающих снять с короля Ричарда I обвинение в убийстве какого-то палестинского князя или графа, можно найти приписываемое старцу Горы письмо, в котором он будто бы сознается в этом убийстве, совершенном по его приказанию в отместку за нанесенное ему оскорблениe. Как бы там ни было, возможно все же, что этот государь ассасинов, руководясь религиозным рвением, желал запечатлеть в уме своих подданных неизгладимую идею рая, которая всегда сопровождала бы их и не давала заглохнуть их благочестию, хотя он и не думал вовсе заставить их верить, будто бы они были в самом раю. Но если бы он даже думал это, то не приходится удивляться тому, что этот благочестивый обман оказывал большее действие, чем плохо преподносимая истина. Между тем ничто не могло бы быть сильнее истины, если бы люди старались как следует познать ее и использовать, и несомненно можно было бы найти средства крепко привязать к ней людей. Когда я думаю, как велика власть честолюбия и скупости над людьми, поддавшимися соблазну этих страстей, почти лишенных чувственных и актуальных приманок, то я не отчаиваюсь ни в чем и утверждаю, что добродетель с ее кортежем из столь многочисленных благ сумеет оказать бесконечно большее действие, если какой-нибудь счастливый переворот в человеческом роде сделает ее когда-нибудь модной. Безусловно, можно было бы приучить молодых людей находить величайшее удовольствие для себя в добродетельных поступках. И даже взрослые люди могли бы создать себе законы и выработать привычку следовать им, которая влекла бы их к добродетели, вызывая у них, если бы их отвергали от пути добродетели, такое же беспокойство, какое может испытывать пьяница, когда ему мешают пойти в кабак. Я с радостью высказываю эти соображения о воз-

можности и даже о легкости найти лекарства от наших бедствий, не желая изложением одних только наших слабостей лишать людей мужества преследовать истинные блага.

§ 39. Ф. Почти все заключается в том, чтобы заставить постоянно желать истинные блага. Мы редко совершаляем какое-нибудь добровольное действие, не сопровождаемое каким-либо желанием, — вот почему так часто смешивают между собой волю и желание. Но отсюда безусловно не следует исключать беспокойство, образующее или сопровождающее большинство других страстей. В самом деле, ненависть, страх, гнев, зависть, стыд — у каждого из них есть свое беспокойство, которым они воздействуют на волю. Я сомневаюсь в том, чтобы какая-нибудь из этих страстей существовала изолированно; я думаю даже, что трудно было бы найти какую-нибудь страсть, не сопровождающую желанием. Я убежден, что повсюду, где есть беспокойство, есть и желание. А так как наше бессмертие не зависит от настоящего момента, то каковы бы ни были наши наслаждения в данный момент, мы устремляем свой взор за пределы настоящего. Желание, сопровождающее это предвосхищение будущих наслаждений, всегда увлекает за собой волю, так что в самой радости желание продолжать наслаждение и страх лишиться его поддерживают действие, от которого зависит данное наслаждение. Когда же душой овладевает более сильное беспокойство, то оно тотчас же детерминирует нашу душу к новому действию, и давшее наслаждение остается в пренебрежении.

Г. Полное хотение является результатом борьбы нескольких восприятий и склонностей. Некоторые из них незаметны в отдельности, но, накапливаясь, они вызывают беспокойство, которое толкает нас вперед, хотя мы и не знаем, чем оно вызвано. Другие действуют сообща и влекут нас к какому-нибудь предмету или удаляют от него, и тогда мы испытываем желание или страх, тоже сопровождаемые беспокойством, но не всегда достигающим степени удовольствия или страдания. Наконец существуют побуждения, сопровождаемые действительно удовольствием или страданием. Все эти восприятия представляют либо новые ощущения, либо образы, сохранившиеся от какого-нибудь прошлого ощущения (сопровождаемые или не сопровождаемые воспоминанием о нем), — образы, которые, воскрешая приманки, содержащиеся в прошлых ощущениях, воскрешают также в соответствии с живостью воспоминания старые побуждения. В итоге всех этих побуждений возникает наконец преобладающее усилие, составляющее полное хотение. Однако часто называют также хотениями, хотя и не столь полными, сознаваемые нами желания и стремления независимо от того, побеждают ли они и увлекают нас или нет. Таким образом легко понять, что хотение не может существовать без желания и без отвращения, как,

по-моему, можно было бы назвать противоположность желания. Беспокойство имеется не только в случае тягостных для нас страстей, как ненависть, страх, гнев, зависть, но и в случае противоположных страстей, как любовь, надежда, миролюбие, благосклонность и слава. Можно сказать, что повсюду, где есть желание, есть и беспокойство; но обратное не всегда верно, так как часто мы переживаем беспокойство, че зная, что нам нужно, и тогда нет сформировавшегося желания.

§ 40. Ф. Обыкновенно волю детерминирует к действию самое неотступное из беспокойств, от которого надеются при этом избавиться.

7. Так как конечное детерминирование является равнодействующей нескольких восприятий и склонностей, то, по-моему, может случиться, что самое неотступное из беспокойств не возвышет верх. Хотя оно и сильнее каждой из противоположных тенденций, взятых порознь, но, взятые вместе, они могут победить его. Дух может даже, прибегнув к дихотомии⁸³, обеспечить победу то одних из них, то других, подобно тому как на собрании можно обеспечить победу какой-нибудь партии большинством голосов, использовав для этого порядок вносимых предложений. Правда, дух должен заняться этим заранее, так как в момент борьбы уже не время прибегать к этим уловкам. Всякое впечатление действует тогда на чашку весов и способствует образованию равнодействующей, составляемой почти так, как в механике, и, если быстро не отвлечь их в другую сторону, нельзя остановить решение.

Fertur equis auriga nec audit currus habens.

(Колесница уносится лошадьми, не слушающимися вожакей возницы) ⁸⁴.

§ 41. Ф. Если далее спросить, что вызывает желание, то мы ответим: счастье и только оно. Счастье и несчастье — таковы имена двух противоположностей, крайних пределов которых мы не знаем. Это то, чего не видел человеческий глаз, не слышало человеческое ухо и не восприняло человеческое сердце. Но мы испытываем живые впечатления от того и другого благодаря различным видам удовлетворения и радости, муки и печали, которые я для краткости буду обозначать словами «удовольствие» и «страдание» и которые оба свойственны духу, равно как и телу, или, точнее, они свойственны только духу, хотя иногда они возникают в духе в связи с некоторыми мыслями, а иногда в теле в связи с некоторыми модификациями движения.

§ 42. Итак счастье во всем его объеме есть наибольшее удовольствие, к которому мы способны, а несчастье соответственно есть наибольшее страдание, которое мы способны испытывать. А низшей степенью того, что можно назвать счастьем,

является то состояние, когда, свободные от всякого страдания, мы наслаждаемся в настоящем такой долей удовольствия, без которой нельзя быть по крайней мере довольным. Мы называем благом то, что способно произвести в нас удовольствие, а злом то, что способно произвести в нас страдание. Однако часто случается, что мы не пользуемся этим наименованием, когда то или иное из этих благ или из этих бедствий вступает в соперничество с большим благом или большим злом.

Т. Я не знаю, возможно ли наибольшее удовольствие. Я готов скорее думать, что удовольствие может возрастать до бесконечности, ибо мы не знаем, чего могут достигнуть наши знания и наши органы в предстоящей нам вечности. Поэтому я готов думать, что счастье — это длительное удовольствие, что возможно лишь при непрерывном переходе к новым удовольствиям. Таким образом если есть два человека, из которых один будет переживать несравненно быстрее и несравненно более сильные удовольствия, чем другой, то каждый из них будет счастлив по-своему, хотя счастье их весьма неравное. Таким образом счастье есть, так сказать, путь, идущий через удовольствия, а удовольствие есть лишь шаг и продвижение вперед к счастью, притом кратчайшее из возможных в соответствии с наличными впечатлениями, но не всегда наилучшее, как я уже сказал в конце § 36. Можно упустить правильный путь, желая следовать по кратчайшему пути, подобно тому как камень, движущийся прямо, может слишком рано встретить препятствия, мешающие ему продвинуться достаточно близко к центру земли. Это показывает, что к счастью нас ведут разум и воля, чувство же и влечение ведут нас только к удовольствию. Но, хотя удовольствие не может получить номинального определения, точно так же как свет или цвет, ему можно дать однако подобно им каузальное определение, и я думаю, что по существу удовольствие есть чувство совершенства, а страдание — чувство несовершенства, если только оно достаточно заметно для нашего сознания. Малые незаметные восприятия какого-нибудь совершенства или несовершенства, которые являются как бы элементами удовольствия или страдания и о которых я уже говорил не раз, образуют склонности и наклонности, но еще не сами страсти. Таким образом бывают незаметные для нас склонности, которых мы не сознаем, и заметные для нас, существование и предмет которых мы знаем, не сознавая однако образования их: это неотчетливые склонности, приписываемые нами телу, хотя им всегда нечто соответствует в духе; наконец бывают отчетливые склонности, которые сообщает нам разум, силу и образование которых мы сознаем; удовольствия этого рода, заключающиеся в познании и установлении порядка и гармонии, — самые ценные. Правильно говорят, что вообще все эти склонности, страсти, удовольствия и страдания свойственны

только духу или душе; я прибавлю даже, что если рассматривать вещи с известной метафизической точностью, то источник их находится в самой душе, но тем не менее есть основание утверждать, что неотчетливые мысли происходят от тела, так как в этом случае, для того чтобы сделать их сколько-нибудь отчетливыми и понятными, надо обратиться к рассмотрению тела, а не души. Благо — это то, что служит или способствует удовольствию, а зло — то, что способствует страданию. Но благо, которое при столкновении с большим благом лишило бы нас последнего, могло бы стать подлинным злом, поскольку оно способствовало бы возникновению страдания.

§ 47. Ф. Душа обладает способностью откладывать исполнение некоторых своих желаний, и следовательно она свободна рассматривать их одно за другим и сравнивать их между собою. В этом состоит свобода человека и то, что мы называем — хотя, по-моему, неправильно — свободой воли. От дурного пользования ею происходят все те различные недоразумения, заблуждения или ошибки, в которые мы впадаем, детерминируя нашу волю слишком поспешно или слишком медленно.

Т. Исполнение нашего желания приостанавливается или откладывается, когда это желание недостаточно сильно, чтобы воздействовать на нас и преодолеть связанные с удовлетворением его неприятность или неудобство; неприятность эта состоит иногда только в незаметной лени или вялости, удерживающей нас без нашего ведома и более сильной у лиц изнеженного воспитания или флегматического темперамента и у тех, кто испытывает эту вялость под влиянием старости или неудач. Но когда желание достаточно сильно само по себе, чтобы воздействовать на нас, если ничто ему не мешает, то оно может быть задержано противоположными склонностями, все равно, состоят ли они в простой наклонности, являющейся как бы элементом или началом желания, или же достигают степени желания. Однако так как эти противоположные склонности, наклонности и желания должны находиться уже в душе, то она не может ими распоряжаться, и следовательно она не могла бы сопротивляться свободно и добровольно при участии разума, если бы она не обладала еще иным средством, а именно возможностью отвлечь дух в другую сторону. Но как добиться этого в случае необходимости? Ведь в этом вся суть, особенно когда мы поглощены сильной страстью. Поэтому дух следует подготовить заранее, чтобы он был уже готов перейти от одной мысли к другой и не задерживался слишком долго на каком-нибудь скользком и опасном пункте. Для этого полезно вообще приучиться мыслить как бы только мимоходом о некоторых вещах, чтобы лучше сохранить свою свободу духа. Но лучше всего приучиться поступать методически и выработать в себе образ мыслей, при котором связь их определяется разумом, а не слу-

чаем (т. е. незаметными и случайными впечатлениями). А для этого полезно приучиться сосредоточиваться время от времени и подниматься над хаосом текущих впечатлений, покидать, так сказать, привычное место и говорить себе: *Dic cur hoc? respice finem!* (что случилось? перейдем к делу). Люди очень часто нуждаются в особом, приставленном к ним человеке (как это было у Филиппа, отца Александра Великого), который останавливал бы их и призывал к выполнению долга. Но за отсутствием такого человека полезно, чтобы мы сами умели исполнять эту обязанность по отношению к себе. Но научившись задерживать последствия наших желаний и наших страстей, т. е. научившись приостанавливать действие, мы можем найти средства для борьбы с ними либо в противоположных желаниях или склонностях, либо в отвлечении, т. е. занятиях другого рода. При помощи этих методов и приемов мы становимся как бы господами над самими собой и можем со временем заставить себя думать и делать то, что мы хотели бы и чего требует разум. Однако это происходит всегда определенными путями и никогда без причины или в силу фантастического принципа абсолютного безразличия или равновесия, в котором некоторые усматривают сущность свободы, точно мы можем детерминироваться без причины и даже вопреки всякой причине и итти наперекор всей мощи наших впечатлений и склонностей. Без причины, говорю я, — это значит без сопротивления со стороны других склонностей или без того, чтобы мы заранее были готовы отвратить наш дух, или без какого-нибудь другого аналогичного понятного средства. Думать обратное — значит пытаться фантазиями вроде бессмысленных и нелепых сколастических чистых способностей или скрытых качеств.

§ 48. Ф. Я тоже сторонник этого разумного детерминирования воли тем, что находится в восприятии и в разуме. Хотеть и действовать согласно окончательному результату добросовестного размышления — это скорее совершенство, чем недостаток нашей природы. В этом не только нет ограничения или умаления свободы, но, наоборот, это наиболее совершенная и ценная сторона ее. И чем мы дальше от такого детерминирования, тем мы ближе к несчастью и рабству. Действительно, приписывая духу абсолютное и совершенное безразличие, не детерминируемое окончательным его суждением о добре и зле, вы приписываете ему крайне несовершенное состояние.

Т. Я вполне согласен с этим, и это показывает, что дух не способен задерживать всегда полностью и непосредственно свои желания, так как в противном случае он никогда не принял бы решения, сколько бы он ни обдумывал и какие бы убедительные доводы или соображения у него ни имелись, а оставался бы всегда в нерешимости, вечно колеблясь между страхом и надеждой. Дух должен наконец принять решение, а поэтому он

может только косвенно бороться со своими желаниями, подготавливая себе для этого оружие заранее, как я уже это объяснил выше.

Ф. Однако человек свободен положить свою руку на голову или оставить ее в покое. Он совершенно безразличен в обоих случаях, и, если бы он был лишен этой способности, это было бы несовершенством.

Т. Строго говоря, мы никогда не бываем безразличны в случае какой-нибудь альтернативы, например если нам предстоит пойти направо или налево, выставить вперед левую ногу или правую (как у Тримальхионца⁸⁵); мы поступаем так или иначе, не задумываясь над этим, и это доказывает, что совместное действие внутренних предрасположений и внешних впечатлений (хотя и те и другие незаметны) детерминирует нас к принятому решению. Но превосходство победивших при этом мотивов ничтожно, и может показаться, что мы безразличны в этом отношении, так как малейший представляющийся нам мотив способен без труда детерминировать нас к тому или другому решению, и хотя требуется известный труд, чтобы положить руку на голову, он так ничтожен, что мы легко преодолеваем его. Я полагаю, что было бы большим несовершенством, если бы человек был менее безразличен к этому и если бы он был лишен способности легко детерминироваться к поднятию или неподнятию руки.

Ф. Но было бы не меньшим несовершенством, если бы он обнаруживал то же самое безразличие при всех обстоятельствах, как например если бы он хотел защитить свою голову или свои глаза от угрожающих им ударов, т. е. если бы ему было так же легко остановить это движение, как те движения, о которых мы только что говорили, когда они почти безразличны; в таком случае он не стремился бы так сильно и так быстро сделать это. Таким образом детерминирование полезно и очень часто даже необходимо для нас, и если бы мы слабо детерминировались при всякого рода обстоятельствах и были как бы нечувствительны к доводам, основывающимся на восприятии добра и зла, то мы не могли бы фактически произвести выбора; а если бы мы детерминировались чем-нибудь другим кроме окончательного решения нашего духа, составившего себе суждение о добре или зле известного действия, то мы не были бы свободны.

Т. Это совершенно верно, и люди, ищащие какую-то иную свободу, не знают, чего они хотят.

§ 49. Ф. Высшие, превосходящие нас существа, наслаждающиеся совершенным блаженством, детерминируются к выбору блага гораздо сильнее нас, и однако у нас нет никаких оснований думать, что они менее свободны, чем мы.

Т. Теологи говорят поэтому, что эти блаженные субстанции укреплены в добре и недоступны никакой опасности падения.

Ф. Я думаю даже, что если бы жалким конечным существам,

как мы, было позволено судить о том, что могла бы сделать бесконечная мудрость и благость, то мы могли бы сказать, что сам бог не мог бы выбрать того, что нехорошо, и что свобода этого всемогущего существа не мешает ему детерминироваться, тем, что лучше.

Т. Я настолько убежден в этой истине, что, по-моему, мы можем смело утверждать ее, несмотря на то что мы жалкие конечные существа, и было бы даже большой ошибкой сомневаться в этом, так как этим мы ограничили бы мудрость и благость божию и все другие бесконечные совершенства божества. Однако выбор, как бы детерминирована ни была при этом воля, не должен быть абсолютно и строго необходимым; сознание превосходства благ склоняет, не принуждая, хотя все же эта склонность детерминирующего характера и всегда оказывает свое действие.

§ 50. Ф. Детерминироваться разумом к лучшему — это и значит быть наиболее свободным. Неужели кто-нибудь захотел бы быть глупцом на том основании, что глупец менее детерминируется мудрыми соображениями, чем человек здравомыслящий? Если свобода заключается в том, чтобы сбросить с себя игу разума, то свободны одни только сумасшедшие и идиоты, но я не думаю, чтобы ради такой свободы кто-нибудь захотел быть сумасшедшим, за исключением тех, кто 'уже сошел с ума.

Т. В настоящее время есть люди, считающие остроумным выступать против разума и обзывать его докучным педантом. Я знаю ничтожные книжонки и рассуждения, полные таких выпадов, и я встречаю иногда даже стихи, слишком хорошие, чтобы заслуживать использования для столь ложных мыслей. Действительно, если бы лица, издавающиеся над разумом, делали это всерьез, то это было бы какое-то совершенно новое чудачество, неизвестное прошлым векам. Выступать против разума значит выступать против истины, так как разум есть система (*enchaînement*) истин; это значит выступать против себя самого, против своего блага, так как главная задача разума заключается в том, чтобы познать благо и следовать ему.

§ 51. Ф. Подобно тому как наивысшее совершенство разумного существа заключается в непрестанной заботе об истинном счастье, точно так же забота о том, чтобы не принимать мнимого счастья за подлинное, есть основа нашей свободы. Чем неотступнее мы преследуем счастье вообще, никогда не перестающее быть предметом наших желаний, тем более наша воля освобождается от необходимости детерминироваться желанием какого-нибудь частного блага, пока мы не рассмотрим его совместимости или несовместимости с нашим подлинным счастьем.

Т. Подлинное счастье должно было бы быть всегда предметом наших желаний, но сомнительно, чтобы это было так в

действительности, так как часто о чём ~~люпсе~~ не думают, и я уже говорил здесь несколько раз, что если только наше влечение не руководится разумом, то оно стремится не к счастью, т. е. длительному удовольствию, а к удовольствию в настоящий момент, хотя оно и стремится заставить его продлить (см. § 36 и 41).

§ 53. Ф. Если какая-нибудь чрезмерная тревога целиком овладевает нашей душой, как например страдание от мучительной пытки, то мы перестаем быть господами над нашим духом. Однако, чтобы по возможности умерить наши страсти, мы должны привить нашему духу вкус к реальному и действительному добру и злу и не допускать, чтобы какое-нибудь важное и ценное благо исчезло из души, не оставив в ней некоторого вкуса к себе, пока мы не вызовем в ней желаний, соответствующих ценности этого блага, так что его отсутствие, равно как и боязнь потерять его, когда мы им наслаждаемся, породит в нас беспокойство.

Т. Это согласно с замечаниями, сделанными мною в § 31 и 35, а также с моими неоднократными указаниями на просветленные удовольствия, где я объясняю, как они нас совершенствуют, не неся с собою опасности какого-нибудь большего несовершенства, как это бывает с смутными чувственными удовольствиями, которых следует осторегаться, особенно если не убедились из опыта, что ими можно спокойно пользоваться.

Ф. Пусть никто не говорит, что он не в состоянии смирить своих страстей, ни воспрепятствовать тому, чтобы они разбушевались и помешали ему действовать. То, что он может сделать в присутствии государя или какого-нибудь вельможи, он может сделать также, если захочет, когда остается один или перед богом.

Т. Это замечание очень удачно, и о нем стоит почтче думать.

§ 54. Ф. Однако различия в выборе людей показывают, что одна и та же вещь неодинаково хороша для всех их, и если бы интересы людей ограничивались одним только земным существованием, то причиной этого разнообразия, в силу которого одни например предаются роскоши и разврату, а другие предпочитают сладострастию воздержание, было бы только то, что они ищут своего счастья в различных вещах.

Т. Оно так и есть в действительности, хотя все они имеют или должны иметь перед своими глазами общую цель загробной жизни. Даже рассмотрения истинного счастья в этой жизни было бы достаточно, чтобы заставить предпочтеть добродетель наслаждениям, удаляющим от нее, хотя при этом обязательность не была бы столь сильной и эффективной. Верно также, что вкусы людей различны, и, как говорят, о вкусах не спорят. Но так как вкусы представляют собой лишь неотчетливые восприятия, то ими можно руководиться лишь по отношению к вещам, признанным безразличными и безвредными; в противном случае если бы кто-нибудь стал находить вкус в ядах, способных убить его или

сделать несчастным, то было бы смешно говорить, что не следует спорить с его вкусом.

§ 55. Ф. Если нет надежды на загробное существование, то конечно правильно следующее заключение: будем есть и пить, будем наслаждаться всем, что нам приятно, потому что завтра мы умрем.

Т. По-моему, можно кое-что возразить на это рассуждение. Аристотель, стоики и ряд других древних философов придерживались другого взгляда, и я думаю, что они действительно были правы. Если бы даже не было никакой загробной жизни, то душевное спокойствие и телесное здоровье все же были бы предпочтительнее тех удовольствий, которые препятствуют этому. И нет никаких оснований пренебрегать каким-нибудь благом только потому, что оно не будет длиться вечно. Но, признаюсь, есть случаи, когда невозможно доказать, что самое добродетельное есть в то же самое время и самое полезное. Таким образом только идея бога и бессмертия придает абсолютную необходимость обязанностям добродетели и справедливости.

§ 58. Ф. Мне кажется, что составляемое нами в каждом отдельном случае суждение о добре и зле для данного момента всегда правильно. Что же касается счастья или несчастья в данный момент, поскольку размышление ограничивается им, а всякие последствия исключены, то человек никогда не делает неверного выбора.

Т. Иначе говоря, если бы все ограничивалось только данным моментом, то не было бы оснований отказываться от представляющегося нам удовольствия. Действительно, я сказал выше, что всякое удовольствие есть чувство совершенства. Но существуют известные совершенства, влекущие за собою еще большие несовершенства. Так например, если бы кто-нибудь посвятил всю свою жизнь метанию горошин в булавки, чтобы научиться всегда попадать в них, подобно тому человеку, которому Александр Великий подарил меру гороха, то он конечно добился бы известного совершенства, но крайне ничтожного и не идущего в сравнение с множеством других, очень необходимых совершенств, которыми он бы пренебрег. Таким образом совершенство, заключающееся в некоторых удовольствиях данного момента, должно уступить место заботе о совершенствах, которые необходимы, для того чтобы нам не стать жертвой несчастья, при котором мы переходим от несовершенства к несовершенству или от страдания к страданию. Но если бы существовал один только данный момент, то пришлось бы довольствоваться представляющимся в этот момент совершенством, т. е. удовольствием данного момента.

§ 62. Ф. Никто не сделал бы себя добровольно несчастным, если бы его не толкали к этому ложные суждения. Я не говорю о недоразумениях, являющихся результатом неустранимого за-

блуждения и едва ли заслуживающих названия ложного суждения, но о суждении, в ложности которого каждый человек должен признаться самому себе.

§ 63. Прежде всего душа ошибается, когда мы сравниваем настоящее удовольствие или страдание с будущим удовольствием или страданием и измеряем их по их расстоянию от нас; мы похожи при этом на расточительного наследника, который ради обладания в настоящий момент незначительным состоянием отказался бы от предстоящего ему большого наследства. Каждый должен признать такое суждение ложным, так как будущее станет настоящим и будет обладать тогда тем же преимуществом близости. Если бы в ту минуту, когда человек берет в руку стакан с вином, удовольствие от напитка сопровождалось головными болями и желудочными резями, которые наступят через несколько часов, то он не прикоснулся бы к вину даже кончиком губ. Если такую власть имеет незначительная разница во времени, то тем скорее следует этого ожидать от более значительного расстояния.

7. Здесь имеется некоторое соответствие между расстоянием в пространстве и во времени. Но имеется также и та разница, что у видимых глазом предметов их действие на зрение уменьшается приблизительно пропорционально расстоянию, чего нельзя сказать о будущих предметах, действующих на воображение и душу. Видимые лучи — это прямые линии, удаляющиеся равномерно, но существуют кривые линии, которые на известном расстоянии как будто сходятся с прямой и более не удаляются от нее заметным образом. Таковы асимптотические кривые, которые как будто сливаются с прямой линией, хотя в действительности они всегда остаются отделенными от нее. Известно также, что образ предметов не уменьшается пропорционально расстоянию от них, так как образ может окончательно исчезнуть, хотя расстояние не стало бесконечным. Таким же образом небольшое расстояние во времени целиком скрывает от нас будущее, как если бы предмет исчез. От него остаются в душе часто только название и та разновидность мыслей, о которой я уже говорил, мыслей глухих и неспособных воздействовать на нас, если мы методически не привучились к этому.

Ф. Я не говорю здесь о той разновидности ложных суждений, при которой отсутствующее не только уменьшается, но и окончательно уничтожается в душе людей, когда они наслаждаются всем тем, что они могут получить в настоящий момент, и заключают из этого, что с ними не случится никакого зла.

7. Когда ожидание будущего добра или зла уничтожается под влиянием отрицания последствий, вытекающих из настоящего, или сомнения в них, — это другая разновидность ложных суждений, но если отбросить это условие, то заблуждение, уничтожающее чувство будущего, тождественно с указанным уже мною ложным

суждением, происходящим от слишком слабого представления о будущем, на которое обращают мало внимания или совсем не обращают внимания. Впрочем здесь пожалуй можно было бы провести различие между дурным вкусом и ложным суждением, так как часто даже не ставят вопроса, следует ли предпочитать будущее благо, и действуют только под влиянием впечатлений, без всякого обдумывания. Но когда задумываются над этим, то происходит одно из двух: либо думают над этим недостаточно и, не разобрав глубже поднятого вопроса, проходят мимо него, либо продолжают размышление и составляют себе какое-нибудь решение. В том и другом случае иногда может остаться более или менее сильное раскаяние, а иногда может и вовсе не быть *formido oppositi* (страха противоположного) или угрызения совести, так как душа совершенно отворачивается от этого или же оказывается жертвой предрассудков.

§ 64. Ф. Ограниченность нашего духа есть причина ложных суждений, составляемых нами при сравнении благ или зол. Мы неспособны наслаждаться по-настоящему одновременно двумя удовольствиями, а тем менее мы способны наслаждаться каким-нибудь удовольствием, когда испытываем страдание. Капелька горечи, примешанная к чаше вина, мешает нам наслаждаться сладостью его. Зло, испытываемое нами в настоящий момент, всегда худшее из всех зол. Мы восклицаем: лучше какое угодно страдание, только не это.

Т. Тут встречаются большие различия в зависимости оттемперамента людей, силы их переживаний и усвоенных ими привычек. Человек, страдающий подагрой, будет радоваться, получив большое состояние, а человек, утопающий в роскоши, который мог бы беззаботно жить в своем поместье, будет горевать, влав в немилость при дворе. Объясняется это тем, что радость и горе представляют результат преобладания удовольствия или страдания в случае смешения их. Леандр, привлекаемый чарами прекрасной Геро⁸⁶, пренебреж трудностью и опасностью переплыть ночью море. Существуют люди, которые не могут безболезненно ни пить, ни есть или не могут удовлетворять других своих потребностей из-за какого-нибудь недуга или страдания; однако они удовлетворяют свои потребности даже сверх того, что необходимо и полезно. Другие так изнежены и так деликатны, что им противны всякие удовольствия, к которым примешиваются какое-нибудь страдание, неудовольствие или неприятность. Есть люди, которые совершенно пренебрегают умеренными страданиями или удовольствиями настоящего момента и которые действуют почти исключительно под влиянием страха и надежды. Другие так изнежены, что жалуются на малейшую неприятность или же подобно детям гоняются за малейшим чувственным удовольствием настоящего момента. Таким людям имеющееся в настоя-

ицкий момент страдание или наслаждение всегда кажется самым большим; они похожи на тех неразумных проповедников, для которых, как говорит пословица, очередной святой — всегда величайший в раю святой. Однако, как ни различны люди, они всегда действуют в соответствии с восприятиями данного момента; если же на них действует будущее, то либо благодаря имеющемуся у них образу его, либо в силу принятого ими решения, или следуя привычке руководствоваться при этом хотя бы даже одним названием или другим произвольным символом, без какого бы то ни было образа или естественного знака его; сопротивление принятому уже твердому решению и особенно привычке вызвало бы у них беспокойство, а иногда даже известное огорчение.

§ 65. Ф. Люди очень склонны уменьшать будущее удовольствие и полагать, что когда оно подвергнется испытанию, то быть может не оправдает возлагавшихся на него надежды и ожидания, так как нередко по их собственному опыту не только удовольствия, восхвалявшиеся другими людьми, показались им очень непривлекательными, но и то, что одно время доставляло им самим большое удовольствие, в другое время им совершенству не понравилось и вызвало разочарование.

Т. Так рассуждают главным образом сластолюбцы, но честолюбцы и скупцы судят обыкновенно иначе о почестях и богатствах, хотя при обладании этими благами они наслаждаются ими только умеренно и часто даже совсем мало наслаждаются ими, так как они всегда гонятся за большим. Я нахожу, что природа обнаружила замечательную изобретательность, сделав людей столь чувствительными к тому, что так мало задевает их чувства; и если бы они не могли стать честолюбивыми или скучными, то при данном состоянии человеческой природы им было бы трудно стать достаточно добродетельными и разумными, чтобы работать над своим совершенством вопреки отвлекающим их от этого удовольствиям настоящего момента.

§ 66. Ф. Что касается вещей, хороших или дурных по своим последствиям и по своей способности доставить нам добро или зло, то мы составляем о них суждения различными путями: либо мы думаем, что они неспособны причинить нам столько зла, сколько они причиняют его в действительности, либо же думаем, что хотя последствия известной вещи важны, но нельзя быть уверенными, что они не могут сложиться иначе или по крайней мере что нельзя избежнуть их каким-нибудь способом — усердием, хитростью, переменой поведения, раскаянием.

Т. Мне кажется, что если под важностью последствия понимают важность последующего, т. е. размеры могущего последовать добра или зла, то приходится стать жертвой той из вышеперечисленных разновидностей ложного суждения, когда мы плохо

представляем себе будущее добро или зло. Таким образом теперь остается лишь вторая разновидность ложного суждения, когда сомневаются в последствии.

Ф. Было бы легко подробно доказать, что указанные мною выходы представляют собой ошибочные суждения, но я ограничусь общим замечанием, что рисковать большим благом ради меньшего (или итти на несчастье ради приобретения небольшого блага и избежания небольшого зла), и все это на основании недостоверных соображений и без надлежащего изучения вопроса,— значит действовать вопреки разуму.

Т. Так как идея степени [вероятности] последствия и идея степени [значения] последующего — две разнородные (или несравнимые между собою) вещи, то сравнивавшие их моралисты порядком запутались, как это видно на примере тех, кто рассматривал вопрос о вероятности. Дело в том, что в данном случае, как и в случае других, разнородных и имеющих, так сказать, более одного измерения величин (*estimes*), значение того, о чем идет речь, пропорционально произведению обеих величин, как например в прямоугольнике, где имеется два момента — длина и ширина. Что же касается значения последствия и степени вероятности, то у нас нет еще той части логики, которая должна научить определять их. Большинство казуистов, писавших по вопросу о вероятности, даже не поняло природы этой вероятности, основывая ее вслед за Аристотелем на авторитете, между тем как ее следовало бы основать на правдоподобии, так как авторитет составляет лишь часть соображений, дающих правдоподобие.

§ 67. Ф. Вот некоторые из обычных причин этого ложного суждения. Первая — это незнание, вторая — невнимание, когда человек не задумывается даже над тем, что он знает. Это — притворное незнание, незнание, в данный момент вводящее в заблуждение разум, равно как и волю.

Т. Оно всегда — незнание в данный момент, но не всегда притворно, так как мы не всегда задумываемся, когда следует, над тем, что мы знаем и о чем нужно было бы вспомнить, если бы мы были в состоянии сделать это. К притворному незнанию всегда примешивается в тот момент, когда притворяются, известная доза внимания; правда, впоследствии может получиться обычное невнимание. Если бы удалось изобрести искусство воспользоваться в случае необходимости тем, что мы знаем, то это было бы одно из важнейших изобретений; но я не вижу, чтобы люди попытались до сих пор выработать хотя бы элементы его, так как искусство памяти, о котором писало так много авторов, нечто совершенно иное.

Ф. Таким образом если собрать беспорядочно и поспешно доводы в пользу одной из возможностей, пропуская по небрежению ряд слагаемых, которые должны входить в конечный итог,

то эта поспешность порождает не меньше ложных суждений, чем полное незнание.

Т. Действительно, требуется многое, чтобы правильно взвесить доводы, и это происходит примерно так, как в бухгалтерских книгах купцов. В самом деле, не следует пренебрегать ни одним слагаемым; надо правильно определить каждое слагаемое в отдельности, надо их правильно расположить и наконец надо их правильно сложить. Но часто пренебрегают рядом пунктов, либо не задумываясь над этим, либо легко отделяясь от этого, не придают каждому пункту его настоящего значения, поступая подобно тому бухгалтеру, который тщательно подсчитывал бы столбцы на каждой странице, но очень плохо подсчитал бы отдельные слагаемые каждой строчки, до того как вписать их в столбец, и который делал бы это, чтобы обмануть ревизоров, обращающих внимание главным образом на то, что находится в столбцах. Наконец если и здесь все обстоит благополучно, то можно ошибиться в сложении сумм столбцов и даже в итоговом сложении, где суммируются все суммы. Таким образом для правильного использования искусства вычисления последствий нам потребовалось бы еще искусство сосредоточения и искусство определения вероятностей, а также знание ценности благ и зол; кроме всего этого нам потребовалось бы еще внимание и терпение, чтобы прийти к решению. Наконец необходимы твердая и постоянная решимость для выполнения того, что было решено, а также особые уловки, методы, законы и установившиеся привычки, чтобы придерживаться этого решения в дальнейшем, когда уже нет налицо соображений, побудивших принять его. Правда, благодаря богу, в самом важном, в том, что относится к *summat* гегиц в вопросе о счастье и несчастье, мы не нуждаемся в таких знаниях, приемах и уловках, которые нужны, чтобы составить правильное суждение в государственном и в военном совете, на суде, при врачебной консультации, в каком-нибудь ученом теологическом или историческом споре или в каком-нибудь вопросе из области математики или механики. Но зато в отношении этого основного вопроса о счастье и добродетели требуется больше твердости и привычки, чтобы принимать всегда правильные решения и следовать им. Одним словом, для истинного счастья достаточно меньше знаний и больше доброй воли, так что величайший идиот может достигнуть этого так же легко, как самый ученый и умный человек.

Ф. Мы видим таким образом, что разум без свободы был бы бесполезен, а свобода без разума не имела бы никакого значения. Если бы человек мог видеть то, что способно принести ему добро или зло, но не мог бы ни шагу сделать, чтобы приблизиться к одному или удалиться от другого, то на что бы годилось ему зрение? Он был бы даже несчастнее от этого, так как он

бесполезно стремился бы к добру и боялся бы зла, видя его неизбежность. И если кто-нибудь свободен блуждать в полнейшем мраке, то чем это лучше для него, нежели носиться по воле ветра?

7. Его каприз был бы несколько более удовлетворен, однако он не способен был бы лучше отыскивать добро и избегать зла.

§ 68. Ф. Еще один источник ложного рассуждения. Довольствуясь первым подвернувшимся удовольствием или тем, которое привычка сделала для нас приятным, мы не заглядываем далее. Это тоже дает людям повод к ложным суждениям, когда они не считают необходимым для своего счастья то, что в действительности необходимо.

Т. Мне кажется, что это ложное суждение относится к предыдущей разновидности, т. е. к ложным суждениям относительно последствий.

§ 69. Ф. Остается рассмотреть, во власти ли человека изменить приятность или неприятность известного рода действия. В некоторых случаях он может добиться этого. Люди могут и должны исправлять свое небо и привить ему известные вкусы. Можно изменить также вкусы души. Тщательное исследование, практика, прилежание, привычка приводят к этому результату. Так, приучаются к табаку, который в результате привычки начинают находить приятным. То же самое относится и к добродетели. Привычки обладают сильным очарованием, и отказ от них вызывает в нас беспокойство. Может показаться парадоксом, что люди в состоянии сделать вещи или действия более или менее приятными для себя, — настолько пренебрегают этой обязанностью.

Т. Я тоже указал на это выше, в § 37 в конце и в § 47 тоже в конце. Можно заставить себя захотеть чего-нибудь и воспитать у себя соответствующий вкус.

§ 70. Ф. Нравственность, установленная на истинных основаниях, может детерминировать только к добродетели; для этого достаточно возможности бесконечного счастья и несчастья в загробной жизни. Нельзя не признать, что добродетельный образ жизни в соединении с ожиданием возможного вечного блаженства предпочтительнее порочного образа жизни, сопровождаемого страхом ужасного несчастья или по крайней мере ужасной и неопределенной надеждой на уничтожение. Все это совершенно очевидно, если бы даже добродетельным людям приходилось переживать в этой жизни только бедствия, а порочные наслаждались бы в ней непрерывным счастьем, хотя обыкновенно дело происходит совершенно иначе. Действительно, если тщательно рассмотреть все обстоятельства, то последним, думаю я, достается худшая доля даже в этой жизни.

Т. Таким образом если бы даже за гробом не существовало ничего, то и тогда эпикурейская жизнь⁸⁷ не была бы самой разум-

ной. Я очень доволен, милостивый государь, что вы теперь исправляете высказанные вами раньше (§ 55) противоположные взгляды.

Ф. Кто мог бы быть настолько безумцем, чтобы решиться (подумав над этим хорошенко) подвергнуться возможной опасности быть бесконечно несчастным, имея надежду выиграть только небытие, вместо того чтобы стать добродетельным человеком, который страшится только небытия, но надеется выиграть вечное блаженство. Я не говорю о достоверности или вероятности загробного существования, так как хочу здесь только показать образец суждения, ложность которого должен признать каждый, какими бы принципами он ни руководствовался.

Т. Дурные люди очень склонны думать, что загробная жизнь невозможна. Но единственное их основание, — что следует ограничиваться показаниями чувств и что никто из знакомых не вернулся с того света. Было время, когда можно было на том же основании отвергать существование антиподов, если ограничивались обыденными понятиями и не желали обратиться к математике; это можно было сделать с таким же правом, с каким можно теперь отвергать загробную жизнь, если ограничиваются чувственными представлениями и не желают обратиться к истинной метафизике. Существуют три степени понятий, или идей: обыденные, математические и метафизические понятия. Первых было недостаточно, чтобы заставить верить в существование антиподов; первых и вторых еще недостаточно, чтобы заставить верить в существование загробной жизни. Правда, они содержат уже в себе благоприятные для этого догадки, но если благодаря вторым можно было с достоверностью установить существование антиподов до подтверждения этого нынешним опытом (я говорю не о жителях, а только о странах, уверенность в существовании которых давало географам и астрономам знание шарообразности земли), то благодаря последним можно с не меньшей достоверностью установить уже теперь, до проверки опытом, существование загробной жизни.

§ 72. Ф. Теперь вернемся к силе, которой посвящена собственно эта глава и разновидностью которой, хотя и одной из важнейших, является свобода. Чтобы получить отчетливую идею силы, уместно и небесполезно будет составить себе более точное представление о том, что называют действием. В начале нашего рассуждения о силе я сказал, что существует только два рода действий, некоторую идею которых мы имеем, именно движение и мышление.

Т. Я думаю, что можно было бы пользоваться словом более общим, чем мышление, а именно словом «восприятие», приписывая мышление только духам, между тем как восприятие свойственно всем энтелекиям. Но я не желаю лишать никого свободы брать

термин «мышление» в столь же общем смысле. Возможно, что я сам употреблял его несколько раз в таком смысле, не обращая на это внимания.

Ф. Хотя обе эти вещи называют действиями, можно однако убедиться, что это название не всегда вполне подходит к ним и что бывают случаи, которые следует признать скорее пассивными состояниями. В этих случаях движущаяся или мыслящая субстанция просто получает извне впечатления, сообщающие ей действие, и она действует лишь благодаря своей способности получать это впечатление, что составляет лишь пассивную силу. Иногда субстанция или деятель приводят себя в действие своею собственной силой — это и есть активная сила.

Т. Я уже сказал, что в строго метафизическом смысле слова, т. е. называя действием то, что происходит с субстанцией спонтанно и из ее собственного существа, всякая подлинная субстанция только и делает, что действует, потому что все происходящее с ней исходит из нее самой после бога и невозможно, чтобы однажды созданная субстанция влияла на другую. Но если понимать действие как проявление совершенства, а пассивное состояние как нечто противоположное, то истинные субстанции действуют только тогда, когда их восприятие (которое я приписываю всем субстанциям) развивается и становится более отчетливым, пассивное же состояние бывает тогда, когда восприятие становится неотчетливым. Таким образом у субстанций, способных к удовольствию и страданию, всякое действие есть продвижение к удовольствию, а всякое пассивное состояние — продвижение к страданию. Что касается движения, то оно есть лишь реальный феномен, так как материя и масса, которым принадлежит движение, не есть, собственно говоря, субстанция. Однако движение дает некоторый образ действия, подобно тому как масса есть некоторый образ субстанции, и в этом смысле можно сказать, что тело действует, когда в его изменении имеется спонтанность, и что оно пребывает в пассивном состоянии, когда его толкает или ему мешает другое тело. Это подобно тому, как в случае истинного действия или пассивного состояния истинной субстанции можно принять за ее действие (приписывая его ей самой) изменение, при помощи которого она стремится к своему совершенству. Точно так же можно принять за пассивное состояние, приписывая его внешней причине, изменение, при помощи которого с ней происходит противоположное, хотя это и непосредственная причина. Действительно, в первом случае рациональное объяснение изменения дается самой субстанцией, а во втором — внешними вещами. Я приписываю телам только некоторый образ субстанций и действия, так как то, что состоит из частей, является, строго говоря, столь же мало субстанцией, как какое-нибудь стадо; однако можно сказать, что здесь имеется нечто субстанциальное, но единство его,

и силу которого оно составляет как бы некое единое существо, — продукт мышления.

Ф. Я думал, что сила получать идеи или мысли от воздействия какой-нибудь внешней субстанции называется силой мышления, хотя по существу это лишь пассивная сила или простая способность, если отвлечься от рефлексий и внутренних изменений, всегда сопровождающих полученный образ. В самом деле, изображение, находящееся в душе, таково, каким было бы изображение в живом зеркале. Но наша способность вызывать по собственному выбору отсутствующие идеи и сравнивать между собою те из них, которые мы считаем нужным, есть действительно активная способность.

Т. Это согласуется также с изложенными мною выше взглядами, так как здесь имеется переход к более совершенному состоянию. Однако я думаю, что активность имеется также в ощущениях, поскольку они дают нам более отчетливые восприятия, а стало быть и повод кое-что заметить и, так сказать, развиваться.

§ 73. Ф. Телерь, по-моему, можно пожалуй свести первичные и изначальные идеи к следующим немногим идеям: к протяжению, плотности, подвижности (т. е. пассивной силе или же способности быть приводимым в движение), которые мы получаем от тел при помощи чувств, к силе мышления и активной силе движения, которые наш дух получает путем рефлексии, и наконец к существованию, длительности и числу, которые мы получаем и путем ощущения и путем рефлексии. Действительно, при помощи этих идей мы могли бы, если я не ошибаюсь, объяснить природу цветов, звуков, вкусов, запахов и всех других наших идей, если бы способности наши были настолько тонки, чтобы мы могли заметить различные движения маленьких телец, вызывающих эти ощущения.

Т. По правде говоря, я думаю, что идеи эти, которые вы называете первичными и изначальными, в большинстве своем не таковы и их можно, по-моему, еще дальше разложить. Однако я не порицаю вас за то, что вы этим ограничились и не углубили своего анализа. Кроме того если верю, что число идей может быть уменьшено таким способом, то, с другой стороны, я думаю, что оно может быть увеличено, если прибавить к ним другие, более изначальные или столь же изначальные идеи. Что касается их расположения, то я готов признать в соответствии с порядком анализа, что существование предшествует другим идеям, число предшествует протяжению, а длительность — подвижности, хотя этот логический порядок обычно не совпадает с порядком тех внешних поводов, которые заставляют нас думать о них. Чувства доставляют нам материал для размышлений, и мы не подумали бы даже о мысли, если бы мы не думали о чем-нибудь другом, а именно о конкретных вещах, доставляемых нам чувствами. И я убежден, что сотворенные души и духи никогда не бы-

вают без органов и без ощущений, подобно тому как они не способны рассуждать без знаков. Те, кто защищает учение о полном отделении души от тела и допускает в отдельной душе разновидности мышления, необъяснимые с точки зрения всего известного нам и идущие вразрез не только с нашим теперешним опытом, но и, что еще важнее, с общим порядком природы, играют на руку так называемым вольнодумцам и сделали сомнительными в глазах многих людей прекраснейшие и величайшие истины, вследствие того, что лишились таким путем некоторых доставляемых нам порядком природы убедительных доводов для доказательства этих истин.

ГЛАВА XXII

о смешанных модусах

§ 1. Ф. Перейдем к смешанным модусам. Я их отличаю от более простых модусов, состоящих только из простых идей одного и того же рода. Смешанные модусы — это известные сочетания простых идей, сочетания, которые рассматривают не как характерные признаки каких-нибудь реальных существ, имеющих прочное существование, а как разрозненные и независимые идеи, соединяемые между собой духом; этим они отличаются от сложных субстанций.

7. Чтобы правильно понять это, надо припомнить нашу предыдущую классификацию. Согласно вашему подразделению идей бывают простые и сложные. Сложные идеи — это или субстанции, или модусы, или отношения. Модусы бывают или простые (состоящие из простых идей одного и того же рода) или смешанные. Таким образом согласно вашему подразделению существуют простые идеи, идеи модусов как простых, так и смешанных, идеи субстанций и идеи отношений. Может быть можно было бы разделить термины или объекты идей на абстрактные или конкретные; абстрактные — на абсолютные и на выражющие отношения; абсолютные — на атрибуты и на модификации; те и другие — на простые и сложные; конкретные — на субстанции и на субстанциальные вещи, состоящие или образующиеся из истинных и простых субстанций.

§ 12. Ф. Дух совершенно пассивен по отношению к своим простым идеям, которые он получает в соответствии с тем, как им предстают ощущение и рефлексия. Но он действует часто самочинно по отношению к смешанным модусам, так как может комбинировать простые идеи и образовать сложные идеи, независимо от того, существуют ли они в таком сочетании в природе. Вот почему такого рода идеи называют понятиями.

7. Но рефлексия, заставляющая нас думать о простых идеях, бывает часто тоже произвольной, и кроме того комбинаций,

не встречающиеся в природе, могут возникнуть как бы сами собою, в сновидениях и в мечтах благодаря одной только памяти, причем активность духа здесь не больше, чем в случае простых идей. Что касается слова «понятие», то некоторые применяют его ко всякого рода идеям или представлениям как изначальным, так и производным.

§ 4. Ф. Знаком единства нескольких идей, сочетающихся в одну идею, является название (ном).

Т. Это так, если они могут быть сочтены, что часто не удается.

Ф. Так как убийство старика не имеет особого названия, как например отцеубийство, то первое же считают сложной идеей.

Т. Причиной того, что убийство старика не имеет особого названия, является бесполезность последнего, поскольку Законодательство не связало с таким преступлением особого наказания. Однако идеи не зависят от названий. Если бы какой-нибудь моралист сочинил название для этого преступления и посвятил бы ему юсабую главу о геронтофонии (старцеубийстве), показывая в ней наши обязанности по отношению к старикам и все варварство убийства их, то все же он не создал бы этим новой идеи.

§ 6. Ф. Так как всякий народ в связи со своими нравами и обычаями образует свойственные лишь ему сочетания идей, то благодаря этому каждый язык обладает своими специфическими терминами, так что нельзя всегда переводить дословно с чужого языка. Так например остракизм у греков и проскрипция у римлян⁸⁸ являются словами, для которых в других языках нет равнозначащих терминов. Вот почему перемена в обычаях влечет за собой также образование новых слов.

Т. Свою роль играет при этом и случай. Так например французы пользуются лошадьми не меньше соседних с ними народов; однако, отказавшись от своего старого слова, соответствовавшего итальянскому cavalcare (ездить верхом), они теперь вынуждены выражаться описательно: aller à cheval.

§ 9. Ф. Мы приобретаем идеи смешанных модусов путем наблюдений (например зрелище борьбы двух людей дает идею борьбы), путем изобретения (или произвольного соединения простых идей): так например изобретатель книгопечатания имел идею его до существования этого искусства, наконец путем объяснения названий действий, которых мы никогда не видели.

Т. Можно приобретать их еще во сне или трезя, без всякого произвольного сочетания, как например, когда мы видим в сновидениях золотые дворцы, о которых раньше никогда не думали.

§ 10. Ф. Из простых идей наиболее подвергались видоизменениям идеи мышления, движения и силы, из которых, как

предполагают, вытекают действия. Ведь главная задача человеческого рода заключается в действии. Все действия суть мысли или движения. Приобретенная человеком путем частого повторения сила, или способность делать какую-нибудь вещь, составляет идею, которую мы называем привычкой; если же мы можем проявить ее в действии при каждом представляющемся случае, то мы называем ее предрасположением. Так например нежность есть предрасположение к дружбе или к любви.

Т. Под нежностью вы понимаете здесь, по-моему, нежное сердце; но вообще, как мне кажется, нежностью считают качество, свойственное любящему человеку и делающее его очень чувствительным к благу и к злу любимого существа; такова, по-моему, «карта нежности» в превосходном романе «Клерия»⁸⁹. Милосердные люди, любящие своего ближнего с некоторой нежностью, чувствительны к добру и к злу ближнего; и вообще люди с нежным сердцем предрасположены любить с нежностью.

Ф. Смелость есть сила делать или говорить без смущения перед другими то, что хочешь: в применении к речи эта уверенность имела у греков особенное название.

Т. Хорошо было бы дать особое название этому понятию, отличая его от слова «смелость», употребляемого часто совершенно в другом смысле, как например, когда говорят «Карл Смелый». Отсутствие смущения — это сила духа, которой злоупотребляют однако дурные люди, доводя ее до степени бесстыдства; с другой стороны, стыд есть слабость, но извинительная и даже похвальная при известных обстоятельствах. Что касается парлезии, которую вы можете быть имели в виду, говоря об особенном греческом термине, то это слово применяю и к писателям, говорящим бесстрашно правду, хотя, выступая тогда не перед публикой, они собственно не имеют основания смущаться.

§ 11. Ф. Так как сила есть источник всех действий, то субстанции, обладающие этими силами, когда они их проявляют актуально, называют причинами, а субстанции, произведенные таким образом, или, вернее, простые идеи (т. е. объекты простых идей), введенные приложением силы в какой-нибудь субъект, называют следствиями. Действенная сила, при помощи которой производится новая субстанция или идея (качество), называется действием в субъекте, обнаруживающем эту силу, и пассивным состоянием в субъекте, в котором изменяется или производится какая-нибудь простая идея (качество).

Т. Если силу принимать за источник действия, то она означает нечто большее, чем способность, или готовность, служившая для объяснения силы в предыдущей главе, так как она заключает в себе еще, как я уже указывал неоднократно, стремление. Вот почему в этом смысле я обыкновенно называю ее энталексией, которая бывает или первичной, соответствующа душе, понимаемой аб-

структурно, или производной в том смысле, как понимают *conatus*, а также энергию и импульс. Под словом «причина» здесь понимается только действующая причина; но это применимо также к конечной причине или мотиву, не говоря уже здесь о материи и форме, которые схоластическая философия тоже называет причинами. Я не знаю, можно ли называть одну и ту же вещь действием в деятеле и пассивным состоянием в испытывающем действие, так что она подобно отношению находится одновременно в двух субъектах, и не лучше ли было бы говорить, что это — две вещи, из которых одна находится в деятеле, а другая — в испытывающем действие.

Ф. Некоторые слова, выражающие как будто действие, означают лишь причину и следствие. Так например слова «создание» и «уничтожение» не содержат в себе никакой идеи действия или способа осуществления, а только идеи причины и произведенной вещи.

Т. Признаюсь, что, думая о творении, мы не представляем себе в подробностях некоторого способа действия, который здесь не может иметь даже места. Но так как мы выражаем этим словом нечто большее, чем просто бог и мир (так как мы думаем, что бог есть причина, а мир — следствие или же что бог создал мир), то ясно, что мы все же думаем о действии.

ГЛАВА XXII О НАШИХ СЛОЖНЫХ ИДЕЯХ СУБСТАНЦИЙ

§ 1. Ф. Дух замечает, что известное число простых идей всегда содержится вместе. Предполагая, что они принадлежат одной и той же вещи, мы обозначаем соединенные таким образом в одном субъекте идеи одним названием. Этим объясняется, что впоследствии мы склонны по неосмотрительности говорить о них, как об одной простой идее, хотя в действительности это совокупность нескольких, соединенных вместе идей.

Т. Я не вижу в общепринятых выражениях ничего такого, что следовало бы назвать неосмотрительностью; признание одного только субъекта и одной только идей не означает признания одной только простой идеи.

Ф. Не представляя себе, чтобы эти простые идеи могли существовать сами по себе, мы приучаемся предполагать наличие чего-то, поддерживающего их (субстрата), на чем они покоятся и от чего они происходят и что мы называем субстанцией.

Т. Я думаю, что люди правы, рассуждая так, и нам остается только привыкнуть к этому и предположить ее, поскольку мы с самого начала мыслим несколько предикатов в одном и том же субъекте и метафорические слова «носитель» или «субстрат» ничего иного не означают. Словом, я не вижу здесь никакой трудности. Наоборот, нам приходят на ум скорее конкретные тер-

мины, как например ученый, теплый, блестящий, чем абстракции или качества (так как в субстанциальном объекте находятся качества, а не идеи), как например теплота, свет и т. д., которые труднее понять. Можно даже сомневаться в том, являются ли эти акциденции подлинными вещами, ведь в действительности это чаще всего лишь отношения. Известно также, что наибольшие трудности при попытке анализа представляют абстракции, как это знают лица, знакомые с схоластическими тонкостями. Но здесь можно сразу покончить с самыми трудными вопросами, если решиться отбросить абстрактные вещи и пользоваться только конкретными терминами, не допуская в научных доказательствах никаких других слов кроме терминов, означающих субстанциальные субъекты. Таким образом принимать качества или другие абстрактные термины за наиболее легкое, а конкретные термины за нечто очень трудное значит, если я осмелюсь так выразиться, *podum quaegege in scirpo* (искать узлы в тростнике = разрешать несуществующие трудности) и ставить вещи вверх ногами.

§ 2. Ф. Мы не имеем другого понятия о чистой субстанции вообще кроме понятия о каком-то совершенно неизвестном субъекте, являющемся, как предполагают, подпоркой качеств. Мы выражаемся, как дети, которые, если их спросить о чем-нибудь, чего они не знают, что это такое, сейчас же дают вполне удовлетворительный на их взгляд ответ, что это что-то, — ответ, означающий собственно, что они не знают, что это такое.

Т. Если в субстанции различать две вещи — атрибуты, или предикаты, и общий субъект этих предикатов, то неудивительно, что мы не можем представить себе ничего конкретного в этом субъекте. Это неизбежно, поскольку мы уже выделили все атрибуты, в которых можно было бы представить себе какие-нибудь частности. Таким образом искать в этом чистом субъекте чего-нибудь иного кроме того, что нужно, чтобы представить себе, что это одна и та же вещь (например вещь, которая понимает и которая хочет, которая представляет и которая рассуждает), — это значит требовать невозможного и противоречить своему собственному исходному пункту, состоящему в абстрагировании и в отделении субъекта от его качеств или акциденций. Ту же самую минимую трудность можно было бы найти и в понятии бытия и вообще в самых ясных и первичных понятиях. Действительно, можно было бы спросить у философов, что они представляют себе, говоря о чистом бытии вообще: поскольку в этом понятии исключены все частности, то о нем можно сказать так же мало, как и о чистой субстанции вообще. Таким образом, по моему, не следует насмехаться над философами, как это делает наш автор, сравнивая их с тем индийским мудрецом, которого спросили, что поддерживает землю, и который ответил на это, что большой слон; а когда затем его спросили, что поддерживает

слона, то он ответил, что большая черепаха, и наконец, когда захотели узнать, на чем держится черепаха, то он вынужден был сказать: на чем-то, но я не знаю на чем. Однако сколь тощим ни кажется такое понимание субстанции, она не столь пуста и бесплодна, как это думают. Из нее выпекает ряд важнейших следствий, которые способны придать философии новый вид.

§ 4. Ф. У нас нет вовсе ясной идеи субстанции вообще, и (§ 5) у нас есть столь же ясная идея духа, как и тела, так как идея телесной субстанции в материи столь же чужда нашим представлениям, как идея духовной субстанции. Это как в случае с тем молодым доктором права, которому на одном торжестве в ответ на его требование называть его доктором обоих прав заявили: «Вы, милостивый государь, правы, так как вы знаете ровно столько же в одном, как и в другом».

Т. Что касается меня, то, по-моему, это утверждение о нашем незнании имеет своим источником требование от нас такого знания, которого не допускает объект. Настоящий признак ясного и отчетливого понятия о каком-нибудь объекте — это возможность узнать о нем путем априорных доказательств много истин, как и это показал в рассуждении об истинах и идеях, помещенном в лейпцигских «Acta eruditorum» за 1684 г.⁹⁰.

§ 12. Ф. Если бы наши чувства были достаточно остры, то чувственные качества, например желтый цвет золота, исчезли бы, и вместо этого мы видели бы некоторое достойное удивления расположение частиц. Это убедительно показывают микроскопы. Наши нынешние знания соответствуют нашему теперешнему состоянию. Совершенное знание окружающих вещей быть может не доступно ни одному конечному существу. Наших способностей достаточно, чтобы мы могли познать творца и узнать наши обязанности. Если бы наши чувства стали значительно остree, то такая перемена оказалась бы несовместимой с нашей природой.

Т. Все это верно, и я уже сказал кое-что об этом выше. Однако желтый цвет не перестает быть реальностью подобно радуге, и мы очевидно предназначены для какого-то состояния, значительно превосходящего теперешнее, и можем двигаться даже до бесконечности, так как в телесной природе не существует последних элементов. Если бы существовали атомы, как это повидимому думает наш автор в другом месте своей книги, то совершенное знание тел не могло бы быть доступным ни одному конечному существу. Впрочем если бы некоторые цвета или качества исчезали для наших глаз, ставших лучше вооруженными или более острыми, то очевидно возникли бы другие качества, и потребовалось бы новое усиление остроты наших чувств, чтобы заставить их тоже исчезнуть, и т. д. до бесконечности, так это имеет место в действительности с актуальным делением материи.

§ 13. Ф. Я не знаю, не заключается ли одно из крупных преимуществ некоторых духов над чаем в том, что они способны создавать себе такие органы ощущения, какие вполне соответствуют преследуемой ими в данном случае цели.

Т. Мы делаем то же самое, изготавливая себе микроскопы, но другие существа могут пойти дальше нас. А если бы мы могли преобразовать наши глаза, что мы в некотором роде и делаем в действительности, когда желаем видеть вблизи или издали, то мы должны были бы иметь нечто более пригодное для нас, чем глаза, чтобы преобразовать их с его помощью, потому что во всяком случае все должно совершаться механически, поскольку дух не может воздействовать непосредственно на тела. Впрочем я думаю также, что духи воспринимают вещи способом, близким к нашему, хотя бы даже они обладали забавным преимуществом, приписываемым фантазией Сирено⁹¹ некоторым одушевленным существам, живущим на солнце и состоящим из бесконечного множества маленьких крылатых существ, которые, перемещаясь по приказанию господствующей души, образуют всякого рода тела. Нет ничего столь чудесного, чего не мог бы произвести механизм природы, и я думаю, что ученые отцы церкви были правы, приписывая ангелам тела.

§ 15. Ф. Идеи мышления и приведения в движение тел, которые мы находим в идее духа, могут быть представлены столь же ясно и отчетливо, как идеи протяжения, плотности и подвижности, которые мы находим в материи.

Т. Я готов признать это по отношению к идее мышления, но не по отношению к идее приведения в движение тел, так как согласно моей теории предустановленной гармонии тела устроены так, что, будучи однажды приведены в движение, они сами собой продолжают то, что требуют действия духа. Эта гипотеза понятна, другая же — нет.

Ф. Каждый акт ощущения раскрывает перед нами как телесные вещи, так и духовные, так как, познавая посредством зрения и слуха, что вне меня имеется нечто телесное, я в то же самое время знаю еще более достоверно, что внутри меня есть некоторое духовное существо, которое видит и слышит.

Т. Отлично сказано: действительно, существование духа более достоверно, чем существование чувственных предметов.

§ 19. Ф. Духи, как и тела, могут оказывать воздействие только там, где они находятся, и так как они в разное время действуют в разных местах, то можно приписывать перемещение всем конечным духам.

Т. Я думаю, что это правильно, так как место есть не что иное, как порядок существующих.

Ф. Достаточно подумать об отделении души от тела после смерти, чтобы убедиться в движении души.

Т. Душа могла бы перестать действовать в данном видимом теле; а если бы она могла совершение перестать мыслить, как это утверждает выше наш автор, то она могла бы отделиться от тела, не соединившись с другим телом; таким образом ее отделение произошло бы без движения. Но я лично думаю, что она всегда мыслит и чувствует, что она всегда соединена с каким-нибудь телом и что она никогда не покидает совершение и сразу тела, с которым она соединена.

§ 21. Ф. Если кто-нибудь сказал бы, что духи не находятся *in loco sed in aliquo ubi* (в месте, но в некотором где), то вряд ли теперь отнеслись бы серьезно к такой формулировке. Если же кто-нибудь думает, что ей можно придать разумный смысл, то я прошу его выразить ее на обыкновенном, понятном языке и извлечь из нее довод против способности духов двигаться.

Т. Схоластики признавали три вида гдейности (*ubiété*), или способов существовать где-нибудь. Первый называется описательным (*circumscriptive*); его приписывают телам, находящимся в пространстве; они в нем расположены *punctum* (точечно), так что их можно измерить, если можно указать точки расположенной вещи, соответствующие точкам в пространстве. Второй — определительный (*définitive*), когда можно определить, что расположенная вещь находится в таком-то пространстве, но нельзя указать определенных точек или мест, свойственных в этом пространстве исключительно этой вещи. Так, решали, что душа находится в теле, не думая однако, что можно указать определенную точку, где находится душа или нечто от души, так чтобы она не находилась также и в какой-нибудь другой точке. Еще и теперь многие знающие люди придерживаются этого взгляда. Правда, г. Декарт желал ограничить место пребывания души, сделав седалищем ее шишковидную железу⁹². Тем не менее он не решился утверждать, что она находится исключительно в некоторой определенной точке этой железы. Но раз так, то мы ничего не выигрываем от его теории и находимся в таком же положении, как и тогда, когда души приписывали в качестве темницы или местопребывания все тело. Я думаю, что приблизительно то же, что говорится о душах, можно сказать и об ангелах, занимающих, по воззрению великого аквинского ученого⁹³, место лишь благодаря воздействию, которое, по-моему, не непосредственно и сводится к предустановлению гармонии. Третий вид гдейности — заполнительный (*gréplétive*). Его приписывают богу, заполняющему вселенную еще в большей мере, чем духи заполняют тела, так как он непосредственно воздействует на все сотворенные существа, непрерывно порождая их, между тем как конечные духи не могут оказывать на них никакого непосредственного влияния, или воздействия. Я не знаю, заслуживает ли это учение схоластиков тех насмешек, какими его старались осыпать. Однако всегда можно будет приписывать душам

некоторого рода движение, по крайней мере по отношению к телам, с которыми они соединены, или по отношению к их способу восприятия.

§ 23. Ф. Если кто-нибудь скажет, что он не знает, каким образом он мыслит, то я отвечу, что он точно так же не знает, каким образом сцеплены между собою твердые части тела, образуя протяженное целое.

Т. Довольно трудно объяснить сцепление, но для образования протяженного целого нет кажется вовсе необходимости в этом сцеплении частиц, так как можно утверждать, что в высшей степени тонкая и жидкая материя образует протяженное, хотя частицы его не связаны друг с другом. Но говоря правду, я думаю, что совершенное жидкое состояние свойственно подобию покоя только первоматерии, т. е. в абстракции и как изначальное качество, но не второй материи, такой, какова она в действительности с ее производными качествами. По-моему, не существует массы, обладающей последней степенью тонкости, и повсюду имеется большая или меньшая степень связи, вытекающей из согласованных движений, согласие которых должно нарушаться отделением, предполагающим некоторое насилие и сопротивление. Наконец природа восприятия, а также и мышления представляет одно из самых изначальных понятий; однако я думаю, что учение о субстанциальных единицах, или монадах, вносит в него много ясности.

Ф. Что касается сцепления, то некоторые объясняют его давлением некоторой окружающей среды (например воздуха) на соприкасающиеся поверхности обоих тел. Действительно, давление (§ 24) некоторой окружающей среды может препятствовать отделению двух гладких поверхностей друг от друга в перпендикулярном к ним направлении, но не может препятствовать отделению их в направлении, параллельном этим поверхностям. Поэтому если бы не существовало другой причины сцепления тел, то легко было бы отделить все их частицы таким боковым скользящим движением вдоль любой плоскости сечения тела.

Т. Несомненно также, если бы все плоские частицы, приложенные друг к другу, находились в одной и той же плоскости или в параллельных плоскостях; но так как этого нет и быть не может, то ясно, что, пытаясь заставить скользить одни частицы, мы станем воздействовать совершенно иначе на бесконечное множество других, плоскость которых образует угол с первой плоскостью; действительно, трудно отделить друг от друга две совпадающие плоскости не только тогда, когда направление движения отделения перпендикулярно к ним, но и тогда, когда оно находится под углом к ним. Так, можно думать, что в многоугольных телах, создаваемых природой в рудниках и других местах,

имеются слои, приложенные друг к другу в самых различных направлениях. Однако признаюсь, что для объяснения сущности всякого сцепления недостаточно давления окружающей среды на приложенные друг к другу плоские поверхности, ибо тут молчаливо предполагается, что эти приложенные друг к другу плоскости обладают уже сцеплением.

§ 27. Ф. Я думал, что протяжение тел есть не что иное, как сцепление плотных частиц.

Т. Это, по-моему, не согласуется с вашими собственными прежними объяснениями. Мне кажется, что тело, в котором имеются внутренние движения или частицы которого стремятся отделиться друг от друга (а, по-моему, это происходит всегда), не перестает от этого быть протяженным. Таким образом понятие протяжения, на мой взгляд, совершенно отлично от понятия сцепления.

§ 28. Ф. У нас имеется еще и другая идея тела, именно, что это — сила сообщать движения толчком, и другая идея души, именно, что это — сила производить движение мышлением. Повседневный опыт доставляет нам с полной очевидностью обе эти идеи; но если мы захотим исследовать глубже, каким образом это происходит, то мы снова оказываемся в потемках. Если взглянуть случай сообщения движения, при котором одно тело теряет столько же движения, сколько приобретает другое, — а это наиболее обычный случай, — то мы здесь представляем себе не что иное, как переход движения от одного тела к другому, а это, по-моему, не менее темно и непостижимо, чем представление того, как дух посредством мышления приводит в движение или останавливает наше тело. Еще труднее объяснить нарастание движения от толчка, которое иногда случается в нашем наблюдении или воображении.

Т. Я не удивляюсь тому, что находят непреодолимые трудности при предположении столь непостижимой вещи, как переход акциденций от одного субъекта к другому. Но я не вижу, почему мы должны принять это предположение, не менее странное, чем допущение акциденций без субъекта у скользящих, которые по крайней мере приписывали это только чудесному воздействию божественного всемогущества, между тем как здесь этот переход самый обыкновенный. Я уже скончал об этом кое-что выше (гл. XXI, § 4), указав также, что неверно, будто тело теряет столько же движения, сколько оно сообщает его другому телу. По-моему, это представляют себе так, точно движение есть нечто субстанциальное и похоже на растворенную в воде соль — сравнение, которым, если я не ошибаюсь, воспользовался г. Рого⁹⁴. Прибавлю еще здесь, что это даже не самый обычный случай, так как я доказал в другом месте, что то же самое количество движения сохраняется лишь тогда, когда оба сталкивающихся тела движутся до столкновения в юдну и ту же сторону и продолжают двигаться

в одну и ту же сторону после удара. На самом деле, истинные законы движения вытекают из причины, стоящей над материей. Что касается силы произвести движение посредством мышления, то, по-моему, у нас нет никакой идеи и никакого опыта об этом. Сами картезианцы признают, что души не могут сообщить материю новой силы, но они утверждают, будто души сообщают новое детерминирование или новое направление имеющейся у нее уже силе. Я же утверждаю, что души не изменяют равно ничего ни в силе, ни в направлении тел, что одно столь же непостижимо и столь же неразумно, как и другое, и что для объяснения связи души с телом следует прибегнуть к учению о предустановленной гармонии.

Ф. Достойным предметом нашего исследования было бы выяснение того, является ли активная сила исключительным атрибутом духов, а пассивная сила — тел? На основании этого можно было бы предположить, что так как сотворенные духи активны и пассивны, то они не совершенно отделены от материи, и так как чистый дух, т. е. бог, исключительно активен, а чистая материя исключительно пассивна, то можно думать, что другие существа, которые одновременно активны и пассивны, причастны и духу и телу.

Т. Эта мысль мне очень правится, и она вполне совпадает с моими собственными взглядами при том условии, что слово «дух» понимают столь общим образом, чтобы оно обнимало все души или, вернее (выражаясь еще более общим образом), все энтелекии, или субстанциальные единицы, аналогичные духам.

§ 31. Ф. Я хотел бы, чтобы мне показали в нашем понятии духа нечто более сбивчивое или более близкое к противоречию, чем то, что заключается в понятии тела, — я имею в виду делимость последнего до бесконечности.

Т. И это ваше утверждение, имеющее целью показать, что мы понимаем природу духов так же хорошо или даже лучше, чем природу тел, вполне справедливо, и Фромондус⁹⁵, написавший специально книгу «De compositione continui» («О строении непрерывного»), имел основание озаглавить ее «Лабиринт». Но это происходит вследствие ошибочной идеи о природе тела, а также пространства.

§ 33. Ф. К идеи бога мы приходим, как и к другим идеям; наша сложная идея бога состоит из простых идей, которые дает нам рефлексия и которые мы дополняем нашей идеей бесконечности.

Т. По этому вопросу я сошлюсь на неоднократно данное мною выше объяснение, где я пытался показать, что все эти идеи, и в частности идея бога, заложены в нас изначально и что мы только обращаем на них внимание и что в особенности идея бесконечности не образуется путем расширения конечных идей.

§ 37. Ф. Большинство простых идей, составляющих наши сложные идеи субстанций, представляют собой при внимательном рассмотрении только силы, как бы склонны мыши были принимать их за положительные качества.

Т. Я думаю, что силы, которые не свойственны по существу субстанции и которые заключают в себе не просто некоторую способность, но и известное стремление, представляют собой именно то, что понимают или что должно понимать под реальными качествами.

ГЛАВА XXIV О СОБИРАТЕЛЬНЫХ ИДЕЯХ СУБСТАНЦИЙ

§ 1. Ф. После простых субстанций перейдем к агрегатам. Разве идея совокупности людей, составляющих армию, не такая же единичная идея, как и идея одного человека?

Т. Утверждение, что такой агрегат (*ens per aggregationem*, выражаясь школьным языком) образует единую идею, верно, хотя, собственно говоря, эта совокупность субстанций не образует подлинной субстанции. Это — вещь, которой душа придает своим восприятием и своим мышлением последнее, завершающее ее единство. Однако можно сказать в известном смысле, что это нечто субстанциальное, т. е. содержащее субстанции.

ГЛАВА XXV ОБ ОТНОШЕНИИ

§ 1. Ф. Нам остается рассмотреть идеи отношений, самые бедные реальностью. Когда дух сравнивает одну вещь с другой, то мы имеем отношение, и образуемые при этом относительные наименования, или термины, являются как бы знаками, побуждающими нас направить наши мысли за пределы предмета к чему-то, отличному от него: сравниваемые вещи называются субъектами отношения (*relata*).

Т. Отношения и порядки похожи в известной мере на логические образования, хотя их основа коренится в вещах, так как можно сказать, что их реальность подобно реальности вечных истин и возможностей исходит от высшего разума.

§ 5. Ф. Может произойти перемена отношения без всякой перемены в субъекте. Тиций, являющийся сегодня отцом, перестает им быть завтра без всякой перемены в нем, только потому, что его сын умер.

Т. Это правильно с точки зрения того, как вещи представляются, хотя в строго метафизическом смысле слова не существует чисто внешнего наименования (*denominatio pure extrinseca*) по причине реальной связи всех вещей.

§ 6. Ф. Я думаю, что отношения бывают только между двумя вещами.

Т. Имеются однако примеры отношения одновременно между несколькими вещами, как например отношение порядка или отношение генеалогического дерева, выражающие место и связь всех соответствующих терминов или членов. Даже фигура, как например фигура многоугольника, заключает в себе отношение всех его сторон.

§ 8. Ф. Полезно заметить также, что идеи отношений часто яснее идей вещей, являющихся субъектами отношения. Так, идея отца яснее идеи человека.

Т. Объясняется это характером данного отношения, столь общего, что оно может подходить также к другим субстанциям. Кроме того если субъект отношения имеет ясную и неясную сторону, то отношение можно основать на ясной стороне. Но если бы в самой форме отношения содержалось знание неясной стороны субъекта, то оно тоже представляло бы эту неясность.

§ 10. Ф. Слова, уводящие необходимым образом дух к другим идеям кроме тех, которые предполагают реально существующими в той вещи, к которой прилагаются данное слово или термин, относительны, другие же слова — абсолютны.

Т. Здесь удачно сказано: «необходимым образом» и можно было бы к этому прибавить «яко» или «с самого начала», так как можно например думать о червом, не думая о его причине, но оставаясь в границах знания, которое мы имеем с самого начала и которое неотчетливо, а если и отчетливо, то неполно: первое — когда идея не подвергается анализу, второе — когда мы его ограничиваем. Вообще же нет столь абсолютного или обособленного термина, который не заключал бы в себе отношений и полный анализ которого не приводил бы к другим вещам, и даже ко всем другим вещам. И таким образом можно сказать, что относительные термины явно выражают содержащееся в них отношение. Здесь я противопоставляю абсолютное относительному, между тем как раньше я противопоставлял его в другом смысле ограниченному.

ГЛАВА XXVI

О ПРИЧИНЕ И СЛЕДСТВИИ И НЕКОТОРЫХ ДРУГИХ ОТНОШЕНИЯХ

§ 1—2. Ф. Причина есть то, что производит некоторую простую или сложную идею, а следствие есть то, что произведено.

Т. Я вижу, что вы часто понимаете под идеей объективную реальность идеи или представляемое ею качество. Вы, как я уже заметил выше, даете определение лишь действующей причины. Утверждая, что действующая причина есть то, что производит, а следствие то, что произведено, мы произносим тавтологию.

Правда, вы выразились раньше несколько более отчетливо, говоря, что природа есть то, что заставляет какую-нибудь другую вещь начать существовать, хотя это слово «заставляет» обходит главную трудность. Но это выясняется лучше в дальнейшем.

Ф. Касаясь далее некоторых других отношений, я замечу, что существуют термины, которыми пользуются для обозначения времени, которые, как полагают обычно, означают только положительные идеи, то которые в действительности относительны. Таковы слова «молодой», «старый» и т. д., заключающие в себе отношение к обычной длительности существования субстанции, к которой их применяют. Так например человека называют молодым в 20 лет и очень молодым в 7 лет. В то же время мы называем старой лошадь в 20 лет, а собаку в 7. Но мы не называем старыми или молодыми солнце и звезды, рубин или алмаз, так как мы не знаем обычной длительности существования этих вещей.

§ 5. То же самое относится к месту или к протяжению, когда например мы говорим, что какая-нибудь вещь высока или низка, велика или мала. Так например лошадь, которую считают большой жители Уэльса, кажется очень малой французцу, так как каждый думает о лошадях своей собственной страны.

Т. Эти замечания очень правильны. Правда, мы не всегда руководствуемся этими соображениями, как например, когда мы говорим, что какая-нибудь вещь стара, сравнивая ее не с однородными вещами, а с вещами другого рода. Так например мы говорим, что мир или солнце очень стары. Кто-то спросил у Галилея, думает ли он, что солнце вечно. Он ответил: «Eternopino, ma ben antico» («Вечно — нет, но очень старо»).

ГЛАВА XXVII

О ТОЖДЕСТВЕ И РАЗЛИЧИИ

§ 1. Ф. Одна из важнейших относительных идей — это идея тождества или различия. Мы не находим никогда и не считаем возможным, чтобы две вещи одного и того же рода существовали в одно и то же время в одном и том же месте. Вот почему, когда мы спрашиваем о чем-нибудь, есть ли это та же самая вещь или нет, то это всегда относится к вещи, существующей в такое-то время в таком-то месте. Отсюда следует, что одна вещь не может иметь двух начал существований и две вещи одного начала по отношению к времени и месту.

Т. Помимо разницы во времени и месте должен иметься всегда внутренний принцип различия, и, хотя существует много вещей одного и того же рода, однако никогда не бывает совершенно одинаковых вещей. Таким образом, хотя время и место (т. е. отношение к внешнему) служат нам для различия вещей,

которых мы не умеем достаточно различать самих по себе, вещи все же различимы в себе. Следовательно сущность тождества и различия заключается не во времени и месте, хотя действительно различие вещей сопровождается различием времени или места, так как они влекут за собой различные изменения в вещи. Я уже не говорю о том, что скорее вещи должны служить нам для различия одного места или времени от другого, так как сами по себе последние совершенно одинаковы, но вещи тоже не представляют полных субстанций и реальностей. Предлагаемый вами метод различения, который вы повидимому считаете единственно пригодным для однородных вещей, основывается на том предположении, что проницаемость противоречит природе. Предположение это разумно, но опыт все же показывает, что в вопросе о различии оно не обязательно для нас. Мы наблюдаем например взаимное проникновение двух теней или двух световых лучей, и мы могли бы сочинить себе воображаемый мир, в котором тела обладали бы тем же свойством. Однако мы все же отличаем один луч от другого по линии их прохождения, даже когда они скрещиваются между собой.

§ 3. Ф. То, что называют принципом индивидуации в христолитической философии, которая столько билась над определением этого понятия, заключается в самом существовании, прикрепляющем каждую вещь к некоторому определенному времени и месту, которые не могут быть общими для двух однородных вещей.

Т. Принцип индивидуации сводится у индивидов к принципу различия, о котором я только что говорил. Если бы два индивида были совершенно сходны и одинаковы, одним словом, не различимы сами по себе, то не было бы принципа индивидуации, и я осмеливаюсь даже сказать, что в этом случае не было бы индивидуального различия или различных индивидов. Вот почему иллюзорно понятие атомов, имеющее своим источником несовершенные представления людей. Если бы существовали атомы, т. е. совершенно твердые и совершенно не способные к внутреннему изменению тела, отличающиеся друг от друга лишь по величине и фигуре, то очевидно, что атомы, обладающие одной и той же фигурой и величиной (что было бы вполне возможно), были бы тогда неразличимы в себе, и их можно было бы отличить друг от друга только по внешним наименованиям, лишенным внутреннего основания, что противоречит самым основным принципам разума. Но в действительности всякое тело способно изменяться и даже фактически постоянно изменяется, так что оно в себе самом отличается от всякого другого тела. Я вспоминаю, как одна знаменитая, обладающая возвышенным умом принцесса⁹⁶ сказала однажды на прогулке в своем саду, что она не думает, что существуют два совершенно одинаковых листка. Один остроумный дворянин из ее свиты заметил, что

их не трудно было бы найти, но, хотя он очень усердно искал их, однако он должен был убедиться собственными глазами, что в них всегда можно найти какое-нибудь различие. Соображения эти, которыми до сих пор пренебрегали, показывают, как далеко отошли в философии от самых естественных понятий и от великих принципов истинной метафизики.

§ 4. Ф. Единство (тождество) одного и того же растения составляет такая организация частей в одном теле, которая участвует в общей жизни. Это длится в течение всего времени существования растения, хотя части его изменяются.

Т. Организации или конфигурации без жизненного принципа, называемого мною монадой, было бы недостаточно для сохранения *idem* пятеро (численно того же) или того же самого индивида, так как конфигурация может сохранить свою специфичность, но не сохранить индивидуальности. Когда железная подкова превращается в медную в венгерской минеральной воде, то остается та же самая фигура по роду, но не остается тот же самый индивид, так как железо растворяется, а медь, которой насыщена эта вода, осаждается и незаметно замещает его. Но фигура есть акциденция, не переходящая от одного субъекта к другому (*de subjecto in subiectum*). Поэтому следует сказать, что организованные тела подобно другим телам остаются теми же самыми лишь по видимости, а не в строгом смысле слова. Это подобно реке, вода которой постоянно меняется, или кораблю Тезея, который постоянно починали афиняне⁹⁷. Что же касается субстанций, которые имеют в себе самих истинное и реальное субстанциальное единство, которым могут быть свойственны жизненные действия в собственном смысле слова, а также что касается субстанциальных существ, сущих *spiritu continentur*, как выражается один древний юрист, т. е. которые одушевлены некоторым неделимым духом, то с полным правом утверждают, что они остаются совершению тем же самым индивидом благодаря этой душе или этому духу, составляющему у мыслящих субстанций их «я».

§ 5. Ф. Животные в этом отношении не особенно отличаются от растений.

Т. Если растения и животные не имеют души, то их тождество лишь кажущееся; если же они имеют душу, то индивидуальное тождество присуще им в истинном смысле слова, хотя их организованные тела не сохраняют этого тождества.

§ 6. Ф. Это показывает, в чем заключается тождество того же самого человека. Оно есть не что иное, как участие в той же самой жизни, непрерывно продолжаемой частицами материи, находящимися в постоянном изменении, но жизненно соединенными при этой смене с тем же самым организованным телом.

Т. Это можно понять в указанном мною смысле. Действительно, организованное тело уже спустя мгновение не то же

самое — оно только эквивалентное. И если не иметь в виду души, то не будет ни той же самой жизни, ни жизненного единства. Таким образом это тождество было бы лишь кажущимся.

Ф. Кто станет связывать тождество человека с чем-нибудь другим, а не с правильно организованным телом, взятым в известный момент и сохраняющим затем эту жизненную организацию благодаря смене различных частиц материи, соединенных с ним, тому будет трудно признать одним и тем же человеком зародыш и взрослого человека, сумасшедшего и здравомыслящего человека, чтобы из этого предположения не следовала возможность того, что Сиф, Измаил, Сократ, Пилат, Блаженный Августин это один и тот же человек... Еще хуже это согласуется с учением философов, признававших переселение душ и полагавших, что души людей могут в наказание за их превинности все ляться в тела животных. Действительно, я не думаю, чтобы кто-нибудь, убежденный в том, что душа Гелиогабала⁹⁸ продолжает жить в теле свиньи, решился сказать, что эта свинья человек и притом тот же самый человек, что Гелиогабал.

Т. Здесь надо различать терминологический вопрос и вопрос по существу. Что касается существа дела, то тождество одной и той же индивидуальной субстанции может осуществляться лишь благодаря сохранению той же самой души, так как тело находится в постоянном изменении, а душа не помещается в каких-то предназначенных для нее атомах, ни в какой-то неуничтожимой косточке вроде люц (luz) раввинов. Однако не существует такого переселения душ, при котором душа окончательно покидает свое тело и переходит в другое тело. Она постоянно сохраняет, даже после смерти, некоторое организованное тело, часть предшествующего тела, хотя то, что она сохраняет, всегда способно незаметно разрушаться и восстанавливаться и даже претерпевать в течение известного времени большие изменения. Таким образом вместо переселения души надо говорить о ее преобразовании, свертывании (*enveloprement*) или развертывании (*déveloprement*) и наконец об изменении тела этой души. Ван Гельмонт-сын думал, что души переходят из тела в тело, но всегда в теле того же вида, так что всегда будет существовать неизменное число душ того же самого вида и следовательно неизменное число людей и волков, и что если число волков уменьшилось от истребления их в Англии, то оно должно увеличиться в каком-нибудь другом месте. В некоторых произведениях, вышедших во Франции, кажется защищается та же самая теория. Если понимать учение о переселении душ не в строгом смысле слова, т. е. если кто-нибудь думает, что души остаются в том же самом тонком (*subtil*) теле, меняя только грубое (*grossier*) тело, то учение это возможно допустить даже в той форме его, которая признает подобию браминам и пифагорейцам переход той же самой души в тело другого вида.

Но и все возможное соответствует действительному порядку вещей. Что же касается вопроса о том, можно ли, исходя из правильности подобного учения о переселении душ, считать тем же самым человеком Каина, Хама и Измаила, предполагая, что они обладают той же самой душой, как это утверждают раввины, то это чисто терминологический вопрос. Знаменитый автор, взгляды которого вы защищаете, признает это и отлично разъясняет в последнем параграфе разбираемой нами главы. В этом случае имелось бы тождество субстанции, но если бы между различными лицами не было связи воспоминания, создаваемой той же самой душой, то не было бы достаточного морального тождества, чтобы можно было утверждать, что это одна и та же личность. Если бы бог захотел, чтобы человеческая душа вселилась в тело свиньи, забыв человека и не обнаруживая разумных действий, то она не была бы человеком. Но если бы, находясь в теле животного, она имела мысли человека и притом даже человека, которым она была до превращения, как это случилось с золотым ослом Апuleя⁹⁹, то вряд ли кто стал бы возражать против утверждения, что Люций, прибывший в Фессалию повидать своих друзей, остался той же самой личностью в шкуре осла, в которого его невольно превратила Фотис, и переходил от одного хозяина к другому, пока, ловевши роз, он не обрел снова своего прежнего естественного вида.

§ 8. Ф. Я беру на себя смелость сказать, что если бы кто-нибудь из нас увидел существо, сложенное подобно ему, но обнаруживающее не больше разума, чем какая-нибудь кошка или попугай, то тем не менее он назвал бы его человеком; а если бы он услышал попугая, разсуждающего разумно и философствующего, то он все же назвал бы или считал бы его только попугаем. О первом из этих животных он сказал бы, что это грубый, неотесанный и лишенный ума человек, а о втором, что это очень умный и здравомыслящий попугай.

Т. Я готов скорее согласиться со вторым пунктом, чем с первым, хотя и о нем следует еще кое-что сказать. Немногие теологи решились бы допустить сразу и безусловно к крещению существо, обладающее человеческой фигурой, но лишенное разума, если бы его поймали маленьkim в лесу, а какой-нибудь католический священник может быть сказал бы условно: «Если ты человек, то я тебя крещу», так как было бы неизвестно, принадлежит ли это животное к человеческому роду и обладает ли оно разумной душой. Ведь это мог бы быть оранг-утан, обезьяна, очень похожая по внешнему виду на человека, вроде того оранг-утана, о котором говорит наблюдавший его Тульпинус¹⁰⁰, или того, анатомию которого опубликовал один ученый врач. Я вполне допускаю, что человек может стать столь же тупоумным, как оранг-утан, но внутренняя сущность разумной души все же сохранилась

бы у него, как я это объяснил выше, несмотря на прекращение деятельности разума. Это и есть тот пункт, о котором нельзя судить по внешней видимости. Что касается второго случая, то ничто не мешает существованию разумных животных отличного от нас вида, как те обитатели сказочного птичьего царства на солнце, в котором один полугай, попавший туда с этого света после своей смерти, спас жизнь одному путешественнику, оказавшему ему добро на земле. Однако если бы случилось, как это случается в сказочной стране фей или в детских сказках, что какой-нибудь попутай оказался бы превращенной принцессой и дал понять это своей речью, то несомненно отец и мать ласкали бы его, как свою дочь, так как они видели бы ее в нем, хотя и в таком странном виде. Однако я не стал бы возражать тому, кто сказал бы, что в золотом осле сохранились как «я», или индивид, благодаря единству нематериального духа, так и Люций, или личность, благодаря сознанию этого «я», но что тем не менее это не человек. Действительно, в определение человека следует кажется включить нечто от фигуры и телосложения, когда говорят, что человек разумное животное; в противном случае и духи, по-моему, были бы тоже людьми.

§ 9. Ф. Слово «личность» означает мыслящее и понимающее, обладающее разумом и рефлексией существо, которое может рассматривать себя как того же самого, как ту же самую вещь, мыслящую в различное время и в различных местах. Это происходит исключительно благодаря сознанию им своих собственных действий. И это знание всегда сопровождает наши наличные ощущения и восприятия, когда они достаточно отчетливы, как я уже указывал на это неоднократно, и благодаря этому каждый есть для себя то, что он называет своим «я». При этом не разбирают, остается ли то же самое «я» в той же самой субстанции или в различных субстанциях. Действительно, так как сознание (consciousness, conscience) всегда сопровождает нашу мысль и так как благодаря ему каждый есть то, что он называет своим «я» и благодаря чему он отличается от всякой другой мыслящей вещи, то в этом и заключается личное тождество, или то, в силу чего разумное существо остается всегда тем же самым. И насколько простирается на уже прошедшие действия или мысли это сознание, настолько же простирается тождество этой личности, и «я» оказывается в настоящем время тем же самым, каким оно было тогда.

Т. Я тоже думаю, что сознание или самосознание доказывает моральное или личное тождество. И этим я отличаю продолжение существования души животного от бессмертия души человека: и та и другая сохраняют физическое и реальное тождество, но у человека в согласии с законами божественного призыва душа сохраняет еще моральное тождество, сознаваемое нами самими

как таковое, чтобы образовать ту же самую личность, способную исследствие этого ощущать наказания и награду. Вы, кажется, думаете, что это тождество могло бы оставаться для нашего сознания, даже если бы не было реального тождества. Я допускаю, что это может быть возможно благодаря абсолютному божественному всемогуществу, но в естественном порядке вещей тождество, созидаемое самой личностью, чувствующей себя той же самой, предполагает реальное тождество при каждом, сопровождаемом рефлексией или самосознанием переходе к следующей ступени, ибо такое внутреннее и непосредственное восприятие не может естественным образом обмануть. Если бы человек мог быть только машиной, обладая при этом сознанием, то пришлось бы принять вашу точку зрения, но я думаю, что этот случай невозможен, по крайней мере естественным образом. Я не сказал бы также, что личное тождество и даже «я» не сохраняются у нас и что я не есть то «я», каким я был в колыбели, под тем предлогом, что я не помню ровно ничего из того, что я делал тогда. Чтобы я мог установить свое моральное тождество, достаточно наличия посредствующей связи сознания между каким-нибудь состоянием и ближайшим к нему состоянием — это верно даже по отношению к более далекому состоянию, хотя бы при этом имелся какой-нибудь скачок или забытый промежуток времени. Так, если болезнь прерывала бы непрерывную связь моего сознания, так что я не знал бы, каким образом я очутился в теперешнем состоянии, хотя я помнил бы более далекие вещи, то свидетельство других людей могло бы заполнить пробелы в моей памяти. Меня можно было бы даже наказать на основании этого свидетельства, если бы я совершил в течение этого промежутка времени какой-нибудь умышленный проступок, вскоре мною забытый вследствие заболевания. И если бы даже я забыл все свое прошлое, так что я вынужден был бы снова обучиться всему, даже своему имени и даже чтению и письму, то я все же мог бы узнать от других людей свою прошлую жизнь в предшествовавшем состоянии, подобно тому как я сохраняю все свои юридические права, так что нет никакой необходимости разделить меня на две личности и сделать меня наследником самого себя. Всего этого достаточно, чтобы сохранить моральное тождество, в котором заключается тождество личности. Правда, если бы другие люди сговорились обмануть меня (как я мог бы быть обманутым сам какой-нибудь галлюцинацией, сновидением или болезнью, причем я думал бы, что то, что я видел в сновидении, случилось со мной в действительности), то кажущееся мне было бы ложным. Но есть случаи, когда можно быть морально уверенными в истине, полагаясь на слова других людей; а по отношению к Богу, общение с которым составляет самую суть нравственности, заблуждению не может быть места. Что касается «я», то полезно:

отличать его от явления «я» и от сознания «я». «Я» образует реальное и физическое тождество, а явление «я», поскольку оно истинно, прибавляет к этому личное тождество. Таким образом, не признавая, что личное тождество не простирается дальше воспоминания, я тем более не могу согласиться с тем, что от последнего зависит «я», или физическое тождество. Реальное и личное тождество доказывается со всей возможной в области фактического достоверностью посредством наличной и непосредственной рефлексии; для обыкновенных случаев оно достаточно доказывается посредством нашего воспоминания об истекшем промежутке времени или единодушного свидетельства других людей. Но если бы бог изменил чудесным образом реальное тождество, то личное тождество все же осталось бы, лишь бы человек сохранил явления тождества как внутренние (т. е. явления сознания), так и внешние вроде тех, которые заключаются в том, что кажется другим. Таким образом сознание не есть единственный способ образования личного тождества, и рассказ других людей или даже другие признаки могут заменить его. Но трудность возникает, если обнаруживаются противоречия между этими различными явлениями. Сознание может замолкнуть, как в случае забвения; но если бы оно начало ясно утверждать вещи, противоречащие другим явлениям, то нам трудно было бы принять какое-нибудь решение, и мы иногда колебались бы между двумя возможностями: возможностью заблуждения нашей памяти и возможностью какой-нибудь ошибки во внешних явлениях.

§ 11. Ф. Можно сказать, что члены тела каждого человека составляют часть его самого и что таким образом человек не может оставаться одним и тем же, ибо тело его находится в вечном изменении.

Т. Я предпочел бы сказать, что «я» и «он» не имеют частей, так как говорят, и правильно, что реально сохраняется та же самая субстанция или то же самое физическое «я». Но нельзя сказать, не противореча истинному положению вещей, что то же самое целое сохраняется, когда часть его утрачивается. Но то, что обладает телесными частями, не может не терять их в каждое мгновение.

§ 13. Ф. Сознание своих прошлых действий не может быть перенесено с одной мыслящей субстанции на другую, и сохранение одной и той же субстанции было бы достоверно (так как мы знаем себя теми же самыми), если бы это сознание было одним и тем же индивидуальным действием, т. е. если бы акт рефлексии был тем же самым, что и акт, над которым рефлектируют, созидающий его. Но так как это лишь актуальное представление прошлого действия, то остается доказать невозможность того, чтобы то, что не существовало никогда в действительности, могло представляться духу как действительно существовавшее.

Т. Воспоминание, относящееся к прошлому, отделенному от нас некоторым промежутком времени, может обмануть; мы это часто испытываем, и можно понять естественную причину этого заблуждения. Но наличное или непосредственное воспоминание, или же воспоминание о том, что произошло непосредственно перед теперешним моментом, т. е. сознание, или рефлексия, сопровождающее внутреннее действие, не может естественным образом обмануть, в противном случае нельзя бы быть уверенным даже в том, что мы думаем о том или другом, так как это тоже говорят себе только о прошлом действии, а не во время самого действия. Но если непосредственный внутренний опыт не достоверен, то нет такой фактической истины, в которой можно быть утвержденным. И я уже сказал, что можно найти рациональное объяснение ошибок, происходящих в посредственных и внешних восприятиях, но это невозможно в случае непосредственных внутренних восприятий, если только не апеллировать к божественному, всемогуществу.

§ 14. Ф. Что касается вопроса о том, могут ли быть две различные личности там, где остается одна и та же нематериальная субстанция, то ответ на него зависит от того, может ли одно и то же нематериальное существо лишиться всякого сознания своего прошлого существования и окончательно потерять его, не будучи в состоянии никогда приобрести его снова, так чтобы, начав, так сказать, новый счет нового периода своей жизни, облаивать сознанием, не простирающимся дальше этого нового состояния. Все те, кто верит в предсуществование душ, придерживаются очевидно этого взгляда. Я знал одного человека, который был убежден, что его душа была раньше душой Сократа, и я могу уверить вас, что на занимаемом им немаловажном посту он считался очень благородным человеком, а печатные его труды показывают, что он не был лишен ни ума, ни эрудиции. Но так как души, насколько мы можем судить об этом по их природе, относятся безразлично ко всякой части материи, то это предположение (об одной и той же душе, переходящей в различные тела) не заключает в себе никакой явной нелепости. Однако представляет ли себе или может ли представить себе человек, не имеющий в настоящее время никакого сознания о том, что делали или думали когда-нибудь Нестор или Сократ, что он есть та же самая личность, что Нестор или Сократ? Может ли он быть причастен к поступкам этих двух древних греков? Может ли он принадлежать им, или думать, что они скорее его собственные поступки, чем поступки какого-либо другого, уже существовавшего человека? Он не более тождествен с кем-нибудь из них, чем если бы находящаяся в нем в настоящее время душа была сотворена тогда, когда она вселилась в тело, которым она обладает в настоящий момент. Это делает его тождественной с Нестором Лейбниц.

ром личностью не более, чем если бы некоторые из частиц материи, составлявших некогда часть Нестора, были в настоящее время частью этого человека. Одна и та же нематериальная субстанция без одного и того же сознания так же не образует одну и ту же личность, соединенную с таким-то и таким-то телом, как не могут составить одну и ту же личность одни и те же частицы материи, соединенные с каким-нибудь телом без общего сознания.

Т. Нематериальное существо, или дух, не может быть лишено всякого восприятия своего прошлого существования. У него остаются впечатления от всего, что с ним некогда случилось, и он обладает даже предчувствием всего, что с ним может случиться, но ощущения эти чаще всего слишком слабы, чтобы их можно было отличать и сознавать, хотя когда-нибудь они может быть и развиваются. Это продолжение и эта связь восприятий образуют реально того же самого индивида; но сознание (т. е. сознание нами прошлых ощущений) доказывает еще моральное тождество и обнаруживает реальное тождество. Наши восприятия не показывают нам предсуществования душ, но если бы это было истиной, то оно могло бы быть когда-нибудь нами познано. Таким образом неправильно думать, что восстановление памяти невозможно, так как незаметные восприятия (назначение которых я указывал в столь многих важных других случаях) служат и здесь для сохранения зачатков ее. Покойный Генри Мор¹⁰¹, английский теолог, был убежден в предсуществовании душ и защищал это учение в своих произведениях. Покойный Ван Гельмонт-сын шел еще дальше, как я только что сказала, и верил в переселение душ, но постоянно в тела того же самого вида, так что согласно ему человеческая душа всегда живется в человека. Вместе с некоторыми раввивами он верил в переход души Адама в Мессию как в нового Адама. И я не знаю, не считал ли он при всем своем уме себя самого кем-либо из древних. Но если бы этот переход душ имел место в действительности, по крайней мере тем возможным (но маловероятным) способом, о котором я говорил выше, т. е. если бы души, сохранив тонкие тела, переходили сразу в другие трубы тела, то один и тот же индивид существовал бы всегда в Несторе, в Сократе и в каком-нибудь нашем современнике, и тот, кто проник бы достаточно глубоко в его природу, мог бы даже узнать о его тождестве на основании впечатлений или знаков, которые остались бы у него от всего того, что делали Нестор или Сократ, и которые мог бы прочесть какой-нибудь достаточно проницательный дух. Однако если бы современный человек не обладал ни внешним, ни внутренним средством узнать, кем он был, то с точки зрения нравственности это было бы все равно, как если бы он вовсе им не был. Но в мире же теряется повидимому ничего, даже по отношению к нравственности, ибо бог — государь его, и его владычество совершенству. Души, по-

моему предположению, вовсе не безразличны ко всякой части материи, как это вам кажется; наоборот, они изначально выражают те части материи, с которыми они связаны и должны быть связаны согласно порядку вещей. Таким образом если бы они переходили в какое-нибудь новое грубое или доступное чувствам тело, то они всегда сохраняли бы выражения того, что они воспринимали в старых телах, и новое тело должно было бы даже чувствовать это, так что индивидуальное продолжение тогда должно иметь свои реальные следы. Но, каково бы ни было наше прошлое состояние, мы не всегда сможем заметить оставленное им по себе действие. Ученый автор «Оыта о разуме», взгляды которого вы защищаете, заметил (кн. 2, глава о тождестве, § 27), что некоторые из этих предположений или признаваемых возможными функций о переходе душ основываются на том, что обыкновенно дух считают не только независимым от материи, но и безразличным ко всякого рода материи. Но я надеюсь, что неоднократно высказанные мной вам по этому вопросу соображения послужат для разъяснения этого пункта и для лучшего познания того, что возможно естественным образом. Мы видим отсюда, каким образом поступки кого-либо из древних могли бы принадлежать нашему современнику, который обладал бы той же самой душой, хотя и не сознавал бы этого. Но если бы он узнал это, то к этому присоединилось бы и личное тождество. Наконец часть материи, переходящая из одного тела в другое, не образует одного и того же человеческого индивида или того, что называют «я», — это делается душою.

§ 16. Ф. Однако я столь же заинтересован в поступке, совершенном тысячу лет назад и приписываемом в настоящее время мне этим моим сознанием (selfconsciousness) того, что я сам его сделал, и столь же заслуженно отвечаю за него, как я отвечаю за то, что я сделал только что в предыдущий момент.

Т. Это убеждение человека в том, что он сделал что-то, может обмануть в случае давно прошедших действий. Люди нередко принимают в результате частого повторения за истину то, что им привиделось во сне или что они сочинили. Это ложное убеждение может лежать на нашей совести, но оно не может послужить причиной для наказания нас, если другие не согласны с ним. С другой стороны, мы можем быть ответственными за то, что мы сделали, если бы мы даже забыли это, лишь бы достоверность этого поступка была подтверждена каким-нибудь другим путем.

§ 17. Ф. Всякий повседневно испытывает, что, поскольку его мизинец включен в его сознание, он является в такой же степени частью его «я», как и то, что более всего причастно последнему.

Т. Я уже сказал (§ 11), почему я отказываюсь принять, что мой мизинец часть меня, но верно, что он мне принадлежит и составляет часть моего тела.

Ф. Лица, придерживающиеся другого взгляда, скажут, что

если бы, в случае отделения этого мизинца от остальной части тела, сознание стало сопровождать мизинец, покинув остальную часть тела, то очевидно мизинец стал бы личностью, той же самой личностью, и «я» не имело бы тогда никакого отношения к остальной части тела.

Т. Природа не допускает таких фикций, противоречащих системе предустановленной гармонии, или совершенного соответствия между душой и телом.

§ 18. Ф. Однако если бы тело продолжало жить и обладать своим особым сознанием, к которому не имел бы никакого отношения мизинец, а в тоже время душа находилась бы в мизинце, то последний повидимому не мог бы признать своим ни одного из действий остальной части тела, и их нельзя было бы также вменять ему.

Т. При этом душа, которая была бы тогда у мизинца, также не принадлежала бы этому телу. Я признаю, что если бы по воле божией сознания были перенесены в другие души, то к ним следовало бы относиться с точки зрения нравственных понятий, как к тем же самым сознаниям. Но это значило бы беспричинно нарушать естественный порядок вещей и отрывать то, что заметно, от истины, которая сохраняется благодаря незаметным восприятиям, что было бы неразумно, потому что незаметные в настоящее время восприятия могут когда-нибудь развиться, так как не существует ничего бесполезного, и вечность открывает широкое поприще для изменений.

§ 20. Ф. Человеческие законы не наказывают сумасшедшего за поступки здравомыслящего человека, а здравомыслящего человека за поступки сумасшедшего, признавая их двумя личностями. В этом смысле говорят: он вне себя.

Т. Законы угрожают наказаниями и обещают награды, чтобы воспрепятствовать дурным поступкам и благоприятствовать хорошим. Но сумасшедший может оказаться таким, что на него не действуют достаточным образом ни угрозы, ни обещания, так как он уже не слушается более разума; поэтому строгость наказания должна уменьшаться вместе с ослаблением духа. С другой стороны, мы желаем, чтобы преступник чувствовал результаты совершенного им зла, для того чтобы люди больше боялись совершать преступления, но так как сумасшедший не понимает этого, то мы охотно выжидаем значительного промежутка времени для приведения в исполнение приговора, наказывающего его за то, что он сделал в здравом уме. Таким образом законы или суды в этих случаях не исходят вообще из того, что представляют себе здесь две личности.

§ 22. Ф. Действительно, сторонники защищаемых мной перед вами взглядов выдвигают то возражение, что если человек, бывший сперва пьяным, а потом прозревшимся, не есть та же

самая личность, то его не следует наказывать за то, что он сделал в состоянии опьянения, так как он совершенно не сознает этого. Но на это отвечают, что он все-таки та же самая личность подобно лунатику, который во время сна гуляет и проделывает различные вещи и который отвечает за все то зло, что он причинил в этом состоянии.

Т. Большая разница между поступками пьяного человека и настоящего лунатика. Пьяниц наказывают, потому что они могут избежнуть состояния опьянения и могут даже во время опьянения в известной степени помнить о наказании. Но лунатики не настолько властны над собой, чтобы воздержаться от своих злочных прегулок и от того, что они делают тогда. Однако если бы оказалось верным, что, высекши их тут же на месте, их можно было бы удержать в постели, то мы имели бы право сделать это и не преминули бы это сделать, хотя это было бы скорее лечением, чем наказанием. Рассказывают, что это средство иногда действительно помогает.

Ф. Человеческие законы наказывают и тех и других со справедливостью, соответствующей способу познания людьми этих вещей, так как в подобных случаях они не могут установить с достоверностью, что реально и что дриворно; поэтому наказание не принимается за оправдание того, что сделано в состоянии опьянения или во сне. Факт говорит против того, кто совершил поступок, а отсутствие сознания не может быть доводом в его пользу.

Т. Дело идет не столько об этом, сколько о том, что следует делать, когда твердо установлено, что пьяный или лунатик были вне себя, как это и бывает в действительности. В этом случае на лунатика следует смотреть как на душевнобольного. Но так как опьянение есть акт добровольный, а болезнь — нет, то пьяного наказывают, а лунатика нет.

Ф. Но мы вправе думать, что в великий и грозный день последнего суда, когда тайны всех сердец раскроются, никто не будет отвечать за то, что ему совершенно неизвестно, и что всякий получит следуемое ему по приговору своей собственной совести.

Т. Я не вижу нужды, чтобы память человека настолько усилилась в день страшного суда, чтобы он вспомнил все то, что он забыл, и я думаю, что достаточно будет знания других о его поведении и в особенности знания праведного суды, неспособного ошибаться. Можно было бы сочинить следующий вымыселный, но тем не менее возможный случай: некоему человеку представляется в день страшного суда, что он был злым; то же самое думают все прочие сотворенные духи, которые были бы в состоянии судить об этом, а между тем это не было бы истинным; можно ли сказать, что верховный и праведный судья, один только знающий обратное, осудит этого человека вопреки истине? Однако это как будто

следует из вашего понимания моральной личности. Может быть скажут, что если бог станет судить вопреки видимости, то он не будет достаточно прославлен и причинит огорчение другим; но на это можно ответить, что он сам свой единственный и высший закон и что в этом случае другие должны признать, что они ошиблись.

§ 23. Ф. Если бы мы могли предположить два раздельных, не сообщающихся между собой сознания, действующих поочередно в одном и том же теле, одно днем, а другое ночью, или одно и тоже сознание, действующее через известные промежутки в двух различных телах, то, спрашивается, не будут ли в первом случае человек денней и человек ночной, если можно так выразиться, двумя столь же раздельными личностями, как Сократ и Платон, и не будет ли во втором случае одна личность в двух раздельных телах? Неважно, что одно и то же сознание, которое действует в двух различных телах, и сознания, которые действуют в одном и том же теле в различное время, принадлежат: первое — одной и той же нематериальной субстанции, а оба других — двум различным нематериальным субстанциям, вносящим эти различные сознания в эти тела, так как тождество личности определяется сознанием, независимо от того, связано ли это сознание с какой-нибудь индивидуальной нематериальной субстанцией или нет. Кроме того нематериальная мыслящая вещь должна иногда утрачивать свое прошедшее сознание и снова вспоминать его. Предположите эти промежутки памяти и забвения правильно чередующимися днем и ночью, и вы получите две личности с одним и тем же нематериальным духом. Отсюда следует, что «я» не определяется тождеством или различием субстанции, в котором нельзя быть уверенным, а только тождеством сознания.

Т. Я готов признать, что если бы все явления были изменены и перенесены от одного духа к другому или если бы бог произвел обмен между двумя духами, сообщив видимое тело, явления и сознание одного другому, то тождество личности было бы связано не с тождеством субстанции, а с явлениями, которые остаются постоянными и которыми должна руководиться человеческая нравственность. Но явления эти не состоят только в сознании, и бог должен был бы произвести обмен не только апперцепций или сознаний рассматриваемых индивидов, но также и явлений, представляющихся другим по отношению к этим личностям, в противном случае было бы противоречие между сознаниями одних и свидетельством других, что нарушило бы нравственный миропорядок. Но в таком случае следует признать также, что разрыв между миром незаметного и миром заметного, т. е. между неизвестными восприятиями, которые оставались бы в тех же самых субстанциях, и сознаниями, которые были бы обменены, был бы чудом подобно тому, которое содержится в предположении, что

бог создает пустоту. Я объяснил выше, почему это не соответствует естественному порядку вещей. Но вот другое, более приемлемое, предположение. Возможно что в какой-либо другой части вселенной или в другое время имеется светило, не отличающееся заметным образом от нашего земного шара, и что каждый из обитателей его не отличается заметным образом от соответствующего ему обитателя земли. Таким образом одновременно имеется более сотни миллионов пар сходных личностей, т. е. личностей, обладающих теми же самыми явлениями и сознаниями; бог мог бы переносить с одного шара на другой либо одних духов, либо духов вместе с их телами, так чтобы они этого не замечали. Но что можно сказать с точки зрения вашего автора о их личности или их «я», независимо от того, переносят ли их или оставляют на месте? Две ли это личности или одна и та же личность, поскольку сознание и телесные и внутренние явления обитателей этих шаров не представляют различия? Причуда, бог и духи, способные по-знать промежутки и внешние отношения времени и места и даже внутренние свойства, незаметные для обитателей обоих шаров, могли бы их различить. Но так как с вашей точки зрения только факт сознания служит для различения личностей, независимо от реального тождества или различия субстанции, или даже от того, что кажется другим, то что мешает сказать, что обе эти личности, находящиеся в одно и то же время на этих двух сходных, но удаленных друг от друга на неизмеримое расстояние светилах, есть одна и та же личность, а между тем это было бы очевидной нелепостью? Впрочем если говорить о том, что возможно естественным образом, то два сходных светила и две сходные души на них оставались бы такими лишь некоторое время, так как, поскольку имеется индивидуальное различие, эта разница должна заключаться в незаметных свойствах и должна с течением времени развиваться.

§ 26. Ф. Представим себе человека, которого наказывают в настоящее время за то, что он сделал в другой жизни и о чем он не может иметь абсолютно никакого сознания. Какая разница между таким наказанием и тем случаем, когда его сотворили бы несчастным?

Т. Последователи Платона, последователи Оригена¹⁰², некоторые еврейские ученые¹⁰³ и другие защитники учения о предсуществовании душ думали, что души нашего мира были поменяны в эти несовершенные тела в наказание за преступления, совершенные в каком-то другом мире. Но так как мы не знаем и никогда не сможем узнать, верно ли это, ни путем воспоминания, ни на основании каких-нибудь оставшихся следов, ни на юстировании свидетельства других, то этого нельзя назвать наказанием с точки зрения обычных понятий. Однако, говоря о наказаниях вообще, можно усомниться, абсолютно ли необходимо, чтобы те, кто

подвергается им, узнали когда-нибудь сами их причину, и по большей части не достаточно ли того, чтобы другие, более осведомленные духи нашли в этом повод для прославления божественного правосудия. Впрочем более вероятно, что подвергающиеся наказаниям узнают их причину по крайней мере в общих чертах.

§ 29. Ф. Может быть, подводя итоги, вы могли бы согласиться с моим автором, заключающим главу о тождестве замечанием, что спор о том, остается ли человек тем же самым, есть чисто словесный спор, зависящий от того, что понимают под человеком: только ли разумный дух или только тело так называемой человеческой формы, или наконец дух, соединенный с таким телом. В первом случае дух отделенный (по крайней мере от грубого тела) будет еще человеком, во втором случае франг-утан, во всем похожий на нас за исключением разума, был бы человеком; и если бы человек лишился своей разумной души и получил душу животного, то он оставался бы тем же самым человеком. В третьем случае должны оставаться в той же самой связи и дух и тело — тот же самый дух и частью то же самое тело или по крайней мере тело, эквивалентное с точки зрения чувственной телесной формы. Таким образом можно было бы оставаться тем же самым существом физически или морально, т. е. той же самой личностью, не оставаясь человеком, если в соответствии с третьим значением слова «человек» считать существенной для человека определенную фигуру.

Т. Я согласен, что это действительно вопрос о словах, и третий случай имеет сходство с тем, как одно и то же животное бывает то гусеницей, то шелковичным червем, то бабочкой, и напоминает предположение, будто ангелы этого мира были людьми какого-то прошлого мира. Но в нашей беседе мы занимались обсуждением более важных вопросов, чем вопрос о значении слов. Я вам показал источник истинного физического тождества; я доказал, что ни нравственность, ни память не противоречат этому; что они не всегда могут осведомить о физическом тождестве как самую личность, о которой идет речь, так и тех лиц, которые поддерживают с ней сношения, но тем не менее они никогда не противоречат физическому тождеству и не оторваны от него; что всегда существуют сотворенные духи, которые знают или могут узнать, как обстоит дело, и есть основание думать, что если оно недоступно самой личности, то это может быть только временно.

ГЛАВА XXVII

О НЕКОТОРЫХ ДРУГИХ ОТНОШЕНИЯХ И В ОСОБЕННОСТИ НРАВСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЯХ

§ 1. Ф. Кроме отношений, основывающихся на времени, месте и причинности, о которых мы только что беседовали, существует еще бесконечное множество других, из коих я некоторые упомяну.

Всякая простая идея, способная иметь части и степени, дает повод сравнивать между собой предметы, в которых она находится, как например идея более (или менее, или столь же) белого. Это отношение может быть названо пропорциональным.

Т. Однако бывают случаи избытка без пропорции; таковы величины, которые называют несовершенными, как например когда говорят, что угол, образуемый радиусом с дугой его окружности, меньше прямого угла, ибо невозможно, чтобы существовала какая-нибудь пропорция между этими двумя углами или между одним из них и их разностью, представляющей угол касания.

§ 2. Ф. Другой повод для сравнения дают условия происхождения, на которых основаны отношения между отцом и сыном, между братьями, двоюродными братьями, соотечественниками. У нас не говорят: этот бык — дедушка такого-то теленка или эти два голубя — двоюродные братья, так как языки приспособлены к обычаям. Но есть страны, где люди не так интересуются собственной родословной, как родословной своих лошадей, и имеют название не только для каждой лошади в отдельности, но для различных степеней их родства.

Т. К идее и названиям родства можно прибавить еще и фамильные имена. Правда, мы не замечаем, чтобы при Карле Великом — и довольно долго до него и после него — в Германии, Франции и Ломбардии имелись фамильные имена. Еще недавно на севере существовали семьи (даже знатные), не имевшие имен; здесь для обозначения какого-нибудь человека на его родине пользовались его именем и именем его отца, а если он переселялся в другое место, к его имени присоединяли название места, откуда он происходил. Арабы и туркмены поступают, я думаю, еще и теперь таким же образом, так как у них нет особых фамильных имен и они довольствуются тем, что называют отца, деда и т. д. Такую же честь они оказывают своим наиболее ценным лошадям, которых они называют их собственным именем, именем их отца и даже далее. Так называют например лошадей, которых турецкий государь послал императору после Карловицкого мира. А покойный граф Ольденбург, последний в своем роду, славившийся своими конюшнями и доживший до глубокой старости, имел родословное дерево своих лошадей, так что можно было засвидетельствовать знатность их происхождения; у него были даже портреты их предков (*imagines maiores*), что так ценилось римлянами. Но, возвращаясь к людям, я замечу, что у арабов и татар имеются имена племен, представляющих как бы разросшиеся с течением времени большие семьи. Имена эти заимствованы или от имени родоначальника, как во времена Моисея, или от места обитания племени, или от какого-нибудь другого обстоятельства. Г. Уорсли, любознательный путешественник, изучивший теперешнее состояние пустынь Аравии, где он провел некоторое время,

уверяет, что во всей области между Египтом и Палестиной, через которую прошел Моисей, живет в настоящее время только три племени, насчитывающих вместе около 5 тысяч человек. Одно из этих племен называется сали, я думаю по имени родоначальника, могилу которого потомки чтят как могилу святого; арабы берут с нее прах и посыпают им свою голову и голову своих верблюдов. Вообще люди, отношение между которыми рассматривается, связаны кровным родством, когда у них общее происхождение. Но можно было бы сказать, что существует свойство между двумя лицами, когда они могут быть кровными родственниками одного и того же лица, не будучи ими между собой, что происходит посредством браков. Но так как обыкновенно не говорят, что между мужем и женой имеется свойство, хотя их брак служит причиной свойства по отношению к другим лицам, то может быть лучше было бы говорить, что свойство имеется между теми, между которыми было бы кровное родство, если принять мужа и жену за одно лицо.

§ 3. Ф. Иногда основанием какого-нибудь отношения является нравственное право, как например отношения, выражаемые словами: «военачальник» или «гражданин». Эти отношения, зависящие от соглашений людей между собой, добровольны или социально установлены (*d'institution*), и их можно отличить от естественных отношений. Иногда оба соотносительных понятия имеют каждое свое отдельное название, как например патрон и клиент, генерал и солдат. Но это бывает не всегда: так например нет названия для понятия, соотносительного с канцлером.

Т. Существуют некоторые естественные отношения, которые люди дополнили и обогатили нравственными отношениями: так, например дети имеют право на законную часть наследства их отцов и матерей; молодые люди подвергаются известным ограничениям, а пожилые обладают некоторыми привилегиями. Однако иногда принимают за естественные отношения отношения, которые таковыми не являются. Таков например закон, согласно которому отцом признается тот, кто вступил в брак с матерью в течение времени, когда ему можно приписать ребенка. Эта подстановка социально установленного на место естественного представляет иногда только презумпцию, т. е. суждение, объявляющее истинным то, что может быть неистинно, пока не докажут ложности его. Такой именно характер носит правило: *Pater est quem puptus demonstrant* (отец — тот, на кого указывает брак) в римском праве и у большинства народов, усвоивших его. Но мне говорили, что в Англии человеку нет смысла доказывать свое алиби, раз он был в каком-нибудь из трех королевств, так что презумпция превращается здесь в фикцию или то, что некоторые юристы называют *prae sumptio juris et de jure*.

§ 4. Ф. Нравственное отношение — это соответствие или не-

соответствие между добровольными поступками людей и правилом, по которому расценивают, нравственно хороши ли они или дурны (§ 5), а нравственное добро или зло — это соответствие или несоответствие между добровольными поступками и известным законом, что навлекает на нас по воле и власти законодателя (или того, кто хочет поддержать закон) благо или зло (физическое), которые мы называем наградой и наказанием.

Т. Авторам, столь ученым, как тот, взгляды которого вы защищаете, позволительно употреблять слова в том значении, которое они считают нужным. Но согласно данному вами определению один и тот же поступок будет нравственно хорошим или дурным в одно и то же время при различных законодателях; таким же точно образом наш учений автор определял выше добродетель как то, что заслуживает похвалы, благодаря чему один и тот же поступок оказывается добродетельным или недобродетельным в зависимости от мнения людей. Но так как обычный смысл, придаваемый нравственное хорошим и добродетельным поступкам, не таков, то я лично предвзято принимать за меру нравственного добра и добродетели измененное правило разума, которое бог взялся сохранить. И можно быть уверенным, что благодаря ему всякое нравственное добро становится физическим или, как выражались древние, все добродетельное полезно. Между тем если исходить из понимания вашего автора, то следовало бы сказать, что нравственное добро или зло — это социально установленное добро или зло, следовать или не следовать которому старается заставить людей при помощи наказаний или наград обладатель власти. Добро заключается в том, что то, что вытекает из общего законодательства бога, соответствует природе или разуму.

§ 7. Ф. Существует три вида законов: божественный закон, закон гражданский и закон общественного мнения, или репутации. Первый есть правило грехов или обязанностей; второй — преступных или невинных поступков; третий — добродетелей или пороков.

Т. Если придерживаться обычного значения слов, то добродетели и пороки отличаются от обязанностей и грехов лишь тем, как привычки отличаются от поступков, и добродетели и пороки не принимают за нечто, зависящее от общественного мнения. Большой грех называется преступлением, а невинное противопоставляют не преступному, а виновному. Божественный законывает двух родов: естественный и положительный. Гражданский закон — положительный. Закон репутации заслуживает название закона лишь в переносном смысле или должен быть включен в естественный закон (как если бы я сказал, закон здоровья, закон хозяйства), когда поступки влекут за собой естественным образом какое-нибудь благо или зло, как например одобрение других людей, здоровье, доход.

§ 10. Ф. Действительно, повсюду утверждают, что слова «добродетель» и «порок» означают поступки, хорошие или дурные по своей природе; и, поскольку они действительно применяются в этом смысле, добродетель полностью совпадает с (естественным) божественным законом. Но каковы бы ни были утверждения людей, ясно, что названия эти в своем конкретном применении относятся постоянно и исключительно к таким-то и таким-то поступкам, которые в данной стране или в данном обществе считаются почетными или постыдными; в противном случае люди осудили бы самих себя. Таким образом мерой того, что называют добродетелью или пороком, является то одобрение или то осуждение, то уважение или то порицание, которые образуются путем тайного или молчаливого соглашения. Хотя люди, соединившись в политические общества, вручили государству (public) распоряжение всеми силами, так что они не могут употребить их против своих сограждан далее того, что позволено законом, однако они сохранили за собой все же право быть хорошего или дурного мнения, одобрять или не одобрять.

Т. Если бы ученый автор, выражавшийся таким образом вашими устами, заявил, что ему захотелось дать это произвольное юридическое определение словам «добродетель» и «порок», то можно было бы только сказать, что в теории за отсутствием может быть других терминов ему ради удобства позволено так выражаться; но все же придется прибавить к этому, что это значение не согласно с обычаем и даже не полезно в назидательных целях и что оно мало понравилось бы очень многим людям, если бы кто-нибудь захотел его ввести в житейскую практику и обиходную речь, что повидимому признает и сам наш автор в предисловии. Но это завело бы нас далеко, и хотя вы признаете, что люди говорят о естественной добродетели или пороке, якобы основанных на неизменных законах, однако вы утверждаете, что на самом деле они понимают под этим лишь то, что зависит от общественного мнения. Но мне кажется, что с тем же самым основанием можно было бы утверждать также, что истина, разум и все, что можно назвать самым реальным, зависят от общественного мнения, так как люди ошибаются, когда они судят об этих вещах. Поэтому не лучше ли во всех отношениях сказать, что люди понимают под добродетелью, а также под истиной то, что согласно с природой, но что в применении этих понятий они часто ошибаются. Кроме того они ошибаются реже, чем это думают, так как то, что они хвалят, обыкновенно заслуживает в известных отношениях ложхвалы. Умение пить, т. е. способность хорошо переносить вино, представляет известное преимущество, которое помогло Бонозу¹⁰⁴ склонить на свою сторону варваров и выведать у них их тайны. Ночные подвиги Геркулеса, в которых хотел с ним соперничать тот же самый Боноз, также были своего рода

совершенством. Лакедемоняне хвалили ловкость воров, и достойной порицания здесь считалась не сама ловкость, а ненадлежащее применение ее. Те, кого колесуют в мирное время, могли бы в военное время быть иногда отличными бойцами. Таким образом все это зависит от практического применения и от хорошего или дурного использования тех преимуществ, которыми обладают. Правда, весьма часто бывает — и не следует этому очень удивляться, — что люди осуждают самих себя, как например когда они делают то, что порицают у других, и часто наблюдается противоречие между поступками и словами, вводящее публику в заблуждение, как например разительная иногда разница между тем, что делают и что запрещают делать какой-нибудь судья или проповедник.

§ 11, 12. Ф. Повсюду добродетелью считается то, что находят достойным похвалы. Добродетель и похвала часто обозначаются одним и тем же словом. *Sunt hic etiam sua praemia laudi*, говорит Виргилий (Энеида, кн. I, с. 191), а Цицерон замечает: *Nihil habet natura praestantius quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus* (в природе нет ничего более превосходного, чем добродетель, чем похвала, чем достоинство, чем честь; *Quaestiones Tusculanae*, lib. II, с. 20), и далее он прибавляет: *Hisce ego pluribus nominibus ipsam rem declarari volo* (я обозначаю одну и ту же вещь многими словами).

7. Действительно, древние для обозначения добродетели (*vertu*) употребляли слово «честное» (*honnête*), как например когда они хвалили *incostum generoso pectus honesto*¹⁰⁵. Верно также, что слово «добродетельный» (*honnête*) происходит от слова «*honneur*» (почесть, или похвала). Но это не значит вовсе, что добродетель есть то, что хвалят, а что она есть то, что достойно похвалы и что зависит от истины, а не от общественного мнения.

Ф. Некоторые люди не думают серьезно о божественном законе или надеются, что они когда-нибудь примирятся с творцем его. Что касается государственных законов, то они рассчитывают на безнаказанность. Но нельзя думать, что человек, сделавший нечто, противоречащее взглядам лиц его круга, у которых он хочет приобрести добре имя, может избежнуть их порицания и их осуждения. Никто, у кого остается хоть какое-нибудь сознание собственного достоинства, не может жить в обществе под гнетом постоянного презрения; такова сила закона репутации.

Т. Я уже сказал, что поступок влечет за собой не столько наказание со стороны закона, сколько естественное наказание. Однако действительно многие люди об этом мало думают, так как обыкновенно, если одни лица презирают их за какой-нибудь заслуживающий порицания поступок, то они находят соучастников или по крайней мере сторонников, которые не презирают их, раз они сколько-нибудь заслуживают уважения в каком-нибудь другом

отношении. Люди забывают даже самые гнусные поступки, и часто достаточно быть смелым и наглым подобно Формиону Теренцию¹⁰⁶, чтобы все сошло с рук. Если бы отлучение влекло за собой действительно постоянное и общее презрение, то оно обладало бы силой того закона, о котором говорит наш автор; и оно действительно имело эту силу у первых христиан и заменило у них государственный закон, которого у них не было для наказания виновных. Так примерно сохраняются у ремесленников вопреки законам некоторые обычаи благодаря презрению, которому в их среде подвергаются лица, не соблюдающие их. Благодаря этому же держатся до сих пор дуэли, несмотря на все указы против них. Было бы желательно, чтобы общественное мнение в своих похвалах и порицаниях согласовалось с самим собой и с разумом и чтобы в особенности вельможи не покровительствовали порочным людям, смеясь по поводу дурных поступков, при которых чаще всего повидимому наказывается презрением и выставляется в смешном виде не тот, кто их совершил, но тот, кто пострадал от них. Можно заметить также, что вообще люди презирают не столько порок, сколько слабость и несчастье. Таким образом закон репутации очень нуждается в исправлении, а также в том, чтобы его лучше соблюдали.

§ 19. Ф. Прежде чем рассстаться с вопросом об отношениях, я замечу, что мы вообще обладаем столь же ясным (или еще более ясным) понятием об отношении, как и о его основании. Если бы я думал, что Семирония нашла Тита под капустой, как это обыкновенно говорят маленьким детям, и что затем она таким же образом приобрела Каю, то я имел бы столь же ясное понятие об отношении братства между Титом и Каем, как если бы я обладал всеми знаниями повивальной бабки.

Т. Однако когда однажды ребенку сказали, что его только что родившийся маленький братец был извлечен из колодца (так обыкновенно отвечают в Германии, желая удовлетворить любопытство детей по этому вопросу), то он ответил, что не понимает, почему его не бросят обратно в этот колодец, если он так кричит и беспокоит мать. Данное ему объяснение никакого не могло объяснить ему любви матери к этому ребенку. Таким образом можно сказать, что лица, не знающие основания отношений, обладают лишь тем, что я называю частично глухими и недостаточными мыслями, хотя мысли эти могут быть достаточными в известных отношениях и в известных случаях.

ГЛАВА XXIX

О ЯСНЫХ И СМУТНЫХ, ОТЧЕТЛИВЫХ И НЕОТЧЕТЛИВЫХ ИДЕЯХ

§ 2. Ф. Перейдем теперь к рассмотрению некоторых различий, существующих между идеями. Наши простые идеи ясны, когда они таковы, какими их представляют или могут представить

со всеми обстоятельствами, требующими для вполне исправного ощущения или восприятия, сами объекты, от которых они заимствованы. Если память сохраняет их в таком виде, то это ясные идеи; поскольку же им недостает этой первоначальной точности или поскольку они потеряли, так сказать, свою первую свежесть и как бы поблекли и потускнели от времени, поскольку они смутны. Сложные идеи ясны, когда ясны составляющие их простые идеи и когда определены число и порядок этих простых идей.

Т. В небольшом рассуждении об истинных и ложных, ясных и смутных, отчетливых и неотчетливых идеях, напечатанном в лейпцигских *Acta eruditorum* за 1684 г., я дал определение ясных идей, которое годится для простых и для сложных идей и которое объясняет то, что сказано здесь о них. Я говорю, что идея ясна, когда ее достаточно, чтобы узнать и отличить 'вещь'. Так например когда я обладаю вполне ясной идеей какого-нибудь цвета, то я не приму другого цвета за тот, который я имею в виду, а если я обладаю ясной идеей какого-нибудь растения, то я его отчулю среди других соседних растений, в противном случае идея смутна. Я думаю, что мы не обладаем совершенно ясными идеями чувственных вещей. Существуют цвета, столь близкие между собой, что их нельзя отличить на память, а между тем их можно иногда различать друг от друга, если их поместить рядом. А если мы думаем, что хорошо описали какое-нибудь растение, то нам могут принести какое-нибудь растение из Индии, которое будет обладать всем тем, что содержится в нашем описании, и тем не менее окажется другого вида. Таким образом мы никогда не сумеем полностью определить *species infimas*, т. е. низшие виды¹⁰⁷.

§ 4. Ф. Как ясной идеей бывает такая, от которой дух получает такое же полное и очевидное восприятие, как и от надлежащего воздействия внешнего объекта на хорошо устроенный орган, так отчетливой идеей бывает такая, в которой дух воспринимает ее отличие от всякой другой идеи, а неотчетливой такая, которая не в достаточной мере различима от другой, от которой она должна была бы отличаться.

Т. Согласно этому определению отчетливой идеи я не вижу возможности отличить ее от ясной идеи. Вот почему я обычно придерживаюсь терминологии Декарта, у которого идея может быть одновременно ясной и неотчетливой. Таковы идеи чувственных качеств, связанных с органами, как например идея цвета или теплоты. Они ясны, поскольку их легко узнают и отличают друг от друга, но они не отчетливы, потому что не различают того, что они содержат в себе. Поэтому нельзя дать определения их. С ними знакомят лишь с помощью примеров, вообще же следует сказать, что они представляют нечто неизвестное, пока не удастся вскрыть их строение. Таким образом

хотя с моей точки зрения отчетливые идеи отличают один предмет от другого, но так как то же самое можно сказать о ясных, но самих по себе неотчетливых идеях, мы станем называть отчетливыми не все хорошо различающие идеи или идеи, которые отличают предметы, но те, которые хорошо различимы, т. е. отчетливы сами по себе и отличают в предмете служащие для познания его признаки, что дает анализ или определение его. В противном случае мы станем называть их неотчетливыми. И в этом смысле нельзя порицать наблюдающуюся в идеях неотчетливость, так как она является несовершенством нашей природы. Действительно, мы не в состоянии например различить причин запахов и вкусов, ни того, что содержат в себе эти качества. Однако эта неотчетливость будет достойна порицания, если важно и возможно иметь отчетливые идеи, как например если я приму фальшивое золото за настоящее потому только, что не сделал необходимых проб, устанавливающих признаки неподдельного золота.

§ 5. Ф. Но могут сказать, что не существует неотчетливой идеи (или, вернее, смутной в вашем смысле слова), так как она может быть только такой, какой ее воспринимает дух, и это достаточно отличает ее от всех других идей.

§ 6. Для устранения этой трудности следует заметить, что недостатки идей зависят от названий и что причиной этого является то, что данную идею можно обозначить так же хорошо другим названием, как и тем, которым пользовались для выражения ее.

Т. Мне кажется, что этого не следует связывать с названием. Александр Великий увидел, говорят, во сне растение, пригодное для исцеления Лизимаха, и впоследствии оно было названо *Lysimachia*, так как оно действительно исцелило этого царского друга. Когда Александр приказал привезти себе кучу растений, среди которых он узнал то, которое видел во сне, то если бы по несчастью он не имел достаточно ясной для того, чтобы узнать его, идеи и если бы подобно Навуходоносору он нуждался в Данииле для истолкования своего сна, то очевидно идея, которую он имел бы об этом растении, была бы смутной и несовершенной (я предполагаю лучше называть ее так, чем неотчетливой) не из-за неправильного применения какого-нибудь названия, поскольку оно не имело никакого названия, но из-за неприменимости к вещи, т. е. к растению, обладавшему целительным свойством. В этом случае Александр вспомнил бы некоторые обстоятельства, но находился бы в сомнении относительно других. Так как названия служат нам для обозначения некоторой вещи, то когда ошибаются в применении названий, ошибаются обыкновенно и относительно вещи, которую связывают с этим названием.

§ 7. Ф. Так как сложные идеи более всего подвержены этому недостатку, то он может происходить от того, что идея составлена из слишком незначительного количества простых идей. Такова

например идея животного с пятнистой шкурой, слишком общая и недостаточная для различения рыси, леопарда или пантеры, которых отличают однако друг от друга с помощью особых названий.

Т. Если бы мы находились даже в положении Адама до того, как он дал животным названия, то этот недостаток все же имел бы место. Предположим, что мы знаем, что среди пятнистых животных имеется одно, обладающее исключительно острым зрением, но не знаем, тигр ли это, или рысь, или другое животное. Неумение отличить его является несовершенством. Таким образом дело идет не столько о названии, сколько о том, что может дать повод к нему и что делает животное достойным особого названия. Отсюда видно также, что идея пятнистого животного сама по себе хороша и лишена смутности и неотчетливости, когда она служит только для обозначения рода; но когда она должна, в соединении с какой-нибудь другой идеей, которую мы недостаточно помним, обозначать вид, то состоящая из них идея смутна и несовершена.

§ 8. Ф. Существует противоположный недостаток, когда простые идеи, образующие сложную идею, имеются в достаточном количестве, но беспорядочно перемешаны между собой. Это напоминает те картины, которые кажутся настолько неотчетливыми, словно они должны изображать покрытое облаками небо; но о картине, изображающей такое небо, никто не скажет, что она неотчетлива, и то же самое относится к какой-нибудь другой картине, нарисованной в подражание первой. Но если бы сказали, что эта картина должна представлять портрет, то можно было бы с правом указать, что она неотчетлива, так как нельзя сказать, портрет ли это человека, обезьяны или рыбы. Возможно однако, что если бы посмотрели на нее в цилиндрическое зеркало, то неотчетливость исчезла бы и было бы видно, что это Юлий Цезарь. Точно так же ни один из умственных рисунков (если можно так выразиться) не может быть назван неотчетливым, как бы ни были соединены между собой его части; в самом деле, каковы бы ни были эти рисунки, они могут быть очевидно отличимы от всех других, пока их не подведут под какое-нибудь обыкновенное название, по которому нельзя усмотреть, что они принадлежат скорее ему, чем какому-нибудь другому названию с иным значением.

Т. Картина эта, части которой мы отчетливо различаем, но которую можно рассмотреть в целом, лишь глядя на нее определенным образом, похожа на идею кучи камней, которая действительно неотчетлива не только в вашем смысле этого слова, но и в моем, пока не узнали отчетливо их числа и других свойств. Если бы их было например 36, то, видя их в беспорядочной куче, мы не знали бы, что они могут дать треугольник или же квадрат, как это возможно в действительности, так как 36 — это квадратное

и треугольное число. Таким же образом, рассматривая тысячегранник, мы будем иметь только неотчетливую идею его, пока мы не узнаем числа его сторон, составляющего куб десяти. Поэтому дело здесь не в названиях, а в отчетливых свойствах, которые должны обнаружиться в идее, если в ней разобраться. Иногда трудно найти ключ к ней или способ взглянуть на нее с известной точки зрения или через посредство какого-либо зеркала или стекла, чтобы понять, какую цель преследовал тот, кто сделал данную вещь.

§ 9. Ф. Нельзя отрицать, что в идеях бывает еще третий недостаток, зависящий на самом деле от неправильного пользования названиями, — это когда наши идеи изменчивы или неопределенны. Так ежедневно можно наблюдать людей, которые не задумываясь пользуются употребительными в их родном языке словами, до того как узнали их точное значение, изменения связываемую с этими словами идею почти столь же часто, как они их произносят.

§ 10. Мы видим таким образом, какую роль играют названия в этом разделении идей на отчетливые и неотчетливые; без рассмотрения разделенных названий как знаков разделенных вещей трудно будет сказать, что такое неотчетливая идея.

Т. Однако я только что объяснил это, не рассматривая названий как в том случае, когда неотчетливость понимается, следя вам, в смысле того, что я называю смутностью, так и в том, когда она понимается в моем смысле, т. е. как недостаток анализа некоторого понятия. Я показал также, что всякая смутная идея действительно неопределенна или изменчива, как в вышеприведенном примере пятнистого животного, где, как мы знаем, следует прибавить еще нечто к этому общему понятию, хотя мы не помним ясно что именно. Таким образом отмеченный вами третий недостаток совпадает с первым. Однако верно, что злоупотребление словами является крупным источником заблуждений, так как это приводит к своего рода ошибкам в расчетах, как если бы при подсчете мы не отмечали правильно места счетной марки или если бы мы так плохо писали цифры, что нельзя было бы отличить 2 от 7, или если бы мы по недосмотру пропускали их или ставили одно на место другого. Это злоупотребление словами заключается либо в том, что с ними не связывают никакой идеи, либо в том, что с ними связывают несовершенную идею, часть которой пуста и остается, так сказать, незаполненной. В обоих этих случаях в мыслях имеется нечто пустое или глухое, заполненное только названием. Наконец еще один недостаток заключается в том, что со словом связывают различные идеи, потому что не знают, какое слово следует взять, — что порождает смутную идею точно так, как в том случае, когда часть ее глуха, — либо потому, что мы берем их по очереди и пользуемся то одной идеей, то другой для одного и того же слова в один

и том же рассуждении, не обращая внимания на различие этих идей, что способно породить заблуждение. Таким образом изменчивая мысль либо пуста и лишена смысла, либо колебляется между нескользкими идеями. А это вредно, независимо от того, хотим ли мы обозначить определенную вещь или мы хотим дать слову определенный смысл, соответствующий или тому смыслу, которым мы уже пользовались, или тому, которым пользуются другие, особенно в обыденной речи, общей всем людям или общей людям определенный смысл, соответствующий или тому смыслу, которым туманных и пустых споров в частной беседе, в публичных выступлениях и в книгах, споров, которые хотят иногда разрешить при помощи дистинкций¹⁰⁸, чаще всего только еще более запутывающих дело, так как на место одного туманного и неопределенного термина ставят другие, еще более туманные и неопределенные, вроде тех, которыми так часто пользуются в своих дистинкциях философы, не давая им должного определения.

§ 12. Ф. Если и существует какой-нибудь другой источник нечеткости в идеях кроме того, который имеет скрытое отношение к названиям, то последний все женосит беспорядок в мысли и рассуждения людей более всякого другого.

Г. Я согласен с этим, но чаще всего к этому применивается некоторое понятие о вещи и о цели, которую имели, пользуясь известным названием. Так например когда говорят о церкви, то одни имеют в виду ее аппарат управления, в то время как другие думают об истине ее учения.

Ф. Средство избежать этой нечеткости заключается в том, чтобы постоянно пользоваться одним и тем же названием для обозначения известной группы простых идей, соединенных между собой в определенном количестве и в определенном порядке. Но так как это не мирится ни с ленью, ни с тщеславием людей и может служить только для защиты и открытия истины, а последняя не всегда является целью людей, то подобная точность представляет одну из тех вещей, которые следует скорей желать, чем ожидать. Неясное приложение наименований к неопределенным, изменчивым и (в глухих мыслях) почти лишенным всякого содержания (*purs neants*), идеям помогает, с одной стороны, прикрывать наше невежество, а с другой — приводить в смущение и сбивать с толку других людей, что считается настоящей ученостью и признаком превосходства знания.

Г. Стремление к изысканности выражений и к остротам еще усилило это хаотическое состояние речи. Для того чтобы выразить свои мысли красивым и приятным образом, не стесняются давать словам с помощью своего рода тропов смысла, несколько отличный от обычного, то более общий или более ограниченный, что называется синекдохой, то переносный в соответствии с отношением вещей, названия которых изменяют, что в случае отно-

шения связи называется метонимией, а в случае сравнения метафорой, не говоря об иронии, при которой пользуются вместо одного слова другим, противоположным. Так называют эти изменения, когда их узнают, но их узнают лишь редко. При такой неопределенности речи, когда нет никаких законов, регулирующих значение слов — вроде хотя бы того, что имеется в заглавии дигест римского права «*De verborum significationibus*» («О значении слов»), — самые разумные люди лишили бы себя того, что придает приятность и силу их выражениям, если бы они решили строго придерживаться неизменного значения слова, когда они пишут для обыкновенных читателей. Они должны только осторегаться, чтобы вносимые ими в слова изменения не вводили в заблуждение и не порождали ошибочных рассуждений. Здесь уместно проводившееся древними различие между экзотерическим, т. е. популярным, способом изложения и акроаматическим, т. е. предназначенным для тех, кто занимается открытием истины. Если бы кто-нибудь захотел писать в математическом стиле по вопросам метафизики или нравственности, то ничто не помешало бы ему это сделать со всей строгостью. Некоторые философы специально занялись этим и обещали нам математические доказательства вне математики, но это очень редко удавалось. Я думаю, что авторам надоело тратить силы для ничтожного числа читателей, когда можно было спросить, как у Персея: *quis leget haec?* (кто прочтет это?) и ответить: *vel duo, vel nemo* (либо двое, либо никто)¹⁰⁹. Однако я полагаю, что если бы за это взялись как следует, то впоследствии не раскаялись бы. У меня самого было искушение пропасть за это.

§ 13. Ф. Однако вы согласитесь со мной, что сложные идеи могут быть очень ясными и отчетливыми, с одной стороны, и очень смутными и неотчетливыми, с другой.

Т. В этом нельзя сомневаться. Так например мы имеем очень отчетливые идеи значительной части видимых твердых частей человеческого тела, но не содержащихся в них жидкостей.

Ф. Если кто-нибудь говорит о тысячеграннике, то идея этой фигуры может быть очень смутна в его душе, хотя идея числа «тысяча» в ней вполне отчетлива.

Т. Этот пример здесь не подходит. Правильный тысячегранник мы знаем так же отчетливо, как число «тысяча», так как мы можем открыть в нем и доказать относительно него всякого рода истины.

Ф. Но мы не имеем точной идеи фигуры тысячегранника, так чтобы ее можно было отличить от идеи фигуры, обладающей только девятью стами девяносто девятью сторонами.

Т. Пример этот показывает, что здесь смешивают идею с образом. Если кто-нибудь покажет мне правильный многоугольник, то зрение и воображение не помогут мне заметить содержания

щуюся здесь тысячу. Я имею лишь неотчетливую идею и о фигурах и о числе, пока я не установлю числа путем счета. Но, найдя его, я уже отлично знаю природу и свойства предложенного мне многоугольника, как природу и свойства тысячугольника, и следовательно я имею эту идею его. Но я не могу иметь юобраза тысячугольника, и нужно обладать более точными и более опытными чувствами и воображением, чтобы отличить его с их помощью от многоугольника, имеющего одной стороной мышьше. Но знание фигур, равно как и знание чисел, не зависит от воображения, хотя последнее и помогает этому; и какой-нибудь математик может с точностью знать природу девятиугольника и десятиугольника, так как он умеет их построить и исследовать, хотя он и не может отличить их зрением. Правда, какой-нибудь рабочий, или инженер, не знающие может быть так хорошо природу их, как выдающийся геометр, могут обладать перед последним тем преимуществом, что они смогут их различить по одному виду, не измеряя их, подобно тому как бывают носильщики, которые скажут вам вес своей ноши, не ошибившись даже на фунт и превосходя в этом отношении лучшего в мире знатока статики. Правда, такие эмпирические знания, приобретаемые путем долгих упражнений, могут представлять большие удобства для быстроты действия, что очень часто требуется инженеру, ввиду опасности, угрожающей в случае промедления. Однако этот ясный образ или это ощущение, которое можно иметь от правильного десятиугольника или от веса в девяносто девять фунтов, заключается только в неотчетливой идеи, так как она не годится для открытия природы и свойств этого веса или правильного десятиугольника, для чего требуется отчетливая идея. Этот пример хорошо объясняет различие идей или, вернее, отличие идеи от образа.

§ 15. Ф. Другой пример: мы склонны думать, что мы имеем положительную и адекватную идею вечности, а это все равно что утверждать, будто в этой длительности нет ни одной части, которая ясно не содержалась бы в нашей идее. Однако как бы велика ни была длительность, которую мы себе представляем, но так как дело идет о безграничном протяжении, то за пределами того, что мы себе представляем, всегда остается часть идеи, пребывающая смутной и неопределенной. Благодаря этому в спорах и рассуждениях о вечности и всякой другой бесконечности мы склонны запутываться в очевидных нелепостях.

Т. Этот пример, по-моему, тоже не годится для вашей цели, но он очень удобен для меня, желающего исправить ваши взгляды по этому вопросу. Действительно, здесь имеется то же самое смешение образа с идеей. Мы имеем адекватную идею вечности, так как мы имеем ее определение, хотя не имеем никакого образа ее. Но идея бесконечности не образуется путем сложения частей,

и заблуждения, совершаемые при рассуждении о бесконечности, вытекают не из недостатка образа.

§ 16. Ф. Но разве неверно, что когда мы говорим, что материя делима до бесконечности, то, хотя мы имеем ясную идею деления, мы имеем лишь очень смутную и неотчетливую идею частиц? В самом деле, я спрашиваю, если бы кто-нибудь взял мельчайший атом пыли, который он когда-либо видел, имел ли бы он сколько-нибудь отчетливую идею разницы между стотысячной и миллионной частью этого атома?

Т. Это то же самое смешение образа с идеей, которое, к моему удивлению, здесь все время повторяется. Дело вовсе не в том, чтобы иметь образ столь ничтожной величины. Это невозможно при данной организации нашего тела. А если бы мы могли иметь его, то он был бы примерно таков, как и доступные нам теперь образы вещей; но зато все, что теперь является предметом нашего наглядного представления, исчезло бы и стало бы слишком большим для нашего представления. Величина не содержит в себе образа, а те образы ее, которые мы имеем, зависят лишь от сравнения с нашими органами и другими предметами, и при этом бесполезно прибегать к наглядному представлению. Таким образом из всего сказанного вами мне здесь следует, что мы умудряемся создавать себе излишние трудности, спрашивая больше чем следует.

ГЛАВА XXX

ОБ ИДЕЯХ РЕАЛЬНЫХ И ФАНТАСТИЧЕСКИХ

§ 1. Ф. Идеи по отношению к вещам бывают реальными или фантастическими, адекватными или неадекватными, истинными или ложными. Под реальными идеями я понимаю такие идеи, которые имеют основание в природе и которые соответствуют реальной сущности и существованию вещей, или прообразам, в противном случае они фантастичны, или химеричны.

Т. Это объяснение не совсем ясно. Идея может иметь основание в природе, не соответствующему этому основанию; так например мы утверждаем, что наши ощущения света и теплоты не похожи ни на какой оригинал или прообраз. Далее, идея бывает реальной, когда она возможна, хотя бы ей не соответствовала никакая существующая вещь; в противном случае идея вида стала бы фантастической, если бы все входящие в него индивиды логически.

§ 2. Ф. Простые идеи все реальны, так как хотя согласно взглядам некоторых мыслителей близина и холод так же не находятся в снеге, как и боль, однако их идеи являются в нас действием сил, присущих внешним предметам, и эти постоянные действия служат нам для различия вещей, как если бы они были точными образами того, что существует в самих вещах.

Т. Я выше рассмотрел этот пункт. Но отсюда следует, что не всегда требуется соответствие с каким-нибудь прообразом, а согласно взгляду (впрочем не признаваемому мной) лиц, думающих, что бог по своему произволу наделил нас идеями, существующими указывать свойства предметов, — причем здесь нет ни сходства, ни даже естественного отношения, — между нашими идеями и их прообразами существует в этом отношении столь же мало соответствия, как между словами, которыми принято пользоваться в языках, и идеями или самими вещами.

§ 3. Ф. Дух пассивен по отношению к своим простым идеям, но сочетания, образуемые им для составления сложных идей, в которых несколько простых идей охватываются одним и тем же названием, имеют в себе нечто произвольное. В самом деле, один включает в свою сложную идею золота или справедливости такие простые идеи, которых другой сюда не включает.

Т. Дух активен также по отношению к простым идеям, когда он их отделяет друг от друга, чтобы рассмотреть их порознь, — что столь же произвольно, как и сочетание нескольких идей, безразлично, делает ли он это, чтобы обратить внимание на вытекающую из них сложную идею или чтобы охватить их одним названием, даваемым сочетанию. И дух не может ошибиться в этом, лишь бы он не соединял несовместимых идей и лица, бы это название было, так сказать, девственным, т. е. таким, чтобы с ним не было уже связано какое-нибудь понятие, которое могло бы смешаться с новым, соединяемым с ним понятием и породить либо невозможные понятия благодаря соединению того, что не может быть совместным, либо излишние понятия, содержащие в себе нечто скрытое благодаря соединению идей, из которых одна может и должна быть выведена из другой путем доказательства.

§ 4. Ф. Так как смешанные модусы и отношения не имеют иной реальности кроме реальности в человеческом духе, то для реальности этого рода идей требуется только возможность соответствующего им существования и совместимость их составных элементов.

Т. Отношения подобно истинам обладают реальностью, зависящей от духа, но не от человеческого духа, так как существует верховный разум, определяющий их во всякое время. Смешанные модусы, отличные от отношений, могут быть реальными акциденциями. Но зависят ли они от духа или нет, для реальности их идей достаточно, чтобы эти модусы были возможны или, что сводится к тому же самому, отчетливо понимаемы. А для этого входящие в них элементы должны быть совозможны, т. е. должны быть в состоянии совместно существовать.

§ 5. Ф. Но сложные идеи субстанций, которые все образованы по отношению к существующим вне нас вещам и пред-

назначены представлять субстанции такими, как они существуют в действительности, реальны лишь постольку, поскольку они суть сочетания простых идей, которые реально соединены и со-существуют в существующих вне нас вещах. Наоборот, фантастичны те идеи субстанции, которые образованы из таких собраний простых идей, которые никогда не бывали соединены в действительности или находимы вместе в какой-нибудь субстанции. Таковы идея центавра¹¹⁰, идея тела, похожего на золото за исключением веса и более легкого, чем вода, идея тела с точки зрения чувств совершаю однообразного, но одаренного восприятием и произвольным движением, и т. д.

Т. Если понимать таким образом термины «реальный» и «фантастический» по отношению к идеям модусов иначе, чем по отношению к идеям субстанциальных вещей, то я не вижу, каково то общее понятие реальных или фантастических идей, которого вы придерживаетесь в обоих случаях. В самом деле, модусы, по-вашему, реальны, когда они возможны, а субстанциальные вещи имеют у вас реальные идеи лишь тогда, когда они существуют. Но если исходить из существования, то нельзя установить, фантастична ли какая-нибудь идея или нет, так как хотя то, что возможно, не имеется в том месте или в то время, в которых находимся мы, но оно может быть некогда существовало или будет существовать когда-нибудь, или возможно даже есть в настоящее время в каком-либо другом мире или даже в нашем, хотя мы этого не знаем, как это было с учением Демокрита о Млечном пути¹¹¹, которое подтвердилось после изобретения подзорных труб. И таким образом лучше всего пожалуй сказать, что возможные идеи становятся фантастическими только тогда, когда с ними связывают без всякого основания идею действительного существования, как поступают те, кто ищет философского камня, или как поступали бы те, кто думал бы, что существует народ центавров. Если же руководствоваться только критерием существования, то мы без необходимости разойдемся с обще-принятой речью, не позволяющей утверждать, что человек, говорящий зимой о розах или твоздиках, говорит о какой-то химере, если только он не воображает, что может найти их в своем саду, как это рассказывают об Альберте Великом¹¹² или каком-то другом мнимом волшебнике.

ГЛАВА XXXI

ОБ ИДЕЯХ АДЭКВАТНЫХ И НЕАДЭКВАТНЫХ

§ 1. Ф. Реальные идеи адекватны, когда они вполне представляют оригиналы, с которых, по предположению духа, они заимствованы, которые они представляют и к которым он их относит. Неадекватные идеи представляют их только частично.

§ 2. Все наши простые идеи адэкватны. Идея белизны или сладости, которую замечают в сахаре, адэкватна, так как для этого достаточно, чтобы она вполне соответствовала силам, которые бог вложил в это тело для произведения этих ощущений.

Т. Я вижу, что вы называете адэкватными или неадэкватными идеями те, которые ваш любимый автор называет *ideas adaequatas aut inadæquatas*; их можно было бы назвать законченными или незаконченными. Я некогда определил *ideam adaequatam* (законченную идею) как идею, которая столь отчетлива, что все входящие в нее элементы отчетливы,—такова приблизительно идея числа. Но идея, отчетливая и содержащая в себе определение или равнозначащие ему признаки предмета, может быть неадэкватной или незаконченной, когда эти признаки или эти элементы с своей стороны не все отчетливо известны. Так например золото есть металл, сопротивляющийся пробирной капели и крепкой водке; это—отчетливая идея, так как она содержит признаки или определение золота, но она не закончена, так как природа купелляции и действия крепкой водки¹¹³ нам недостаточно известны. Поэтому когда у нас имеется только незаконченная идея, то один и тот же предмет может получить несколько независимых друг от друга определений, так что не всегда можно вывести одно из другого или предвидеть, что они должны принадлежать одному и тому же предмету, и только опыт показывает нам тогда, что они все одновременно принадлежат этому предмету. Так, золото можно еще определить как самое тяжелое или самое ковкое из наших тел, не говоря о других определениях, которые можно было бы придумать. Но лишь тогда, когда людям удастся проникнуть глубже в природу вещей, можно будет понять, почему самому тяжелому металлу свойственно сопротивляться двум указанным пробам. Иначе обстоит дело в геометрии, где мы обладаем законченными идеями; так, мы можем доказать, что конечные сечения конуса и цилиндра плоскостью тождественны—это эллипсы, что не может укрыться от нас, если мы обратим на это внимание, так как наши понятия об этих сечениях закончены. У меня деление идей на законченные и незаконченные является лишь подразделением отчетливых идей, а неотчетливые идеи, вроде нашей идеи сладости, о которой вы говорите, не заслуживают, по-моему, этого названия. В самом деле, хотя они выражают силу, производящую это ощущение, однако они не выражают ее полностью или по крайней мере мы не можем этого знать, так как если бы мы поняли то, что содержится в нашей идее сладости, то мы могли бы судить о том, достаточна ли она для объяснения всего того, что обнаруживает в ней опыт.

§ 3. Ф. От простых идей перейдем к сложным. Сложные идеи—это либо идеи модусов, либо идеи субстанций. Идеи модусов суть произвольные собрания простых идей, которые соединя-

няет вместе дух, не принимая во внимание какие-нибудь реальные и действительно существующие прообразы или образцы. Они адекватны и не могут быть иными, так как, будучи не копиями, а прообразами, образованными духом для размещения вещей под известными наименованиями, они не могут быть недостаточными, и каждая из них представляет собой такое сочетание идей, которое дух хотел образовать, и следовательно она обладает тем совершенством, которое он намеревался ей дать. Нельзя представить себе, чтобы разум какого бы то ни было существа мог иметь более адекватную идею треугольника, чем идея трех сторон и трех углов. Тот, кто впервые соединил идеи опасности при выполнении какого-нибудь дела, смятения, вызываемого страхом, спокойного рассмотрения того, что нужно делать, и готовности выполнить это без страха перед опасностью, тот образовал идею мужества и получил то, что он хотел, т. е. адекватную идею, соответствующую его желанию. Иное дело идеи субстанций, которые относятся к тому, что реально существует.

Т. Идея треугольника или мужества имеет свои прообразы в возможности вещей точно так, как идея золота. И по отношению к природе идей безразлично, придумали ли ее до опыта или же ее заметили после восприятия каких-нибудь сочетаний, образованных природой. Сочетание, служащее для образования модусов, тоже не совсем произвольно, так как можно было бы соединить между собою то, что несовместимо, как это делают изобретатели вечных двигателей, между тем другие люди могут изобрести хорошие, вполне осуществимые машины, у которых нет других прообразов кроме идеи изобретателя, имеющей в свою очередь прообразом возможность вещей или божественную идею. Но эти машины суть нечто субстанциальное. Можно также придумать невозможные модусы, как например когда ставят себе задачей параллелизм парабол, воображая, что можно найти две параболы, параллельные друг другу подобно двум прямым или двум окружностям. Таким образом какая-нибудь идея — безразлично, идея ли модуса или субстанциальной вещи — может быть адекватной или неадекватной в зависимости от того, понимаем ли мы хорошо или плохо частичные идеи, образующие совокупную идею. Признаком законченной идеи служит то, что благодаря ей мы можем в совершенстве узнать возможность предмета.

ГЛАВА XXXII ОБ ИДЕЯХ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ

§ 1. Ф. Так как истинность или ложность свойственны только предложением, то отсюда следует, что когда идеи называют истинными или ложными, то имеется некоторое молчаливое предложение или утверждение (§ 3), или молчаливое предположение об их

соответствии некоторой вещи (§ 5), особенно тому, что другие обозначают этим словом (когда например они говорят о справедливости), а также тому, что существует реально (как например человек, но не центавр), а также сущности, от которой зависят свойства вещи. В этом смысле наши обычные идеи субстанций ложны, когда мы воображаем себе какие-нибудь субстанциальные формы. Впрочем идеи может быть лучше было бы называть правильными или неправильными, чем истинными или ложными.

Т. Я считаю приемлемым такое понимание истинных или ложных идей, но так как эти различные значения не совпадают друг с другом и не могут быть подведены под одно понятие, то я предпочитаю называть идеи истинными или ложными по отношению к другому мононадимому утверждению, содержащемуся во всех идеях, а именно утверждению о возможности. Таким образом возможные идеи истинны, а невозможные — ложны.

ГЛАВА XXXIII ОБ АССОЦИАЦИИ ИДЕЙ

§ 1. Ф. В рассуждениях людей часто замечается нечто странное, и все люди подвержены таким странностям. § 2. Это проходит не только от упрямства или себялюбия, так как в этом недостатке часто повинны люди добродушные. Это не всегда также зависит от воспитания и предрассудков. § 4. Это скорее какой-то род сумасшествия, и люди в самом деле сошли бы с ума, если бы они постоянно поступали таким образом. § 5. Этот недостаток происходит от неестественной связи идей, имеющей своим источником случай или обычай. § 6. Свою роль играют при этом склонности и интересы. Некоторые пути обычного движения жизненных духов становятся проторенными дорогами; так, если мы начали какую-нибудь мелодию, то ее продолжение следует затем само собою. § 7. Отсюда происходят симпатии и антипатии, которые вовсе не рождаются вместе с нами. У ребенка, поевшего слишком много меду, сделалось расстройство; став затем взрослым человеком, он не мог слышать названия меда без приступа тошноты. § 8. Дети очень восприимчивы к подобным впечатлениям, и полезно обратить на это внимание. § 9. Эта неправильная ассоциация идей оказывает огромное влияние на все наши физические и нравственные поступки и страсти. § 10. Темнота пробуждает у детей идею привидений из-за сказок, которые им рассказывали. § 11. Нельзя думать о человеке, которого испыниши, не думая о зле, которое он нам сделал или может сделать. § 12. Мы избегаем комнаты, в которой при нас умер наш друг. § 13. Мать, потерявшая дорогого ей ребенка, утрачивает иногда вместе с этим всю радость жизни, пока время не изгладит впечатления от этой идеи, что не всегда бывает. § 14. Один

человек, совершенно излечившийся от сумасшествия благодаря чрезвычайно мучительной операции, считал себя всю жизнь обязаным тому, кто сделал эту операцию, но он не мог выносить вида оператора. § 15. Некоторые люди всю свою жизнь ненавидят книги из-за дурного обращения с ними в школе. Человек, приобревший однажды при каком-нибудь случае власть над другим человеком, сохраняет ее всегда. § 16. Один человек научился хорошо танцевать, но он не мог обнаружить своего искусства, если в комнате не находилось сундука, похожего на тот, который был в комнате, где он учился танцам. § 17. Та же самая неестественная связь наблюдается в интеллектуальных привычках; так, мы связываем идею материи с идеей сущего, точно не существует ничего нематериального. § 18. Люди вносят сектантский дух в свои взгляды в области философии, религии и политики.

Т. Эти замечания важны и вполне соответствуют моим взглядам, и их можно было бы подкрепить бесконечным множеством примеров. Так как Декарт испытывал в молодости чувство привязанности к одной косоглазой особе, то он всю свою жизнь испытывал некоторую симпатию к людям, страдавшим этим недостатком. Другой великий философ, Гоббс, не мог, как рассказывают, оставаться один в темном месте, не испытывая страха перед привидениями, хотя он в них не верил; это чувство у него осталось от сказок, которые рассказывают детям. Есть ученые и очень здравомыслящие люди, презирающие суеверие, которые не решаются садиться в числе тринадцати за стол; это вызывает в них крайнюю тревогу, так как на воображение их подействовали некогда разговоры, что в этом случае один из тринадцати должен умереть в течение года. Один дворянин, раненный быть может в детстве плохо приколотой булавкой, не мог впоследствии видеть таких булавок, не испытывая чувства, близкого к обмороку. Один премьер-министр, носивший при дворе своего государя звание президента, почувствовал себя оскорблением заглавием книги Октавио Пизани¹¹⁴ «Ликург» и распорядился, чтобы написали сочинение против этой книги, так как автор ее, говоря о судебских чиновниках, которых он считал излишними, назвал в числе их и президентов; хотя этот термин в данном случае означал нечто совершенно другое, но наш министр настолько связал это слово со своей особой, что счел себя оскорблением упоминанием этого слова. Один из самых обыкновенных случаев неестественной ассоциации, способной ввести в заблуждение, — это ассоциация слов с вещами, даже когда при этом имеется двусмысленность. Чтобы лучше понять источник неестественной связи идей, следует обратить внимание на то, на что я указал уже выше (гл. XI, § 1), говоря о рассуждении животных, а именно, что люди, равно как и животные, склонны соединять в своей памяти и в своем воображении то, что они заметили соединенным в своих восприятиях.

тиях и опыте. В этом состоит все рассуждение животных, если его позволено назвать таким образом, а часто и людей, поскольку они ограничиваются эмпирией и руководствуются только чувствами и примерами, не обращая внимания на то, имеет ли еще место то же самое основание. А так как основания нам часто неизвестны, то мы вынуждены обращать внимание на примеры в меру их частоты; действительно, в этом случае ожидание или воспоминание другого, обычно связанного с ними восприятия разумлю, особенно когда нужно быть осторожным. Но так как очень сильное впечатление вызывает часто сразу такое же действие, какое могли бы вызвать в течение долгого времени часто повторяющиеся посредственные впечатления, то первое запечатлевает иногда в нашей фантазии столь же глубокий и яркий образ, какой мог бы запечатлеться в ней от долгого опыта. Этим объясняется, что случайное, но сильное впечатление прочно соединяет в нашей памяти две идеи, которые уже находились в ней вместе, и вызывает в нас ту же самую склонность связывать их и ожидать их одну вслед за другой, как если бы долгая привычка подтвердила эту связь между ними. Таким образом здесь обнаруживается то же самое действие ассоциации, хотя и нет того же самого основания. Авторитет, пристрастие, привычка оказывают такое же действие, как опыт и разум, и несложно избавиться от этих наклонностей. Но было бы не очень трудно уберечься от них и не впадать в заблуждения в своих суждениях, если бы люди с достаточной серьезностью старались искать истину, или действовали методически, когда они поняли, что им важно найти ее.





Книга третья

О СЛОВАХ

ГЛАВА I

О СЛОВАХ ИЛИ О ЯЗЫКЕ ВООБЩЕ

§ 1. Ф. Бог, создав человека существом общественным, не только внушил ему желание и поставил его в необходимость жить среди себе подобных, но и даровал ему речь, которая должна была стать великим орудием и всеобщей связью общества. Таково происхождение слов, служащих для представления, а также и для объяснения идей.

Т. Я очень рад, что вы расходитесь с взглядом Гоббса, который не признавал, что человек был создан для общества, и полагал, что он был вынужден к этому исключительно в силу необходимости и злого характера себе подобных¹¹⁵. Но он не подумал о том, что даже самые хорошие, лишенные всякой злобы люди могут объединиться для лучшего достижения своих целей, подобно тому как птицы собираются в стаи, для того чтобы лучшие совершают перелеты вместе, или подобно тому как бобры объединяются сотнями для постройки больших плотин, с чем не справилось бы небольшое число этих животных; а плотины эти необходимы им для создания водоемов или маленьких озер, в которых они строят себе хижины и ловят рыбу, служащую им пищей. Такова основа общества социальных животных, а отнюдь не боязнь себе подобных, которая не встречается вовсе у животных.

Ф. Отлично. И очевидно для лучшего споспешествования общественной жизни у людей органы от природы устроены так, чтобы издавать членораздельные звуки, которые мы называем словами.

Т. Что касается органов, то у обезьян они повидимому так же способны к созданию речи, как и у нас, и между тем у них нет и малейшего намека на это. Значит им должно быть нехватает чего-то невидимого. Надо привлечь также во внимание, что можно было бы разговаривать, т. е. заставлять понимать себя с помощью звуков рта и без образования членораздельных звуков, если бы пользоваться для этой цели музыкальными тонами. Но для изобретения языка тонов потребовалось бы большее искусство, между тем как словесный язык мог быть создан и мало-момалу усовершенствован людьми, находящимися в простом естественном состоянии. Существуют однокакие народы, как например китайцы, разнообразящие с помощью тонов и ударений свои слова, запас которых у них невелик. Известный математик и крупный языковед Голиус¹¹⁶ полагал поэтому, что язык их искусственный, т. е. что он был целиком придуман неким выдающимся человеческим для установления связи словесного общения между известным числом различных народов, населявших эту огромную страну, называемую иами Китаем. Язык этот тем не менее мог в настоящее время вследствие долгого употребления измениться.

§ 2. Ф. Подобно тому как орангутаны и другие обезьяны обладают органами, не умея образовать слов, так о попугаях и некоторых других птицах можно сказать, что они способны произносить слова, не обладая речью; этих птиц, как и ряд других, можно выдрессировать и научить произносить достаточно отчетливые звуки, между тем они совершенно не способны к речи. Только человек способен пользоваться этими звуками как знаками внутренних мыслей, чтобы таким образом они могли делаться известными другим.

Т. Я полагаю, что без желания заставить себя понять мы действительно никогда не создали бы языка. Но будучи создан, язык служит человеку также для того, чтобы рассуждать наедине с самим собой как благодаря тому, что слова помогают ему вспоминать абстрактные мысли, так и благодаря памяти, которую он извлекает, прибегая при рассуждении к помощи знаков и глухих мыслей. В самом деле, потребовалось бы слишком много времени, если бы надо было все объяснять и всегда подставлять определения вместо терминов.

§ 3. Ф. Но так как увеличение числа слов затруднило бы пользование ими, если бы каждая отдельная вещь, нуждалась для своего обозначения в особом имени, то язык был еще более усовершенствован путем введения в употребление общих терминов, обозначающих общие идеи.

Т. Общие термины служат не только для усовершенствования языков, но они необходимы также по самому существу последних. Действительно, если под отдельными вещами понимать индивидуальные вещи, то невозможно было бы разговаривать, если бы существовали одни только имена собственные и не было бы никаких нарицательных имен, т. е. если бы существовали слова только для обозначения индивидов, так как каждую минуту возникают все новые слова, когда дело идет об индивидах, событиях и в особенности о действиях, представляющих то, что мы обозначаем чаще всего. Но если под отдельными вещами понимать низшие виды (*species infimas*), то помимо того, что очень часто трудно их определить, они очевидно являются уже универсалиями, основанными на сходстве. А так как, смотря по тому, идет ли речь о родах или видах, мы имеем дело только с более или менее значительным сходством, то естественно обозначать всякого рода сходства или соответствия и следовательно употреблять общие термины различной степени общности. И очень часто легче всего было образовать общие и наиболее полезные термины, так как они беднее по заключающимся в них идеям или сущностям, хотя и богаче обозначаемыми ими индивидами. Поэтому дети и люди, плохо знающие язык, на котором они хотят говорить, или предмет, о котором они говорят, пользуются общими терминами вроде вещь, растение, животное, вместо того чтобы употреблять конкретные термины, которые им неизвестны; можно сказать с уверенностью, что все имена собственные или индивидуальные были первоначально нарицательными или общими.

§ 4. Ф. Существуют даже слова, употребляемые людьми не для обозначения какой-нибудь идеи, а для обозначения недостатка или отсутствия известной идеи, таковы например слова «ничто», «невежество», «бесплодие».

Т. Я не вижу, почему нельзя было бы сказать, что существуют отрицательные (*privatives*) идеи, подобно тому как существуют отрицательные истины, либо акт отрицания положителен. Я уже касался выше этого вопроса.

§ 5. Ф. Не вдаваясь в спор по этому поводу, было бы целесообразнее, для того чтобы подойти немного ближе к источнику всех наших понятий и всего нашего познания, рассмотреть, как слова, употребляемые для обозначения действий и понятий, весьма далеких от чувств, происходят от чувственных идей, откуда они переносятся на понятия с более темным значением.

Т. Это объясняется тем, что наши потребности заставили нас отказаться от естественного порядка идей, который одинаков для ангелов и для людей и для всех разумных существ вообще и которому мы должны были бы следовать, если бы мы не считались с нашими интересами. Нам пришлось поэтому последовать тому порядку, который был предопределен обстоятельствами и обста-

новкой жизни нашего вида. Этот порядок не показывает нам источника наших понятий, но он дает нам, так сказать, историю наших открытий.

Ф. Отлично, анализ слов может показать нам с помощью самих же названий ту связь, которую анализ понятий те мог бы нам дать по приведенным вами соображениям. Так, слова «соображать», «понимать», «привязываться», «усматривать», «вслушать отвращение», «волнение», «покой» и т. д. заимствованы от действий чувственных вещей и применены к некоторым формам мышления. Слово «дух» в своем первоначальном значении есть дыхание, а слово «ангел» означает вестник. Отсюда мы можем догадаться, каковы были понятия тех, которые первыми говорили на этих языках, и как природа бессознательно внушала людям источник и начало всего их познания через посредство самих же слов.

Т. Я указывал уже вам, что в готтгейтском символе веры для обозначения святого духа взяли слово, означающее у них легкий приятный ветерок. Так же обстоит дело и в отношении большинства других слов, хотя мы и не всегда узаем это, так как чаще всего истинная этимология слова потеряна. Один неверующий голландец¹¹⁷ воспользовался тем фактом, что термины теологии, морали и метафизики заимствованы были первоначально от грубых вещей, чтобы изобразить в смешном виде и зло поиздеваться над теологией и христианской религией в маленьком фланандском словаре, в котором он давал терминам определения или объяснения не в соответствии с обычным словоупотреблением, а в соответствии с первоначальным смыслом слов. Так как он обнаружил и другие признаки безбожия, то, говорят, он был наказан за это заключением в Распельгойс. Однако будет небесполезно рассмотреть ту аналогию между чувственными и нечувственными вещами, которая послужила основанием для тропов. Лучше всего будет для этого рассмотреть имеющий такое большое значение пример, как употребление предлогов вроде *в*, *к* (*à*), *с* (*avec*), *из*, *о* (*de*), *до*, *перед* (*devant*), *в* (*en*), *вне* (*hors*), *посредством* (*par*), *для* (*pour*), *на* (*sur*), *по направлению к* (*vers*). Все они взяты из обстоятельств места, расстояния и движения и перенесены затем на всякие изменения, порядки, последовательности, различия, сходства; *в* (*à*) означает приближение, как когда говорят: «Я иду *в* Рим», но так как для прикрепления какой-либо вещи ее приближают к той вещи, с которой ее хотят соединить, то мы говорим, что какая-то вещь прикреплена *к* (*à*) другой. Кроме того так как существует, так сказать, нематериальное прикрепление, когда одна вещь следует за другой по моральным основаниям, то мы говорим, что то, что следует чьим-то движениям или чьей-то воле, относится *к* этому лицу, как если бы оно устремлялось к этому лицу, чтобы идти к нему или с ним. Тело находится *с* (*avec*) другим, когда они находятся в том же самом месте; но говорят также, что какая-
16 лейбница.

нибудь вещь находится с другой, которая находится в то же самое время, в том же самом порядке или части порядка или которая содействует тому же самому действию. Когда приходят из (de) какого-нибудь места, то место это было нашим объектом благодаря чувственным вещам, которые оно нам доставляло, и оно является еще объектом нашей памяти, которая вся заполнена им. Этим объясняется, что объект обозначается предлогом *de*, как когда говорят «дело идет об этом», «говорят об этом», т. е. как будто это исходит оттуда. И так как то, что заключено в (en) каком-нибудь месте или в каком-нибудь целом, опирается на него и исчезает вместе с ним, то акциденты тоже рассматриваются как находящиеся в субъекте (*sunt in subjecto, inhaerent subjecto*). Частица *на* (*sunt*) также прилагается к объекту: говорят «я сосредоточил свои мысли на этом вопросе», вроде того как рабочий находится *на* дереве или *на* камне, который он обрабатывает. Так как эти аналогии крайне изменчивы и совершенно не зависят от каких-нибудь определенных понятий, то в разных языках весьма различно пользуются этими частицами и падежами, которыми управляют предлоги или в которых последние подразумеваются и содержатся потенциально.

ГЛАВА II О ЗНАЧЕНИИ СЛОВ

§ 1. Ф. Так как слова употребляются людьми в качестве знаков их идей, то можно спросить сначала, как эти слова к этому были приспособлены. Все согласны с тем, что это произошло не благодаря какой-нибудь естественной связи между некоторыми членораздельными звуками и некоторыми идеями (так как в подобном случае у людей существовал бы только один язык), но по произвольному установлению, в силу которого такое слово было сознательно выбрано знаком такой-то идеи.

Т. Я знаю, что в схоластической философии, да и вообще принято говорить, что значения слов произвольны (*ex instituto*). И действительно, они вовсе не определяются в силу естественной необходимости, но они же определяются иногда по естественным основаниям, в которых имеет некоторое значение случай, а иногда по моральным основаниям, где имеет место выбор. Существуют может быть некоторые искусственные языки, являющиеся всецело продуктом выбора и произвола, каким, полагают, был китайский язык или каким являются языки Георгия Дальгарно¹¹⁸ и покойного Вилькинса¹¹⁹, епископа честерского. Но те языки, о которых мы знаем, что их образовали из уже известных языков, являются продуктом выбора с примесью естественных и случайных элементов языков, лежащих в основе их. То же самое относится и к языкам, которые созданы ворами, для того чтобы

не быть понятыми никем кроме членов своей шайки, и которые немцы называют rothwelsch, итальянцы — lingua zergo, французы — narquois; они образуют их обычно на основе обыкновенных, известных им языков, либо изменения общепринятое значение слов с помощью метафор, либо сочиняя новые слова при помощи соединения старых слов или производных слов по своему вкусу. Языки образуются также благодаря союзиям различных народов между собой как путем безразличного смешения языков соседних народов, так и в это наиболее частый случай — принимая за основу один из них, который коверкают и искажают, смешивают и портят, пренебрегая его законами и изменяя их и даже прибавляя к нему другие слова. Lingua franca, которым пользуются в торговле в области средиземноморского бассейна, создан из итальянского языка без всякого внимания к его грамматическим правилам. Один армянский доминиканец, с которым я беседовал в Париже, составил себе или может быть научился у своих собратьев своего рода lingua franca, образованному из латыни, который я находил достаточно понятным, хотя в нем не было ни падежей, ни времен, ни флексий; привыкнув к нему, он говорил на нем очень легко. Ученый французский иезуит патер Лаббэ¹²⁰, известный многими своими трудами, создал язык, в основу которого он положил латинский; язык этот более легок и имеет меньше грамматических правил, чем наша латынь, но он более правилен, чем lingua franca. Он написал об этом специальную книгу. Что касается давно существующих языков, то мало таких, которые не были бы чрезвычайно изменены в настоящее время. Это становится очевидным, если сравнить их с сохранившимися древними книгами и памятниками. Старофранцузский был более близок к провансальному и к итальянскому, а каковы были тевтонский и французский или, вернее, романский (называвшийся некогда lingua romana rustica) в IX в. после рождества христова, это видно из формул присяги сыновей императора Людовика Благочестивого, которые сохранили нам их родственник Ниттгард¹²¹. Мы не встречаем нигде в другом месте столь старые французский, итальянский или испанский языки. Для тевтонского или древнегерманского существует евангелие Отфрида, вейсенбургского монаха того времени, которое опубликовал Флаций¹²² и которое хотел переиздать Шильтер. Еще более древние книги оставили нам переселившиеся в Великобританию саксы. Существует сделанный неким Кедмоном перевод, или переложение, начала книги бытия и некоторых других частей библии, о которых упоминает уже Беда¹²³. Но самая древняя из всех книг не только на германских, но и на всех европейских языках — за исключением греческого и латинского — это евангелие черноморских готов, известное под называнием «Codex argenteus»¹²⁴, написанное совершенно особыми буквами; оно на-

ходилось в стариинном Бенедиктинском монастыре в Вердене в Вестфалии и было перевезено в Швецию, где оно, понятно, так же тщательно сохраняется, как и оригинал пандектов¹²⁵ во Флоренции, хотя перевод этот был сделан для остатков на диалекте, очень далеком от скандинавского германского языка. Причина этого кроется в том, что с некоторой долей вероятности предполагают, что черноморские готы переселились первоначально из Скандинавии или по крайней мере с Балтийского моря. Между тем язык, или диалект, этих древних готов чрезвычайно отличен от современного германского, хотя основа языка одна и та же. Древнеталльский еще более отличался от него, если судить по языку, наиболее приближающемуся к подлинно гальскому, который мы встречаем в Уэльсе, Корнуэльсе и Нижней Бретани; ирландский же еще более отличается от него и обнаруживает следы еще более древнего британского, гальского и германского языков. Между тем все эти языки происходят из одного и того же источника и могут рассматриваться как различные видоизменения одного и того же языка, который можно было бы назвать кельтским. Действительно, древние одинаково называли кельтами как германцев, так и галлов; идя дальше, чтобы охватить также происхождение как кельтского и латинского, так и греческого, имеющих много общих корней с германскими или кельтскими языками, можно было бы предположить, что родство это объясняется общим происхождением всех этих народов, ведущих свое начало от скитов, переселившихся с берегов Черного моря. Переправившись через Дунай и Вислу, одна часть их могла направиться в Грецию, другая же могла населить Германию и Галлию; это является выводом из гипотезы, предполагающей, что европейцы пришли из Азии. Сарматский язык (предполагая, что это славянский), по крайней мере наполовину, либо германского происхождения, либо происходит от языка, общего с германским. Повидимому нечто подобное имелось даже в финском языке, этом языке наиболее древних скандинавов, до того как германские народы, т. е. датчане, шведы и норвежцы, заняли все лучшие и самые близкие к морю места. Язык финнов или северо-запада нашего континента, являющийся также языком лапландцев, распространен от Немецкого, или скорее Норвежского, моря до Каспийского моря (хотя и прерываясь славянскими народами, вклинившимися между ними); он родственен венгерскому, происходящему из стран, находящихся в настоящее время под владычеством московитян. Татарский же язык вместе с его видоизменениями, распространенный на северо-востоке Азии, повидимому был языком гуннов и куманов, на нем же говорят узбеки или тюрки, калмыки и монголы. Но все эти скитские языки имеют много общих корней как между собой, так и с нашими языками. Даже арабский (в который надо включить еврейский, древне-

иупический, халдейский, сирийский и эфиопский язык абиссинцев) имеет их в столь большом количестве и они столь очевидно похожи на наши, что этого нельзя приписать одной только случайности, ни даже одним только сношениям, а скорее всего переселением народов. Таким образом здесь нет ничего, что противоречило бы, а ёе подкрепляло бы скорее теорию об общем происхождении всех народов и об одном первичном коренном языке. Если еврейский или арабский наиболее приближаются к нему, то он во всяком случае должен был претерпеть очень значительные изменения, и повидимому тевтонский сохранил больше элементов естественного или, выражаясь словами Якова Беме¹²⁶, адамического языка; в самом деле, если бы мы имели первичный язык во всей его чистоте или достаточно сохранившимся, то в нем должно было бы обнаружиться его основание, будь то физические связи, будь то произвольное устремление, но во всяком случае мудрое и достойное первого творца. Но если предположить, что наши языки производные, то в основе они все же имеют в себе нечто первичное, обнаруживающееся у них в связи с возникновением новых коренных слов, образовавшихся в них впоследствии случайным образом, но по физическим основаниям. Примером этого являются слова, означающие звуки животных или происходящие от этих звуков. Таково например латинское соахаге (квакать), применяемое к лягушкам, родственное немецкому соациен или quaken. Звуки этих животных являются повидимому первичным корнем других слов немецкого языка. Действительно, так как эти животные производят большой шум, то в настоящее время слово это применяют к пустой и ничтожной болтовне, которую уменьшительно называют Quakeler. Но повидимому это же слово quaken некогда употреблялось в хорошем смысле и означало всякие звуки, производимые ртом, не исключая и самой речи. И так как эти звуки или шумы животных являются признаком жизни и благодаря им узнают еще до того, как увидят, что имеется нечто живое, то слово quek на старонемецком означало жизнь, или живое, как в этом можно убедиться по самым старым книгам. Следы этого имеются также и в современном языке, так как Quecksilber означает ртуть (живое серебро), а egriicken значит подкреплять или как бы оживлять после какой-нибудь слабости или после тяжелого труда. Quäken на нижненемецком называют также некоторые сорняки, так сказать, живые и бегающие, как выражаются по-немецки, которые легко размножаются и распространяются на полях, заглушая злаки; по-английски же quickly означает быстро, живо. Таким образом можно думать, что по отношению к этим словам немецкий язык может считаться первичным, так как у древних не было никакой нужды заимствовать из какого-нибудь другого источника звук, являющийся подражанием звуку лягушек. Есть и еще много других случаев, где

дело обстоит так же. В самом деле, повидимому, руководясь естественным инстинктом, древние германцы, кельты и другие родственные им народы употребляли звук *r* для обозначения бурного движения и шума, какой производит этот звук. Это видно в словах *réo* (fluo), *rinnen*, *rüren* (fluere), *rutir* (fluxion), *Rhin*, *Rhône*, *Roer* (*Rhenus*, *Rhodanus*, *Eridanus*, *Rura*), *rauben* (rapere, ravir), *Radt* (rota), *radere* (raser), *rauschen* (трудно переводимое на французский язык слово; оно означает шум, подобный шуму листьев или деревьев, колышимых ветром, или проходящим мимо животным, или шум, производимый волочащимся платьем), *rekken* (с силой растягивать), откуда происходит, что *reichen* означает достигать, что *der Rick* на том *plat-dütsch*, или нижнесаксонском наречии, на котором говорят около Брауншвейга, означает длинную палку или шест, служащий для разевивания чего-нибудь; что *Rige*, *Reihe*, *regula*, *regere* относится к длине или прямой линии и что *Reck* означало очень вытянутую и длинную вещь или человека, в частности великан, а затем могущественного и богатого человека, как это видно в слове *reich* у немцев и в *riche*, *ricco* у романских народов. По-испански *ricos hombres* означает благородных или знатных. Это показывает в то же время, как благодаря метафорам, синекдохам и метонимиям изменяются значения слов, хотя и не всегда возможно проследить этот путь. Шум и бурное движение можно заметить также в слове *Riss* (разрыв), с которым связаны латинское *gitpro*, греческое *ρήγυμα*, французское *arracher*, итальянское *straccio*. Но подобно тому как звук *r* естественно означает бурное движение, звук *l* означает движение более мягкое. Поэтому мы видим, что дети и лица, для которых звук *r* слишком жесток и слишком труден для произношения, заменяют его звуком *l*, говоря например *lélépend pèle* (достопочтенный отец). Это мягкое движение обнаруживается в словах *leben* (жить), *laben* (услаждать, оживлять), *lind*, *lenis*, *lentus* (медленный), *lieben* (любить), *lauffen* (быстро скользить подобно текучей воде), *labi* (скользить: *labitur uncta vadis abies*¹²⁷), *legen* (мягко класть), откуда происходит *liegen* (лежать), *lage* или *laye* (ложе, например каменное ложе), *laystein* (аспид), *lego*, *ich lese* — я поднимаю то, что положили (это обратное акту класть), а также — я читаю и наконец у греков — я говорю; *Laub* (лист), вещь, легко подвижная, куда относятся также *lap*, *lid*, *lenken*, *luo*, *λύω* (*sollo*), *leien* (на нижнесаксонском) — растворяться, таять, как снег, откуда происходит название реки *Leine* в Ганновере, которая, вытекая из горных стран, становится очень полноводной благодаря тающим снегам. Нет надобности приводить бесконечное множество других подобных обозначений, доказывающих, что в происхождении слов есть нечто естественное, указывающее на некоторую связь между вещами и звуками и движениями голосовых органов; поэтому же звук *l* в соединении с

другими словами образует уменьшительные у римлян, у романских народов и у верхнегерманцев. Однако не следует утверждать, что эту связь можно установить повсюду, так как слова *lion* (лев), *lynx* (рысь), *loup* (волк) отнюдь не означают чего-то нежного. Но здесь может быть обнаружена связь с каким-нибудь другим качеством, а именно скоростью (*Lauf*), которое заставляет бояться их и приводит бежать, как если бы тот, кто видит приближение такого животного, кричал другим *«lauf!»* (беги!). Помимо того в силу различных обстоятельств и изменений большинство слов чрезвычайно преобразилось и удалилось от своего первоначального произношения и значения.

Ф. Еще один пример лучше разъяснит это.

Т. Вот вам пример, достаточно наглядный и в то же время заключающий в себе несколько других примеров. Для этой цели может служить слово *oeil* (глаз) и родственные ему слова. Я начну несколько издалека, чтобы показать это. *A* (первая буква алфавита) с некоторым небольшим придыханием дает *ah*; так как выдох воздуха производит сначала достаточно ясный звук, а затем замирает, то этот звук естественно означает легкое дыхание (*spiritum lenem*), когда *a* и *h* не особенно сильно. Отсюда берут свое происхождение слова *āw*, *aer*, *aura*, *haugh*, *halare*, *haleine*, *tūōs*, *Athem*, *Odem* (по-немецки). Но так как вода тоже жидкость и производит шум, то отсюда произошло (повидимому), что *ah*, усиленное посредством удвоения, т. е. *aha* или *ahha*, стало означать воду. Тевтонцы и другие кельты, чтобы лучше обозначить движение, приставили к *a* и *h* свое *w*, вот почему *wehen*, *Wind*, *vent* (ветер) означает движение воздуха, а *waten*, *vadum*, *water* — движение воды или в воде. Но, возвращаясь к *aha*, надо сказать, что оно, как я указывал, является повидимому своего рода корнем, означающим воду. Исландцы, сохраняющие еще кое-что от древнескандинавского тевтонства, ослабили придыхание и говорят *aa*; другие усилили его и говорят *aken* (понимая под этим *aix*, *aquas grani*), как это делали также римляне в их слове *aqua* (вода) и как делают немцы в некоторых местностях, употребляющие *ach* для обозначения воды в сложных словах. Так *Schwarzach* означает «черная вода», *Biberach* — «бобровая вода». Вместо *Wiser* или *Weser* в старых документах употребляется *Wiseraha*, а древние обитатели говорили *Wiserach*, из чего римляне сделали *Visurgis*, подобно тому как из *Ille*, *Herach* они сделали *Hargus*. Наконец из *aqua*, *aigues*, *aue* французы сделали *eau* (вода), которое они произносят *oo* и в котором ничего не остается от первоначального слова. *Aiwe*, *Auge* означает в настоящее время у германцев место, часто заливаемое водой и пригодное для пастбищ, *locus irriguus*, *pascuus*; но в более тесном смысле оно означает остров, как в названии монастыря *Reichenau* (*Augia dives*) и многих других. Это должно было иметь место у многих

тевтонских и кельтских народов, так как отсюда произошло, что все то, что встречается как бы изолированным на некотором подобии равнины, получило название *auge* или *ooge*, *oculus*. Немцы так называют масляные пятна на воде, а у испанцев *Ojo* означает отверстие. Но *Auge*, *Ooge*, *oculus*, *occhio* и т. д. специально применялось преимущественно к глазу, образующему изолированное светящееся отверстие на лице; и несомненно отсюда происходит и французское *oeil* (глаз), но происхождение его уже совсем неизвестно, по крайней мере если не следовать только что изложенному мною ходу соображений. Повидимому из того же источника происходят греческие *οὐρα* и *οὐρής*. У жителей севера *Oe* и *Oeland* означает остров; некоторый след этого имеется в еврейском, где *Ai* значит остров. Бушар¹²⁸ полагал, что финикияне заимствовали отсюда название, данное ими, по его мнению, изобилующему островами Эгейскому морю. *Augere*, *augmentation*, умножение, также происходит от *aicē* или *auge*, т. е. от разлива вод, и точно так же *ooken*, *auken* на старосаксонском означало умножать, а слово «август», когда речь шла об императоре, переводилось через *ooker*. Река около Брауншвейга, которая берет начало в горах Гарца и в которой вследствие этого часто происходят неожиданные паводки, носит название *Ocker*, а некогда она называлась *Onasga*. Замечу мимоходом, что так как названия рек обычно ведут свое начало от самой глубокой известной нам древности, то по ним лучше всего судить о старом языке и о древних жителях, вот почему они заслуживали бы специального исследования. И так как языки вообще являются самыми древними памятниками народов, возникшими до письменности и искусств, то они лучше всего свидетельствуют о их происхождении, родстве и переселениях. Вот почему правильно понятые этимологии были бы крайне интересны и важны, надо только сопоставлять языки нескольких народов и не делать слишком больших скачков от одного народа к другому, очень отдаленному, не имея для этого надлежащих оснований. При этом особенно полезно иметь в качестве свидетелей промежуточные народы. И вообще этимологии следует считать верными лишь в том случае, если имеется достаточно большое количество согласующихся свидетельств, в противном случае получается гороплизирование.

Ф. Гороплизирование? Что вы хотите этим сказать?

Т. Так говорят потому, что странные и часто смехотворные этимологии Горопия Бекана¹²⁹, ученого врача XVI в., вошли в пословицу, хотя вообще он не очень ошибался, утверждают, что германский язык, который он называет кимбрским, имеет столько же и даже больше признаков чего-то первичного, чем еврейский. Я припоминаю, что покойный Клауберг¹³⁰, превосходный философ, написал небольшую работу о происхождении германского языка, заставляющую сожалеть о том, что он не успел высказать по

этому вопросу того, что обещал. Я сам высказал некоторые мысли по этому поводу, а кроме того я побудил поработать над этим покойного Герхарда Майера¹³¹, бременского теолога, к чему он и приступил, но смерть помешала ему в этом. Я надеюсь однако, что читающая публика когда-нибудь еще воспользуется этим, точно так же как и аналогичными работами знаменитого страсбургского юриста Шильтера¹³², тоже недавно умершего. Во всяком случае несомненно, что язык и древности германцев имеют важное значение в большинстве исследований о происхождении, обычаях и древностях Европы. Я желал бы, чтобы ученые поработали также над уэльским, бискайским, славянским, финским, турецким, персидским, армянским, грузинским и другими языками, чтобы лучше установить гармонию между ними, которая, как я только что сказал, окажется особенно полезной при объяснении происхождения народов.

§ 2. Ф. Это важная задача; но теперь пора оставить материальную сторону слов и вернуться к формальной, т. е. к значению их, общему в различных языках. Вы согласитесь со мной, во-первых, в том, что когда человек говорит с другим человеком, то он хочет выразить свои собственные идеи, так как слова не могут применяться им к тому, чего он не знает. И пока человек не получит идей из своего собственного опыта, он не может допустить, что они согласуются с качествами вещей или с понятиями других людей.

Т. Верно однако, что мы очень часто предпочитаем обозначать то, что думают другие, а не то, что думаем мы сами, как это очень часто бывает у мирян, вера которых слепа. Я согласен однако, что мы всегда понимаем нечто общее, как бы ни была глуха и лишена смысла мысль. Мы стараемся во всяком случае располагать слова по обычаям других, довольствуясь верой, что в случае необходимости мы сумеем усвоить их смысл. Таким образом мы являемся иногда лишь переводчиками мыслей, или передатчиками слов другого, совершенно так, как если бы это было письмо; и это происходит гораздо чаще, чем мы думаем.

§ 3. Ф. Вы правы, добавляя, что всегда понимают нечто общее, каким бы туцией ни быть. Ребенок, заметивший только блестящий желтый цвет в том, что, как он слышит, взрослые называют золотом, зовет золотом тот же самый цвет на хвосте павлина, между тем как другие прибавят к этому большой вес, ковкость и плавкость.

Т. Я согласен с этим; но часто идея предмета, о котором идет речь, еще более обща, чем идея этого ребенка, и я не сомневаюсь, что слепой может толково рассуждать о цветах и произносить речь в похвалу свету, которого он не знает, поскольку он изучил его действия и условия.

§ 4. Ф. Ваше замечание очень правильно. Часто случается, что люди относят свои мысли больше к словам, чем к вещам, а так как

большинству этих слов мы научились, до того как узнали обозначаемые ими идеи, то не только дети, но и взрослые часто говорят, как попугай. Однако люди обыкновенно думают, что они обозначают свои собственные мысли, и кроме того они приписывают словам тайное отношение к словам других людей и даже к самим вещам. Действительно, если бы тот, с кем мы разговариваем, связывал произносимые нами звуки с другой идеей, то это значило бы говорить на двух разных языках; впрочем мы не останавливаемся долго на исследовании того, каковы идеи других людей, и предполагаем, что наша идея и есть та, которую связывают с тем же словом как простой народ, так и образованные люди страны.

§ 5. Это особенно имеет место по отношению к простым идеям и модусам; но что касается субстанций, то в этом случае в особенности полагают, что слова означают также реальность вещей.

7. Субстанции и модусы одинаково представляются идеями, а вещи, точно так же как и идеи, и в том и в другом случае обозначаются словами; поэтому я не вижу здесь особой разницы кроме той, что идеи субстанциальных вещей и чувственных качеств более неизменны. Впрочем иногда именно наши идеи и мысли являются предметом наших речей, составляя ту самую вещь, которую хотят обозначить, и понятия, являющиеся результатом рефлексии, играют большую роль, чем думают, в понятиях вещей. Иногда о словах говорят даже в материальном смысле, так что как раз в этом случае нельзя подставить на место слова его значение или отношение к идеям или вещам. Это случается не только если говорят в качестве грамматика, но также если говорят в качестве лексикографа, давая объяснение какого-нибудь слова.

ГЛАВА III

ОБ ОБЩИХ ТЕРМИНАХ

§ 1. Ф. Хотя существуют только единичные вещи, но большая часть слов тем не менее состоит из общих терминов, так как невозможно (§ 2), чтобы каждая отдельная вещь могла иметь свое особое, отдельное название; кроме того для этого потребовалась бы такая чудовищная память, по сравнению с которой память некоторых полководцев, умевших назвать по имени всех своих солдат, была бы ничем. И это возросло бы до бесконечности, если бы каждое животное, каждое растение и даже каждый листик растения, каждое зерно, наконец каждая песчинка, которые нам нужно было бы назвать, должны были получить свои названия. А как назвать части по видимости однородных вещей вроде воды или железа? § 3. Кроме того эти особые названия

были бы бесполезны, так как главная цель языка заключается в том, чтобы возбудить в душе того, кто меня слушает, идею, сходную с моей. Поэтому достаточно сходства, которое дается общими терминами. § 4. Одни только названия отдельных предметов не могли бы также служить им для расширения наших знаний, ни для того, чтобы судить о будущем на основании прошлого или об одном индивиде на основании другого. § 5. Однако так как нам часто необходимо упоминать некоторых индивидов, в особенности человеческого рода, то мы пользуемся собственными именами, даваемыми также странам, городам, горам и другим различиям места. Ведь дают же барышники имена своим лошадям, как и Александр своему Буцефалу, чтобы суметь отличить ту или иную отдельную лошадь, когда ее нет у них перед глазами.

Т. Эти замечания правильны, и некоторые из них совпадают с только что сделанными мною. Но я прибавлю в дополнение к тому, что я сказал, что собственные имена первоначально были нарицательными, т. е. произошли от общих названий вроде имен Брут, Цезарь, Август, Капитон, Лентул, Пизон, Цицерон, Эльба, Рейн, Рур, Лейна, Окер, Буцефал, Альпы, Бреннер или Пиренеи. Известно, что первый Брут получил это имя вследствие своей кажущейся тупости, что Цезарем называли ребенка, извлеченного путем чревосечения из утробы матери, что название Август означало слово, выражавшее почитание, что Капитон означало большеголовый, как и Буцефал, что Лентул, Пизон и Цицерон были именами, дававшимися вначале тем, кто выращивал по преимуществу известные сорта овощей. Я говорил уже, что означают названия таких рек, как Рейн, Рур, Лейна, Окер; известно также, что в Скандинавии тоже все реки называются Эльбами. Наконец Альпы — это горы, покрытые снегом (чему соответствует *albus*, т. е. белый), а Бреннер или Пиренеи означают большую высоту, так как *bren* у кельтов значило высокий или глава (как *Brenn*), подобно тому как *brinck* у немцев Нижней Саксонии еще сейчас значит высота, и имеется Бреннер между Германией и Италией подобно Пиренеям между Галлией и Испанией. Поэтому я решился бы утверждать, что почти все слова первоначально были общими терминами, так как очень редко может встретиться, чтобы без оснований придумывали специальное название для обозначения того или иного индивида. Можно таким образом сказать, что имена индивидов были видоизменены именами, которыми за свои преимущества или за что-нибудь иное наделялся какой-нибудь индивид вроде того, как имя большеголовый давалось тому из всех жителей города, который имел наибольшую голову или который считался самым уважаемым из всех известных большеголовых людей. Таким же образом даются даже родовые названия видам, т. е. мы довольно-

ствуемся общим или более неопределенным термином для обозначения более частных видов, если мы не обращаем внимания на отличия: так например мы довольствуемся общим названием «полянь», хотя существует столько различных видов ее, что один из Богоевов¹³³ написал об этом специальную книгу.

§ 6. Ф. Ваши замечания относительно происхождения собственных имен совершенно справедливы, но если мы перейдем к происхождению имен нарицательных или общих терминов, то вы несомненно согласитесь, что слова становятся общими, если они являются знаками общих идей, а идеи становятся общими, если путем абстракции отделить их от обстоятельств времени, места и других обстоятельств, которые могут приурочить их к тому или иному отдельному существованию.

Т. Я не отрицаю этого применения абстракций, но оно скорее пригодно, если подниматься от видов к родам, чем от индивидов к видам. В самом деле (как бы парадоксально это ни казалось), мы не можем обладать знанием индивидов и найти способ точного определения индивидуальности каждой вещи, не сохранив ее самой, так как все обстоятельства могут повторяться; самые незначительные различия остаются нами незамеченными; место и время не только не в состоянии служить для определения, но, наоборот, нуждаются сами для своего определения в содержащихся в них вещах. Самое замечательное в этом то, что индивидуальность заключает в себе бесконечность, и только тот, кто в состоянии охватить ее, может обладать знанием принципа индивидуации той или иной вещи; это объясняется влиянием (в правильном его понимании), оказываемом друг на друга всеми вещами вселенной. Правда, этого не было бы, если бы существовали демокритовские атомы, но в таком случае не было бы также разницы между двумя различными индивидами с одинаковой фигурой и одинаковой величиной.

§ 7. Ф. Однако вполне очевидно, что у детей идеи лиц, с которыми они разговаривают (если остановиться на таком примере), подобны самим этим лицам и только единичны. Идеи матери и кормилицы отчетливо запечатлены в их душе; названия «няня» и «мама», употребляемые детьми, относятся исключительно к этим лицам. Впоследствии, когда со временем дети замечают, что на свете очень много других существ, похожих на их отца и мать, они образуют идею, в которую, как они полагают, равно входят все эти отдельные индивиды, и этой идее они подобно другим дают названия «человек».

§ 8. Таким же путем они приходят к более общим названиям и понятиям: так например новая идея животного образуется не от прибавления чего-нибудь, а лишь благодаря устраеннюю формы и других особых свойств, присущих человеку, причем удерживается

идея тела, обладающего жизнью, чувством и самопроизвольным движением.

Т. Отлично, но это лишь доказывает только что мною сказанное. Подобно тому как ребенок переходит посредством абстракции от наблюдения идеи «человек» к идеи «животное», так он пришел от более специфической идеи, которую он наблюдал в лице своей матери или отца и ряда других людей, к идеи человеческой природы. Чтобы убедиться в том, что он вовсе не имел точной идеи данного индивида, достаточно лишь учесть, что небольшое сходство способно легко его обмануть и заставить его принять за свою мать другую женщину. Вы знаете историю лже-Мартина Герра, обманувшего своим сходством в соединении с ловкостью жену и близких родственников подлинного Мартина Герра и долгое время сбивавшего с толку судей даже тогда, когда настоящий Герр уже явился.

§ 9. Ф. Таким образом вся эта тайна родов и видов, с которой возятся так много в школах и та которую вне их по справедливости обращают так мало внимания, вся эта тайна, повторяю, сводится только к образованию более или менее обширных отвлеченных идей, которым дают определенные названия.

Т. Искусство группировать вещи в роды и виды имеет немаловажное значение и оказывает большую помощь как суждению, так и памяти. Вы знаете, какое значение это имеет в ботанике, не говоря о животных и других субстанциях и не говоря также о моральных и логических существах, как их некоторые называют. От этого зависит добрая часть порядка, и многие дальние авторы пишут так, что все их рассуждения могут быть сведены к делениям и подразделениям; при этом они пользуются методом, имеющим отношение к родам и видам и служащим не только для запоминания вещей, но и для того, чтобы находить их. И те, кто расположили всякого рода понятия по определенным категориям и подразделениям, сделали очень полезное дело.

§ 10. Ф. При определении слов мы пользуемся родовым именем или ближайшим общим термином; делается это для того, чтобы избавиться от перечисления различных простых идей, обозначаемых этим родовым именем, а иногда может быть и от стыдаознаться в своей неспособности сделать это перечисление. Но хотя определение через род и видовое отличие, как выражаются логики, есть кратчайший путь, однако, я мой взгляд, можно сомневаться в том, чтобы это был наилучший путь; во всяком случае это не единственный путь. В определении человека как разумного животного (определении, которое, не будучи пожалуй самым точным, однако в достаточной мере служит настоящей цели) вместо слова «животное» можно было бы поставить его определение. Это показывает, как мало необходимо правило, требующее, чтобы определение состояло из ро-

да и видового отгличия, и как незначительна выгода от его строгого применения. И языки не всегда образовались в согласии с правилами логики, чтобы значение каждого термина можно было ясно и точно выразить двумя другими терминами; составители этого правила поступили дурно, дав нам так мало согласных с ним определений.

Т. Я согласен с вашими замечаниями; однако по многим соображениям было бы лучше, если бы определения состояли из двух терминов; это несомненно значительно сократило бы работу, и все деления можно было бы свести к дилеммам, являющимся лучшим видом делений и оказывающим большую помощь изобретательству, суждению и памяти. Однако я не думаю, что логики всегда требуют, чтобы родовое имя или видовое отличие указывались одним словом; так например термин «правильный многоугольник» может сойти за родовое имя квадрата, а в случае круга родовым именем может быть плоская криволинейная фигура; видовое отличие заключалось бы тогда в том, что все точки окружности одинаково удалены от определенной точки, от центра. Впрочем следует еще заметить, что очень часто родовое имя может быть заменено видовым отличием, а отличие — родовым именем. Так например квадрат есть правильный четырехугольник или четырехугольная правильная фигура, и следовательно родовое имя и видовое отличие различаются только как существительное и прилагательное; то же самое было бы, если бы, вместо того чтобы сказать «человек есть обладающее разумом животное» (*animal raisonnable*), язык позволял сказать, что «человек есть обладающий животностью разум» (*rational animable*), т. е. разумная субстанция, наделенная животной природой, между тем как духи — это разумные субстанции, природа которых не животна или не общна им с животными. Возможность этой замены родового имени видовым отличием и обратно зависит от изменения порядка подразделений.

§ 11. Ф. Из только что сказанного мною следует, что то, что называют общим и универсальным, не принадлежит действительному существованию вещей, а создано разумом. § 12. Сущности каждого вида — не что иное, как отвлеченные идеи.

Т. Мне не вполне ясна необходимость этого вывода, так как общность состоит в сходстве единичных вещей между собой, а сходство это есть реальность.

§ 13. Ф. Я уже сам собирался вам сказать, что эти виды основаны на сходствах.

Т. Почему же в таком случае нам не искать в сходстве также сущность родов и видов?

§ 14. Ф. Мое утверждение, что сущности являются созданиями разума, покажется менее странным, если принять во внимание, что во всяком случае имеются сложные идеи, пред-

ставляющие у разных людей очень часто различные собрания простых идей, и то, чем является например скопость в понимании одного человека, не есть скопость в понимании другого.

Т. Сознаюсь вам, что редко я так мало признавал силу ваших выводов, как в данном случае, и меня это огорчает. Если люди не согласны в значении слова, то разве это меняет самые вещи или их сходства? Если один применяет слово «скопость» к одному сходству, а другой — к другому, то это будут два различных вида, обозначенных одним и тем же словом.

Ф. Даже когда дело касалось самого близкого нам вида субстанций, с которым мы имеем самое тесное знакомство, то не раз возникали сомнения относительно рожденного женщины плода, человек ли это или нет, вплоть до того, что спорили, нужно ли кормить его и крестить; этого не могло бы быть, если бы отвлечения идея или сущность, к которой относится название «человек», была делом приходя, а не изменчивым и неопределенным собранием простых идей, соединяемых разумом вместе, собранием, с которым он связывает конкретное называние, после того как обобщил его путем отвлечения. Таким образом в действительности каждая отдельная отвлеченная идея есть отдельная сущность.

Т. Извините меня, если я скажу вам, что ваша речь ставит меня в затруднительное положение, так как я не вижу в ней никакой связи. Если мы не всегда можем судить по внешности о внутренних сходствах, то разве они от этого менее реальны? Если сомневаются, человек ли урод, то потому, что сомневаются в его разуме. Когда убоятся, что он обладает разумом, то теологи велят его крестить, а юристы — кормить его. Правда, можно спорить о низших видах в логическом смысле, которые изменяются благодаря случайностям внутри одного и того же физического вида или родовой группы, но нет никакой надобности определять их; их можно даже изменять до бесконечности, как это видно по большому разнообразию апельсинов и лимонов, которые знатоки умеют различать по названиям и отличать. То же самое происходило с тюльпанами и гвоздиками, когда эти цветы были в моде. Впрочем соединяют ли люди или иные идеи или нет и даже соединяет ли их в действительности природа или нет, это не имеет никакого значения для существ, родов и видов, так как дело идет в таком случае лишь о возможностях, независимых от нашей мысли.

§ 15. Ф. Обыкновенно предполагают реальное строение вида, к которому принадлежит каждая вещь, и нет сомнения, что должен существовать такой вид, от которого должна зависеть каждая совокупность простых идей или качеств, существующих в этой вещи. Но так как очевидно вещи распределяются по классам или видам под известными названиями лишь постольку,

поскольку они соответствуют известным абстрактным идеям, с которыми мы связали это название, то сущность каждого рода или вида оказывается тоже не чем иным, как абстрактной идеей, обозначенной родовым или видовым названием. И в таком смысле слово «сущность» употребляется чаще всего. По-моему, было бы неплохо обозначать эти два рода сущностей двумя различными словами и называть первую сущность реальной, а вторую номинальной.

Т. Мне кажется, что вы вводите чрезвычайное новшество в обычное словоупотребление. До сих пор действительно говорили о номинальных и каузальных, или реальных, определениях, но, насколько я знаю, только о реальных сущностях. Если же и говорили о номинальных сущностях, то имея в виду ложные и невозможные сущности, которые только кажутся сущностями, но в действительности не являются таковыми. В качестве примера этого можно было бы взять сущность правильного десятиугольника, т. е. правильного тела, ограниченного десятью плоскостями. Сущность есть на самом деле не что иное, как возможность того, что полагают. То, что считают возможным, выражается определением, но это определение только номинально, если оно не выражает в то же время возможности, так как в этом случае можно сомневаться, выражает ли данное определение нечто реальное, т. е. возможное, пока опыт не придет нам на помощь и не покажет этой реальности *a posteriori*, если вещь действительно находится в мире. Этого достаточно при отсутствии основания, которое позволило бы познать реальность *a priori*, выяснив возможную причину или происхождение определяемой вещи. Таким образом мы не вольны соединять идеи, как нам хочется; производимое нами сочетание должно оправдываться либо разумом, показывающим возможность его, либо опытом, показывающим его действительность, а следовательно также возможность. Для того чтобы лучше отличать сущность от определения, следует принять во внимание, что у вещи только одна сущность, но зато несколько определений ее, выражаяющих ту же самую сущность, подобно тому как то же самое строение или тот же самый город могут быть представлены различными изображениями в зависимости от того, с какой стороны их рассматривают.

§ 18. Ф. Я думаю, вы согласитесь со мной, что в простых идеях и в идеях модусов реальная и номинальная сущность всегда тождественны, но они всегда совершенно различны в идеях субстанций. Так, фигура, ограничивающая пространство тремя прямыми, есть и реальная и номинальная сущность треугольника, так как это не только отвлеченная идея, с которой связано общее название, но также истинная сущность, или существо самой вещи, основание, из которого вытекают ее свойства и с которым они связаны. Совсем не то с золотом. Реальною строение

оего частей, от которого зависят его цвет, вес, плавкость, огнеупорность и т. д., нам неизвестно, и так как мы не имеем никакой идеи этого строения, то не имеем и никакого названия, которое было бы знаком его. Между тем это те качества, на основании которых эта вещь называется золотой и которые являются ее номинальной сущностью, т. е. которые дают ей право на это название.

Т. Я предпочел бы утверждать согласно общепринятым словоупотреблению, что сущность золота есть то, что делает его золотом и что придает ему те чувственные качества, на основании которых мы узнаем его и которые составляют его номинальное определение; между тем как мы имели бы реальное и каузальное определение его, если бы могли объяснить эту внутреннюю структуру или устройство. Однако номинальное определение здесь является также и реальным, но не само по себе (так как оно не раскрывает a priori возможности или происхождения тела), а благодаря опыту, так как мы на опыте узнаем, что есть тело, в котором все эти качества соединены вместе; без этого можно было бы сомневаться, совместим ли такой большой вес с такой ковкостью, подобно тому как можно до сих пор сомневаться, возможно ли стекло, которое было бы ковким в неразогретом состоянии. Я не согласен впрочем с вашим мнением, что здесь есть разница между идеями субстанций и идеями предикатов, а именно, что определения предикатов (т. е. модусов и объектов простых идей) всегда в одно и то же время реальны и номинальны, а определения субстанций лишь номинальны. Я охотно соглашаюсь с тем, что труднее иметь реальные определения тел, являющихся субстанциальными сущностями, так как их внутреннее строение менее заметно. Но это относится не ко всем субстанциям, так как мы обладаем столь же глубоким познанием истинных субстанций или единиц (как бог или душа), как и большинства модусов. Впрочем существуют предикаты, которые столь же мало известны, как и внутреннее строение тел; так например желтое или горькое — это объекты простых идей или наглядных представлений, а мы тем не менее обладаем лишь неотчетливым знанием их. Это встречается даже в математике, где один и тот же модус может иметь как номинальное определение, так и реальное. Немногим удалось правильно объяснить, в чем состоит отличие этих двух видов определений, которое должно также обнаружить различие между сущностью и свойством. По-моему, это отличие состоит в том, что реальное определение показывает возможность определяемого, чего не дает номинальное определение. Определение двух параллельных прямых как находящихся в одной и той же плоскости и никогда не встречающихся, хотя бы их продолжать до бесконечности, есть лишь номинальное определение, так как прежде всего можно

было бы усомниться, возможно ли это. Но лишь только мы поняли, что можно провести на плоскости прямую, параллельную другой данной прямой, если только следить за тем, чтобы острье карандаша, чертящего параллельную линию, оставалось всегда на одинаковом расстоянии от данной прямой, как мы тотчас же видим, что это вещь возможная, и узнаем, почему они обладают свойством никогда не встречаться, составляющим их номинальное определение, но являющимся признаком параллелизма лишь тогда, когда обе линии прямые, между тем как если бы хоть одна из них была кривой, то они могли бы никогда не встретиться и однако не были бы в силу этого параллельными.

§ 19. Ф. Если бы сущность была чем-то иным, чем отвлеченная идея, то она не была бы извечной и нетленной. Может быть не существует в мире единорога, сирены, точной окружности.

Т. Я уже сказал вам, что сущности вечны, так как делю идет при этом только о возможностях.

ГЛАВА IV О НАЗВАНИЯХ ПРОСТЫХ ИДЕЙ

§ 2. Ф. Признаюсь вам, что я всегда считал произвольным образование модусов; но что касается простых идей и идей субстанций, то я был убежден, что помимо возможности эти идеи должны обозначать также некоторое реальное существование.

Т. Я не вижу в этом никакой необходимости. Бог имеет идеи их до создания предметов этих идей, и ничто не мешает ему наделить также этими идеями разумные творения; не существует даже точного доказательства того, что предметы наших чувств и простых идей, представляемые нам нашими чувствами, находятся вне нас. Это особенно относится к тем, кто считает вместе с картезианцами и нашим знаменитым автором, что наши простые идеи чувственных качеств совершенно не похожи на то, что находится вне нас, в предметах: следовательно нет ничего, что заставляло бы эти идеи быть основанными на каком-нибудь реальном существовании.

§ 4, 5, 6, 7. Ф. Вы во всяком случае согласитесь со мной относительно другого различия между простыми и сложными идеями, состоящего в том, что названия простых идей не могут быть определены, между тем как названия сложных идей могут; в самом деле, определения должны содержать больше одного термина, каждый из которых означает какую-нибудь идею. Таким образом мы видим, что может и что не может быть определено и почему определения не могут идти до бесконечности; на это, насколько я знаю, никто до сих пор не обратил внимания.

Т. В небольшом «Опыте об идеях», помещенном лет 20

назад в лейпцигских «Acta eruditorum»¹³⁴, я также отметил, что простые термины не могут иметь номинальных определений. Но я в то же время прибавил к этому, что если термины просты лишь на наш взгляд (потому что у нас нет способа проанализировать их так, чтобы дойти до первичных, составляющих их восприятий), как теплое, холодное, желтое, зеленое, то они могут получить реальное определение, которое может объяснить причину их. Так, реальное определение зеленого, это — состоящее из хорошо смешанного синего с желтым, хотя зеленое не более доступно номинальному определению, из которого можно было бы узнать его, чем желтое и синее. Напротив, простые сами по себе термины, т. е. таких, о которых мы имеем ясное и отчетливое понятие, не могут получить ни реального, ни номинального определения. В названном небольшом «Опыте», помещенном в лейпцигских «Acta», вы найдете краткое объяснение обоснования большей части теории, касающейся разума.

§ 7, 8. Ф. Стоюло бы объяснить этот пункт и указать, что может быть определено и что нет; я склонен считать, что из-за того, что об этом не думают, возникают часто большие споры, и в высказывания людей вносится много бессмыслицы. Эти прославленные пустяки, вокруг которых поднимают столько шума в школах, возникли из-за невнимания к этому различию в наших идеях. Наибольшие искусники в определениях вынуждены были оставить без определений большую часть простых идей, а когда они попытались это сделать, то потерпели неудачу. Разве мог например человеческий ум придумать более вычурную бессмыслицу, нежели содержащуюся в следующем определении Аристотеля: «Движение есть акт потенциально существующего, поскольку оно существует потенциально»¹³⁵. § 9. Современные философы, определяющие движение как «переход с одного места на другое», лишь подставляют один синоним вместо другого.

Т. Я уже указывал в одной из наших прежних бесед, что у вас считаются простыми многие идеи, отнюдь не являющиеся простыми; к числу их относится и движение, которое, по-моему, может быть определено; и не следует презирать определения, гласящего, что это есть перемена места. Определение Аристотеля не так нелепо, как думают, если принять во внимание, что греческое *κίνησις* у Аристотеля означало не то, что мы называем движением, а то, что мы выражали бы словом изменение. Вот почему он дает ему такое отвлеченное и метафизическое определение, между тем как то, что мы называем движением, у него называется *φορά*, *latio* и находится среди разновидностей изменения *τῆς κίνησεως*.

§ 10. Ф. Но вы во всяком случае не станете оправдывать другого определения того же автора, касающегося света и гла-зицеро, что это «акт прозрачного»¹³⁶.

Т. Я так же, как и вы, нахожу его совершенно бесполезным. Аристотель слишком часто пользуется словом «акт», которое нам говорит очень мало. Прозрачное — это для него среда, через которую можно видеть, а свет, по его мнению, состоит в действительном прохождении. Пусть так!

§ 11. Ф. Мы согласны таким образом в том, что нельзя иметь номинальных определений наших простых идей, подобно тому как нельзя узнать вкус ананаса по описаниям путешественников, так как мы должны были бы в таком случае уметь пробовать вещи ушами подобно Санчо Пансо, обладавшему способностью видеть Дульцинею слухом, или подобно тому слепому, который, наслышавшись о блеске багряного цвета, решил, что он должен быть похож на звук трубы.

Т. Вы правы; и все путешественники мира не могли бы дать своими описаниями того, чем мы обязаны одному немецкому дворянину, успешно выращивающему в трех милях от Ганновера, почти у самого берега Везера, ананасы и открывшему способ разведения их, так что мы возможно когда-нибудь будем иметь их на своей почве в таком же изобилии, как и португальские апельсины, хотя при этом вкус их повидимому несколько ухудшится.

§ 12, 13. Ф. Совершенно иначе обстоит дело со сложными идеями. Слепой может понять, что такое статуя, а человек, никогда не видавший радуги, мог бы понять, что это такое, если только он видел цвета, из которых она состоит. § 15. Однако хотя простые идеи неопределимы, тем не менее это не мешает им быть всего менее сомнительными, так как опыт дает больше, чем определение.

Т. Однако некоторую трудность представляют идеи, которые являются простыми лишь на наш взгляд. Так например трудно было бы точно указать границы синего и зеленого и вообще различить очень близкие цвета, между тем как мы можем иметь точные понятия о терминах, которыми пользуются в арифметике и геометрии.

§ 16. Ф. Простые идеи обладают еще той особенностью, что в том, что логики называют предикатальной линией, они имеют немного ступеней от низшего вида до высшего рода. Это происходит от того, что низший вид состоит только из одной простой идеи и из него нельзя ничего устраниТЬ. Так например из идей белого и красного ничего нельзя выпустить, для того чтобы найти одно общее для них явление; вот почему их охватывают вместе с желтым и другими родовым именем, или названием, «цвет». А когда хотят образовать еще более общий термин, обобщающий также звуки, вкусы и осязательные свойства, то прибегают к общему термину «качество» в его обычном значении, чтобы отличить эти качества от протяжения, числа, движения, удовольствия и страдания, которые воздействуют на дух и доставляют ему свои идеи более чем одним чувством.

Т. Я хочу сказать еще несколько слов по поводу этого замечания. Я надеюсь, что в этом случае, как и в других, вы отнесетесь ко мне с надлежащей справедливостью и поверите, что это происходит отнюдь не из духа противоречия, а потому, что этого, кажется, требует сам предмет. То, что идеи чувственных качеств обнаруживают так мало взаимного подчинения и так мало способны к подразделению, совсем не преимущество, так как это происходит только оттого, что мы их мало знаем. Но уже одно то, что обще всем цветам, а именно, что все они видимы глазами, что все они проникают через те тела, через которые видимы некоторые из них, и что они отражаются гладкими поверхностями тел, не пропускающими их, показывает, что можно кое-что отнять от идей, которые мы о них имеем. Можно даже с полным основанием делить цвета на крайние (из которых один — белый — положителен, а другой — черный — отрицателен) и на средние, которые мы называем еще цветами в узком смысле и которые возникают благодаря преломлению света. Можно еще подразделить на цвета выпуклой и вогнутой сторон преломленного луча света. Эти деления и подразделения цветов имеют немаловажное значение.

Ф. Но как можно найти роды для этих простых идей?

Т. Так как они просты лишь по видимости, то они сопровождаются известными, связанными с ними обстоятельствами, хотя бы эта связь оставалась непонятой нами; эти обстоятельства содержат кое-что, поддающееся объяснению и доступное анализу, что в свою очередь дает надежду, что когда-нибудь можно будет открыть причины этих явлений. Благодаря этому в наших восприятиях чувственных качеств, равно как и чувственных масс, имеется своего рода плеоназм, состоящий в том, что мы имеем больше чем одно понятие об одном и том же предмете. Золото можно номинально определить различным образом: можно сказать, что это самое тяжелое из известных нам тел, что оно самое ковкое, что это плавкое тело, выдерживающее сопротивление пробирной капели и крепкой водки и т. д. Каждый из этих признаков хорош и достаточен для распознания золота, по крайней мере до поры до времени и при нынешнем состоянии знания об известных нам телах, пока не найдется более тяжелого тела, каким некоторые химики считают свой философский камень, или пока нельзя будет обнаружить *luna fixa*, металла, который обладает, как говорят, цветом серебра и почти всеми другими качествами золота и который, по словам г. Бойля, ему как будто удалось получить. Поэтому можно сказать, что все наши определения вещей, которые мы знаем только эмпирически, лишь временные, как я уже раньше, кажется, заметил. Таким образом мы действительно не знаем на основании логического доказательства, может ли возникнуть какой-нибудь цвет путем одного

только отражения без преломления и не находятся ли цвета, которые мы до сих пор замечали в вогнутости угла обыкновенного преломления, в выпуклости какого-то неизвестного до сих пор преломления и наоборот. Таким образом простая идея синего могла бы быть отделена от родового понятия, к которому мы ее отнесли на основании нашего опыта. Однако полезно остановиться на синем, как оно дано нам, и на сопутствующих ему обстоятельствах. Ценно уж то, что они дают нам отправные точки для образования родов и видов.

§ 17. Ф. Но что вы скажете по поводу замечания, что так как простые идеи заимствованы от бытия вещей, то они совершенно непривильны, между тем как идеи смешанных модусов совершенно привильны, а идеи субстанций — привильны в известной мере?

Т. Я полагаю, что привильное содержится только в словах, а вовсе не в идеях, так как они выражают только возможности. Так например если бы даже никогда не было отцеубийства и если бы даже все законодатели так же умалчивали о нем, как и Солон, то тем не менее отцеубийство было бы возможным преступлением и идея его была бы реальной, так как идеи извечно существуют в боже и находятся даже в нас, прежде чем мы действительно о них подумаем; я показал уже это в одной из наших первых бесед. Если кто-нибудь захочет понимать идеи только как действительные человеческие мысли, то он волен в этом, но тогда он без оснований пойдет против принятого словоупотребления.

ГЛАВА V

О НАЗВАНИЯХ СМЕШАННЫХ МОДУСОВ И ОТНОШЕНИЙ

§ 2, 3 и сл. Ф. Но не образует ли дух смешанные идеи, соединяя по своему усмотрению простые идеи и не нуждаясь в реальном образце, между тем как простые идеи возникают у него не по выбору, а в силу реального существования вещей. Не замечает ли он часто смешанную идею до существования вси?

Т. Если вы принимаете идеи за действительные мысли, то вы правы; но я не вижу никакой надобности применять ваше различие к тому, что касается самой формы или возможности этих мыслей, а мы именно с этим имеем дело в идеальном мире, который мы отличаем от существующего мира. Реальное существование вещей, которые не необходимы, является делом факта или истории, между тем как знание возможностей и необходимости (так как необходимое — это то, противоположное чему невозможно) составляет демонстративные науки.

Ф. Но разве между идеями убийства и человека большая связь, нежели между идеями убийства и овцы? Состоит ли отцеубийство из более связанных между собой понятий, чем дето-

убийство? Разве то, что англичане называют stabbing, т. е. убийство путем нанесения колотой раны, которое считается у них более тяжелым преступлением, чем убийство путем нанесения рубленой раны, разве такое убийство более естественно, чтобы заслужить особого названия и идеи, которых не дали например убийству овцы или убийству человека путем нанесения рубленой раны?

Т. Если речь идет только о возможностях, то все эти идеи одинаково естественны. Тот, кто видел, как убивают овец, получил в мысли идею этого акта, хотя он не дал ему никакого названия и не удостоил его своим вниманием. Почему же ограничиваться названиями, когда дело идет о самих идеях, и почему мы должны заниматься достоинством идей смешанных модусов, когда речь идет об этих идеях вообще?

§ 8. Ф. Вследствие того что люди произвольно создают различные виды смешанных модусов, в одном языке встречаются слова, не имеющие соответствующих слов в другом языке. В других языках нет слова, соответствующего употреблявшемуся римлянами слову *versura* (заем для уплаты долга) или слову *cogban* (жертва, искупление), употреблявшемуся евреями. Латинские слова *hora*, *pes*, *libra* смело переводят словами час, нога, фунт, однако соответствующие идеи римлян резко отличались от наших.

Т. Я вижу, что ряд вопросов, обсуждавшихся нами, когда речь шла о самих идеях и их видах, снова возникает теперь, в связи с названиями этих идей. Ваше замечание правильно в отношении названий и в отношении человеческих нравов, но оно ничего не меняет в отношении наук и природы вещей. Действительно, тот, кто написал бы всеобщую грамматику, поступил бы хорошо, перейдя от сущности языков к рассмотрению их в том виде, как они реально существуют, и к сравнению грамматик различных языков, подобно тому как автор, пожелавший написать трактат об основанном на разуме общем праве, поступил бы правильно, проведя параллели с законами и обычаями различных народов; это было бы полезно не только на практике, но и в теории и дало бы возможность самому автору обратить внимание на ряд вещей, которые в противном случае ускользнули бы от его взора. Но в самой науке, рассматриваемой отдельно от ее истории и ее реального существования, не имеет никакого значения, подчинялись ли люди или нет требованиям разума.

§ 9. Ф. Сомнительное значение слова «вид» делает испытанным для слуха некоторых людей утверждение, что виды смешанных модусов образуются разумом. Но я оставляю без рассмотрения вопрос, что устанавливает границы каждого класса или вида, так как оба эти слова для меня вполне синонимичны.

Т. Границы этих видов обычно устанавливаются природой вещей, как например видов человека и животного, рукоятки и

лезвия. Но я согласен, что существуют понятия действительно произвольные. Примером может служить определение фуфа; в самом деле, так как прямая линия однообразна и неопределенна, то природа не указывает никаких границ ее. Существуют также неопределенные и несовершенные сущности, в определении которых играет роль мнение, как например когда спрашивают, каково наименьшее число волос, которое нужно оставить человеку, чтобы он не стал лысым; это был один из софизмов¹³⁷, которым поражали противника:

Dum cadat elusus ratione tueatis acervi

(до тех пор, что, смешавшись, обманутый толк потеряет) ¹³⁸.

Но правильный ответ состоит в том, что природа не дала вовсе определения этого понятия и что в нем играет роль мнение, что существуют лица, относительно которых можно сомневаться, лысы они или нет, и что есть такие, которых одни будут считать лысыми, а другие нет, подобно тому как вы указывали, что лошадь, которая считалась бы маленькой в Голландии, будет считаться большой в Уэльсе. Нечто подобное происходит даже и с простыми идеями: в самом деле, я только что отметил, что крайние границы цветов сомнительны. Есть также сущности, поистине наполовину номинальные, у которых название участвует в определении вещи. Так например степень или звание доктора, рыцаря, посланника, короля узнаются нами тогда, когда данное лицо получило признанное право пользоваться этим именем; иностранный посланник, какие бы большие полномочия он ни имел и как бы ни была велика его свита, никогда не будет считаться послом, если верительные грамоты не дают ему этого звания. Но эти сущности и идеи неопределены, сомнительны, произвольны, номинальны в смысле, несколько отличном от того, о котором вы упоминали.

§ 10. Ф. Но название, кажется, часто сохраняет сущности смешанных модусов, которые вы не считаете непроизвольными; так например без слова «триумф» мы никогда не имели бы идеи того, что происходило у римлян в подобном случае.

Т. Я согласен, что слово служит для привлечения внимания к вещам, для сохранения памяти о них и фактического знания их, но это ничего не меняет в рассматриваемом нами вопросе и не делает сущностей номинальными; и я не понимаю, почему ваши единомышленники так настаивают на том, что сами сущности зависят от выбора названий. Было бы желательно, чтобы ваш знаменитый автор, вместо того чтобы настаивать на этом, подробнее занялся идеями и модусами и развернул и классифицировал разновидности их. Я с удовольствием и пользой последовал бы за ним по этому пути, так как он несомненно многое объяснял бы нам.

§ 12. *Ф.* Когда мы говорим о лошади или железе, мы рассматриваем их как вещи, которые доставляют нам первоначальные образцы наших идей; но когда мы говорим о смешанных модусах или по крайней мере о наиболее значительных из этих модусов, именно о нравственных вещах, как например о справедливости, благодарности, то мы считаем первоначальные образцы их существующими в духе. Вот почему мы говорим: понятие справедливости, умеренности, но не говорим: понятие лошади, камня.

Т. Образцы тех и других идей одинаково реальны. Духовные качества не менее реальны, чем телесные. Конечно справедливости не видят так, как видят лошадь, но ее понимают не хуже, а скорее даже лучше; она так же содергится в действиях, как прямота и кривизна в движении, независимо от того, обращают ли на нее внимание или нет. Для того чтобы показать вам, что люди придерживаются в этом отношении моего мнения — и как раз самые способные и опытные люди, — я сошлюсь хотя бы на авторитет римских юристов, по пути которых пошли юристы всех других стран. Они называли эти смешанные модусы, или эти нравственные сущности, вещами и в частности бестелесными вещами. Сервитуты например (вроде права перехода через территорию своего соседа) назывались у них *res incorporales*, бестелесными вещами, на которые существовало право собственности, которые можно было приобрести путем длительного пользования ими, которыми можно было обладать и на которые можно было заявлять притязания. Что касается слова «понятие», то многие очень умные люди понимали его столь же широко, как и слово «идея»; латинское словоупотребление не противоречит этому, и я не знаю, противоречит ли этому французское и английское.

§ 15. *Ф.* Следует также заметить, что люди узнают слова, до того как они узнают идеи смешанных модусов, так как слово показывает, что данная идея заслуживает быть отмеченной.

Т. Это замечание справедливо, хотя, по правде говоря, в настящее время дети с помощью словарей узнают обычно не только названия модусов, но также и субстанций, прежде чем они узнают вещи и даже скорее названия субстанций, чем модусов, так как у этих словарей тот недостаток, что там имеются только существительные, а не глаголы, несмотря на то что хотя глаголы и означают модусы, но они более необходимы в разговоре, чем большинство слов, обозначающих отдельные субстанции.

ГЛАВА VI О НАЗВАНИЯХ СУБСТАНЦИЙ

§ 1. *Ф.* Роды и виды субстанций, как и других существ, являются лишь классами. Так например солнца принадлежат к классу звезд, именно они — неподвижные звезды; и не без осно-

ваний полагают, что всякая неподвижная звезда показалась бы солнцем для человека, находящегося на надлежащем расстоянии от нее. § 2. То, что определяет границы каждого класса, есть его сущность. § 3. Сущность познается либо по внутренней структуре, либо по внешним признакам, благодаря которым мы узнаем ее и называем каким-нибудь определенным именем. Так, страсбургские часы можно знать и как часовщик, который их сделал, и как зритель, наблюдающий внешние проявления их работы.

Т. Если вы выражаетесь так, то мне нечего вам возразить.

Ф. Я выражаюсь так, чтобы избежать возобновления споров между нами. Теперь я прибавляю, что сущность относится только к классам, а для индивидов нет ничего существенного. Какое-нибудь происшествие или болезнь могут изменить цвет моей кожи или мою наружность; лихорадка или падение могут отнять у меня разум и память; апоплексический удар может не оставить мне ни чувства, ни разума, ни даже жизни. Если меня спросят, существенно ли для меня обладать разумом, то я отвечу, что нет.

Т. Я полагаю, что есть нечто существенное для индивидов и даже больше, чем обычно думают. Для субстанций существенно действовать, для сотворенных субстанций — подвергаться воздействию, для духов — мыслить, для тел — обладать протяжением и движением. Стало быть существуют классы или виды, к которым индивид не может (по крайней мере естественным образом) перестать принадлежать, раз он к ним уже принадлежал, какие бы перевороты ни произошли в природе. Но существуют классы или виды случайные (я признаю это) для индивидов, и индивиды могут перестать принадлежать к такому классу. Так, можно перестать быть здоровым, красивым, ученым и даже видимым и осязаемым, но не перестают обладать жизнью, органами и восприятиями. Я достаточно говорил уже выше о том, почему людям кажется, что жизнь и мысль иногда прекращаются, хотя они не перестают продолжаться и действовать.

§ 8. Ф. Многие индивиды, объединенные одним общим названием, считаются принадлежащими к одному и тому же виду, хотя они имеют совершенно различные качества, зависящие от их реального (особого) строения. Это без труда замечают все, кто исследует естественные тела. Химики часто убеждаются в этом на неудачных опытах, тщетно ища в куске сурьмы, свинца или олова тех качеств, которые они нашли в других кусках этих минералов.

Т. Это совершенно верно, и я сам мог бы привести новые примеры этого. Написаны были целые книги «de infido experientorum chimicorum successu» (о неудачных результатах химических опытов). Но дело в том, что эти тела ошибочно принимают за сходные и однообразные, между тем как они гораздо более смешанные, чем думают; действительно, в случае разнородных тел не поражаются различием между индивидами, и врачи

очень хорошо знают, как различны темпераменты и естественные склонности человеческих тел. Одним словом, никогда нельзя будет, как я уже выше заметил, найти последние логические виды, и два реальных и самостоятельных индивида одного и того же вида никогда не бывают совершенно схожи.

Ф. Мы совершенно не замечаем всех этих различий, потому что не знаем небольших частиц и следовательно внутренней структуры вещей. Поэтому мы не пользуемся ими для определения классов или видов вещей; а если бы мы захотели сделать это с помощью сущностей или с помощью того, что схоластика называет субстанциальными формами, то мы уподобились бы слепому, желающему распределить тела по их цветам. § 11. Мы не знаем даже сущностей духов; мы не могли бы образовать идей разновидностей ангелов, хотя мы хорошо знаем, что должны существовать различные виды духов. При установлении в наших идеях разницы между богом и духами мы, кажется, также не пользуемся известным количеством простых идей за исключением того, что мы приписываем богу бесконечность.

Т. Согласно моей системе есть еще и другая разница между богом и сотворенными духами, а именно та, что, по моему мнению, все сотворенные духи должны обладать телами совершенно так же, как и наша душа его имеет.

§ 12. Ф. Я во всяком случае полагаю, что между телами и духами существует следующая аналогия: подобно тому как нет пустых промежутков в ряду телесных существ, так нет их в ряду разумных существ. Начиная от нас и вплоть до самых низших вещей, мы имеем постепенный спуск и непрерывный ряд вещей, в котором каждая следующая ступень весьма мало отличается от предыдущей. Есть крылатые рыбы, не чуждые воздуху, и есть живущие в воде птицы с холодной, как у рыб, кровью, мясо которых так похоже по вкусу на рыбье, что благочестивые люди разрешают себе есть его в постыдные дни. Есть животные, столь близкие по своей природе к птицам и к млекопитающим, что они занимают середину между теми и другими. Земноводные одинаково близки и к земным и к водным животным. Тюлени живут и на земле и в море, а у морских свиней теплая кровь и внутренности свиньи. Не говоря уже о рассказах о морских людях, существуют звери, у которых повидимому столько же знания и разума, сколько и у иных людей. Животное и растительное царства так близки между собой, что если вы возьмете самый несовершенный вид первого и самый совершенный вид второго, то вы едва ли заметите сколько-нибудь значительную разницу между ними. Спускаясь далее до самых низших и наименее организованных частей материи, мы найдем повсюду, что различные виды связаны между собою и отличаются друг от друга в степени, почти недоступной чувственному

восприятию. А если мы обратим внимание на бесконечную мудрость и силу творца всех вещей, то у нас будет основание думать, что величественной гармонии вселенной и великой цели, а равно и бесконечной благости всемогущего зодчего соответствует, чтобы различные виды существ восходили постепенно от нас к его бесконечному совершенству. Таким образом мы имеем основание думать, что видов тварей, стоящих выше нас, гораздо больше, чем видов тварей, стоящих ниже нас, так как по степени совершенства мы гораздо дальше от бесконечного бытия божия, чем от бытия, которое больше всего приближается к небытию. Однако у нас нет никакой ясной и отчетливой идеи всех этих различных видов.

Т. Я собирался в другом месте сказать нечто, близкое к тому, что вы только что изложили, но я рад, когда меня предупреждают и когда я слышу, что излагают вещи лучше, чем я мог бы это сделать. Выдающиеся философы занимались вопросом о том, *utrum detur vacuum formatum* (существует ли пробел в формах), т. е. имеются ли возможные виды, которые однако не существуют и о которых природа как бы забыла. Я имею основание думать, что не все возможные виды совозможны во вселенной, как бы велика она ни была, и это относится не только к вещам, которые находятся вместе в одно и то же время, но даже и ко всему следованию вещей, т. е. я полагаю, что имеются необходимым образом виды, которые никогда не существовали и никогда не будут существовать, так как они несовместимы с тем следованием тварей, которое избрал бог. Но я думаю, что все вещи, которые допускала совершенная гармония вселенной, есть в ней. Утверждение, что имеются существа промежуточные между теми, которые далеки друг от друга, соответствует этой самой гармонии, хотя бы это и не всегда происходило на одной и той же планете или в одной и той же системе, и среднее между двумя видами является таковым иногда по отношению к определенным условиям, но не по отношению к иным. Птицы, столь отличные от людей в других отношениях, приближаются к ним речью, а если бы обезьяны умели говорить подобно попугаям, то они были бы еще ближе. Закон непрерывности влечет за собой то, что природа не допускает пустоты в принятом ею порядке, но не всякая форма или вид годятся для любого порядка. Что касается духов, то так как, по моему мнению, все разумные твари имеют организованные тела, совершенство которых в силу предустановленной гармонии соответствует совершенству находящегося в этом теле разума или духа, то, чтобы понять кое-что из совершенства более высоких, чем мы, духов, очень полезно было бы также представить себе совершенства в органах тела, превосходящие совершенства наших тел. Вот где пригодится самое живое и самое богатое воображение и, пользуясь итальянским

гермином, который я затрудняюсь перевести, *invenzione la più
vaga*, чтобы поднять нас над нами. И то, что я сказал в подкрепле-
ние моей теории гармонии, поднимающей божественные совершенства выше того, что до сих пор думали, будет полезно также и для получения несравненно более величественных, чем до сих пор, идей о творениях.

§ 14. Ф. Возвращаясь к вопросу о ничтожной реальности видов даже у субстанций, я позволю себе спросить у вас, принадлежат ли вода и лед к различным видам?

Т. Я же с своей стороны спрашиваю вас, принадлежат ли золото, растворенное в колбе, и золото, превращенное при охлаждении в слиток, к одному и тому же виду?

Ф. Тот не отвечает на вопрос, кто ставит новый вопрос, *qui item lice resolvit* (кто спор только спором решает)¹⁸⁹. Но это показывает, что сведение вещей к тому или иному виду относится исключительно к нашим идеям о них, и этого достаточно для различия их по названиям; но если предположить, что это различие основано на их реальном внутреннем строении и что природа различает существующие вещи по их реальным сущностям, разделяя их на столько же видов, как это делаем мы, разделяя их на виды по тем или иным обозначениям, то мы впадем в большие заблуждения.

Т. Есть некоторая двусмысленность в термине «вид» или «существо другого вида», вызывающая все эти затруднения, и если мы устраним ее, то весь наш спор сведется пожалуй к спору о словах. Вид можно понимать в математическом и физическом смысле. В строго математическом понимании малейшее отличие, приводящее к тому, что две вещи не вполне во всем сходны, заставляет относить их к различным видам. Так, в геометрии все окружности относятся к одному и тому же виду, ибо все они совершенно подобны; по тем же соображениям все параболы тоже относятся к одному и тому же виду; но иначе обстоит дело с эллипсами и гиперболами, так как существует бесконечное число классов или видов их, причем существует еще бесконечное число их в каждом виде. Все бесчисленные эллипсы, у которых расстояние между фокусами находится в одном и том же отношении к расстоянию между вершинами, относятся к одному и тому же виду; но так как отношения этих расстояний меняются лишь по величине, то все эти бесчисленные виды эллипсов составляют лишь один род, и здесь нет больше никаких подразделений. Между тем у овала с тремя фокусами было бы бесконечное число таких родов и бесконечная бесконечность видов, так как каждый род имеет простую бесконечность их. В этом смысле два физических индивида никогда не будут совершенно подобны; мало того, один и тот же индивид будет переходить из одного вида в другой, так как он никогда не бывает больше одного момента вполне похожим на

самого себя. Но люди, устанавливая физические виды, не придерживаются совсем этого строгого смысла, и от них зависит сказать, что масса, которую они сами могут заставить принять первоначальную форму, для них продолжает принадлежать к одному и тому же виду. Так, мы говорим, что вода, золото, ртуть, поваренная соль остаются тем, что они есть, и лишь скрываются при обычных превращениях. Но у органических тел или у растительных и животных видов мы определяем вид по происхождению, так что всякий сходный индивид, который происходит или мог бы произойти от одного и того же начала или семени, относится к тому же виду. У человека помимо человеческого происхождения обращают еще внимание на качество разумного животного, и хотя имеются люди, остающиеся всю жизнь похожими на скотов, но все же предполагается, что это происходит не из-за недостатка способности или отсутствия принципа, а вследствие препятствий, противодействующих развитию этой способности; но пока еще не пришли к определенному решению относительно всех внешних условий, которые следует признать достаточными для принятия этого предположения. Однако какие бы правила люди ни устанавливали для своих обозначений и для связанных с наименованиями прав, но если эти правила последовательны и разумны, то они основываются на действительности, и люди не могут представить себе таких видов, которые природа, содержащая в себе все возможности, не создала бы уже или не различила бы до них. Что касается внутреннего строения, то хотя нет такого внешнего признака, который не был бы основан на внутреннем строении, тем не менее один и тот же признак может иногда вытекать из двух различных строений; но при этом у них всегда будет нечто общее — то, что наши философы называют ближайшей формальной причиной. Но если бы этого даже не было, как если бы например согласно Маршутту¹⁴⁰ синий цвет радуги был совсем другого происхождения, чем синий цвет бирюзы, и у них не было бы общей формальной причины (в чем я отнюдь с ним не согласен), и если согласиться с тем, что некоторые вещи, заставляющие нас своими внешними признаками давать им особые названия, не имеют между собой ничего внутренне общего, то все же наши определения были бы основаны на реальных видах, так как сами явления (*phénomènes*) суть реальности. Мы можем следовательно сказать, что все, что мы истинным образом различаем или сравниваем, различает или связывает также и природа, хотя в ней имеются неизвестные нам различия и сравнения, которые могут быть лучше наших. Поэтому потребуется еще немало старания и опыта, чтобы определить роды и виды способом, достаточно близким к природе. Современные ботаники полагают, что различия, покоящиеся на формах цветов, наиболее приближаются к естественному порядку, но они все еще затрудняются при этом на большие затруднения. Надо было бы произво-

дить сравнения и классификации, руководствуясь не только одним единственным принципом вроде только что приведенного мною, который основывается на формах цветов и который может быть является наиболее пригодным из всех существующих в качестве приемлемой и удобной системы для обучения, но руководствуясь также и другими принципами, локотящимися из других частях и свойствах растений. Всякий принцип сравнения заслуживает особой классификации; в противном случае было бы упущен много второстепенных родов и много полезных сравнений, различий и наблюдений. Но чем глубже будут изучать вопрос о происхождении видов и чем больше будут руководствоваться при классификации соответствующими этому условиями, тем больше будут приближаться к естественному порядку. Вот почему, если окажется правильной догадка некоторых знатоков¹⁴¹, что у растения кроме зерна или семени, соответствующего яйцу животного, имеется еще другое семя, которое заслуживает названия мужского семени, т. е. что у них имеется пыльца (Pollen), очень часто видимая, иногда однако невидимая (каким бывает у некоторых растений само семя), распространяемая ветром или другими обычными путями для соединения ее с семенем иногда того же растения, иногда же, как например у конопли, другого растения родственного вида; если следовательно это растение будет аналогично мужскому, хотя женское растение может быть не всегда полностью лишено этой самой пыльцы, если это, повторю, окажется правильным и если способ размножения растений будет лучше изучен, то я не сомневаюсь, что наблюдающиеся при этом различия послужат основанием для более естественной классификации. Если бы мы обладали проницательностью некоторых высших духов и достаточно хорошо знали эти вещи, то быть может мы нашли бы постоянные атрибуты для каждого вида, общие всем его индивидам и всегда имеющиеся у того же живого организма, какие бы изменения и превращения он ни претерпевал. Так например у наиболее известного из физических видов, у человеческого рода, таким постоянным атрибутом, присущим каждому индивиду и неутрачиваемым, хотя его и не всегда можно заметить, является разум. Но из-за недостатка таких знаний мы пользуемся атрибутами, которые кажутся нам наиболее удобными, чтобы различать и сравнивать вещи, одним словом, чтобы распознавать виды или классы; и эти атрибуты всегда имеют свои реальные основания.

§ 14. Ф. Для того чтобы согласно с обычным предположением о существовании определенных сущностей или точных форм вещей, на основании которых все существующие индивиды распределяются естественным образом на виды, различать субстанциальные существа, необходимо быть уверенным: (§ 15) во-первых, в том, что природа при создании вещей всегда имеет в виду сделать их причастными известным упорядоченным и установленным сущ-

ностям, которые должны быть образцами; (§ 16) во-вторых, что природа всегда достигает этой цели; однако уроды дают нам повод усомниться и в том и в другом; (§ 17) в-третьих, нужно определить, действительно ли эти уроды составляют особый, новый вид, так как некоторые подобные уроды или имеют мало качеств, или совсем не имеют качеств, вытекающих, как полагают, из сущности того вида, от которого они ведут свое существование и к которому повидимому принадлежат по своему происхождению.

Т. Когда нужно определить, принадлежат ли уроды к какому-нибудь определенному виду, то дело часто сводится к догадкам. Это видно из того, что при этом не ограничиваются внешней стороной и хотят узнать, подходит ли (как это заставляет предполагать рождение) внутренняя сущность (как например разум у человека), общая индивидам данного вида, к тем индивидам, которым недостает части внешних признаков, имеющихся обычно у этого вида. Но наше незнание несколько не меняет природы вещей, и если такая общая внутренняя сущность имеется, то урод будет или не будет обладать ею, независимо от того, знаем ли мы это или нет. И если урод не обладает внутренней сущностью какого бы то ни было вида, то он может составлять свой собственный вид. Но если бы у видов, о которых идет речь, не оказалось вовсе подобной внутренней сущности и если бы не довольствовались также фактом рождения, то только одни внешние признаки определяли бы вид, и уроды не принадлежали бы к тому виду, от которого они отклоняются (если только слово «вид» не понимать в более неопределенном и широком смысле), и в таком случае наши попытки узнать вид были бы напрасными. Это быть может и есть то, что вы хотели сказать всеми вашими возражениями против характеристики видов, покоящейся на реальных внутренних сущностях. Вы должны были бы следовательно доказать, что нет общей видовой внутренней сущности, если не все внешние признаки общи. Но мы наблюдаем обратное у человеческого вида, у которого иногда дети, имеющие какое-нибудь уродство, достигают возраста, когда они обнаруживают разум. Почему же нечто подобное не может быть и у других видов? Правда, не зная их внутренней сущности, мы не можем пользоваться ею для определения их, но это заменяют внешние признаки, хотя мы должны признать, что этого недостаточно для точного определения и что даже номинальные определения в этих случаях лишь гипотетичны, и, как я уже говорил выше, они иногда носят только временный характер. Например можно было бы найти такой способ подделки золота, чтобы оно удовлетворяло всем существующим пробам, но тогда можно было бы также найти новый способ проверки, который позволил бы отличать естественное золото от искусственного. Старые источники приписывают и то и другое Августу, курфюрсту саксонскому¹⁴², но я не ручаюсь за этот факт.

Однако если бы это было верно, то мы могли бы иметь более совершенное определение золота, чем имеем в настоящее время; и если бы искусственное золото можно было изготавливать дешево и в больших количествах, как утверждают алхимики, то эта новая пропа имела бы очень важное значение, так как благодаря ей человечество сохранило бы все те преимущества, которые дает нам в торговле естественное золото благодаря своей редкости и предоставляя нам прочное, однородное, легко делимое и легко узнаваемое вещество, ценное даже в небольшом объеме. Я хочу воспользоваться этим случаем, чтобы покончить с одним затруднением (см. § 50 главы «О названиях субстанций» у автора «Оыта о разуме»). Выдвигают такое возражение: когда говорят, что всякое золото огнеупорно, понимая под идеей золота совокупность некоторых качеств, к числу которых относится огнеупорность, то в таком случае составляют лишь тождественное и чистое предложение, как если бы сказали: огнеупорное огнеупорно; а если под золотом разуметь субстанциальную вещь, наделенную определенной внутренней сущностью, следствием которой является огнеупорность, то тогда выражаются непонятным образом, так как эта реальная сущность совершенно неизвестна. На это я отвечаю, что тело, наделенное этой внутренней сущностью, обозначается другими внешними признаками, среди которых вовсе нет огнеупорности, как если бы кто-нибудь сказал: самое тяжелое из всех тел является также одним из наиболее огнеупорных. Но все это носило бы лишь временный характер, так как можно было бы в один прекрасный день найти летучее тело, какую-нибудь новую ртуть, которая была бы тяжелее золота и на которой золото всплывало бы, подобно тому как свинец всплывает на нашей ртути.

§ 19. Ф. Конечно таким путем мы никогда не можем знать точного числа свойств, обусловленных реальной сущностью золота, если только мы не знаем сущности самого золота. § 21. Однако если мы строго ограничимся некоторыми свойствами, то этого будет для нас достаточно, чтобы иметь точные номинальные определения, которые будут служить нам в настоящее время, причем от нас зависит изменить значение слов, если найдено будет новое полезное отличие. Но нужно во всяком случае, чтобы это определение соответствовало употреблению слова и чтобы оно могло быть поставлено на его место. Этим можно опровергнуть тех, кто утверждает, что протяжение — сущность тела; в самом деле, когда говорят, что тело сообщает толчок другому телу, то бессмыслица сразу обнаружилась бы, если бы мы, подставив вместо тела протяжение, сказали, что юноша протяжение толчком приводит движение другое протяжение, так как здесь нужна кроме того еще плотность. Точно так же не скажут, что разум или то, что делает человека разумным, способно разговаривать, так как разум

также не составляет всей сущности человека: разговаривают между собой разумные живые существа.

Т. Я думаю, что вы правы, так как объекты абстрактных и неадекватных идей недостаточны, чтобы быть субъектами всех действий вещей. Однако я полагаю, что разговор свойствен всем духам, которые способны сообщать друг другу свои мысли. Схоластиков ставит в очень затруднительное положение вопрос о том, каким образом могут это делать ангелы, между тем если бы они приписали им тонкие тела, как это делаю я, по примеру древних, то эта трудность была бы устранена.

§ 22. Ф. Есть существа, подобные нам по внешнему виду, но покрытые волосами и лишенные речи и разума. Среди нас есть идиоты, совершенно сходные с нами по внешнему виду, но лишенные разума, а некоторые из них лишены также и языка. Рассказывают, что есть существа, которые, будучи сходны с нами в языке, разуме и внешнем виде, имеют волосатые хвосты; во всяком случае нет ничего невозможного в том, чтобы такие существа были. У других существ мужчины не имеют бород, у третьих — женщины бородаты. Если спрашивают, люди ли все эти существа, принадлежат ли они к человеческому виду или нет, то вопрос этот очевидно относится только к номинальному определению или к сложной идее, составляемой нами для обозначения ее этим словом, так как внутренняя сущность человека нам совершенно неизвестна, хотя мы имеем основание думать, что там, где способности или наружность столь различны, там и внутренняя сущность неодинакова.

Т. Я полагаю, что в случае с человеком мы имеем определение, которое в одно и то же время и реально и номинально. Действительно, нет ничего более внутренне присущего человеку, чем разум, и обычно его легко распознать. Поэтому борода и хвост не могут быть приняты во внимание наряду с ним. Можно узнать людей как в лесном человеке, так и в волосатом человеке, и шерсть вроде шерсти обезьяны — не основание, чтобы исключить кого-нибудь из человеческого рода. Идиоты лишены разума, но так как мы знаем по опыту, что разум часто бывает связан и не может проявиться и что это случается у людей, которые обнаруживали и еще обнаружат разум, то мы по соображениям вероятности составляем такое же суждение об этих идиотах на основании других признаков, т. е. на основании телесного вида. Только на основании этих признаков, соединенных с признаком рождения, предполагают, что дети — это люди и что они обнаружат разум; и в этом редко ошибаются. Но если бы существовали разумные живые существа, несколько отличные от нас по внешнему виду, то мы были бы в большом затруднении. Это показывает, что если наши определения зависят от внешнего вида тел, то они несовершенны и провизорны. Если бы кто-

шибудь выдавал себя за ангела и знал бы вещи или мог бы делать вещи, превосходящие наши возможности, то он мог бы снискать себе доверие. Если бы кто-нибудь другой с помощью необыкновенной машины явился с луны — вроде Гонзалеса¹⁴³ — и рассказал нам правдоподобные вещи о своей родной стране, то его могли бы счесть жителем луны, и как бы чужд он ни был нашему миру, ему можно было бы дать права гражданства вместе с званием человека; но если бы он пожелал креститься и обратиться в нашу веру, то я полагаю, что это возбудило бы ярые споры среди теологов. И если бы начались сношения с теми жителями планет, которые, по мнению Гюйгенса¹⁴⁴, очень похожи на нас, то это заслуживало бы созыва вселенского собора для решения вопроса, должны ли быть мы позаботиться о распространении веры за пределами нашего мира. При этом некоторые чесомпешо утверждали бы, что так как разумные живые существа этой страны не принадлежат к потомству Адама, то они не имеют также отношения и к искуплению через Иисуса Христа; но другие пожалуй сказали бы, что мы недостаточно хорошо знаем, ни где всегда находился Адам, ни что стало со всеми его потомками, — ведь были даже теологи, полагавшие, что рай находился на луне, — и возможно поэтому, что большинством голосов решено было бы, что самое надежное — крестить этих сомнительных людей условно, если они подлежат крещению. Но я сомневаюсь, чтобы когда-нибудь захотели поставить их священниками католической церкви, так как их посвящение носило бы спорный характер и по учению этой церкви людям грозила здесь опасность материального идололожения. К счастью природа оградила нас от всех этих затруднений, но такие странные фикции полезны для философского умозрения, чтобы лучше выяснить природу наших идей.

§ 23. Ф. Может быть некоторые захотят руководствоваться признаком происхождения не только в теологических вопросах, но и в других случаях и заявят, что размножение, совершающееся у животных путем совокупления самца и самки, а у растений при посредстве семян, сохраняет предполагаемые реальные виды раздельными и цельными. Но это помогло бы только различать виды животных и растений. Как быть с остальными? Но и для животных с растениями этого недостаточно, так как, если верить рассказам, у женщин бывало зачатие от обезьян. И вот возникает новый вопрос: к какому виду будет относиться подобное потомство? Часто встречаются мулы от помеси осла и кобылы и ублюдки от потомства быка и кобылы (ср. «Этимологический словарь» г. Менажа¹⁴⁵). Я сам видел животное — помесь кошки и крысы — с очевидными признаками обоих этих животных. А если прибавить сюда уродов, то нелегко будет определить, к какому виду относится животное по происхождению; и если бы

это оказалось возможным только таким путем, то неужели я должен отправиться в Индию смотреть отца и мать тигра и семя чайного растения, и нельзя ли было бы другим способом судить о том, принадлежат ли доходящие до нас оттуда индивиды к этим видам?

7. Происхождение, или порода, дают во всяком случае убедительное предположение (т. е. провизорное доказательство), и я сказал уже, что наши признаки очень часто лишь предположительны. Порода опровергается иногда наружностью, если ребенок не похож на отца и мать, а смешение черт в наружности не всегда является признаком смешения пород. Может случиться, что самка животного произведет на свет существо, которое как будто принадлежит к другому виду, между тем отклонение это вызвано только воображением матери; я не говорю уже о так называемом ложном плоде (*mola*). Но подобно тому как провизорно судят о виде на основании породы, так и о породе в свою очередь судят на основании вида. Действительно, когда однажды польскому королю Яну Казимиру привнесли из лесу ребенка, найденного у медведей и имевшего в движениях много с ними общего, но оказавшегося в конце концов разумным существом, то его без колебаний причислили к роду Адама и окрестили именем Иосифа, хотя быть может условно: *si baptizatus non es* (если ты еще не крещен), по обычаю католической церкви, так как он мог быть похищен медведями после крещения. Еще недостаточно известно, к чему приводят помеси животных, а между тем уродов часто умерщвляют, вместо того чтобы их воспитывать, хотя они и сами недолговечны. Полагают, что ублюдоные породы животных не размножаются, между тем Страбон¹⁴⁶ утверждал, что киппадокийским мулам свойственно было размножаться, и мне пишут из Китая, что в соседней Татарии имеется особая порода размножающихся мулов; точно так же мы знаем, что помеси растений способны удерживать свой новый вид. У животных никогда неизвестно в точности, кто определяет глазным образом вид: самец или самка, либо тот и другая, либо ни тот, ни другая. Учение о женском яйце, которое сделал столь популярным покойный Керклинг¹⁴⁷, свело, казалось, роль мужского начала при зачатии к роли дождя по отношению к растениям, благодаря которому зерно всходит и поднимается над землей совсем так, как об этом говорится в следующих стихах Вергилия, которые любили повторять присциллианисты¹⁴⁸:

Тут всемогущий отец, эмир, изобильный дождями,
В лено супруги своей счастливой нисходит и всюду
Кормит великий, смеясь с великим телом, приплоды.¹⁴⁹

Одним словом, согласно этой гипотезе роль самца не больше роли дождя. Но г. Левенгук¹⁵⁰ восстановил честь мужского рода и в свою очередь унизил женский пол, утверждая, будто послед-

ний лишь исполняет роль земли по отношению к семени, представляя ему место и питание; это могло бы иметь место, даже если продолжать придерживаться учения о яйце. Это однако не меняет того факта, что воображение самки оказывает сильное влияние на форму зародыша, даже если исходить из предположения, что само живое существо происходит от самца, так как оно находится в состоянии, которое подлежит сильному обычному изменению и потому тем более подвержено необычайным изменениям. Воображение одной высокопоставленной дамы поражено было видом калеки; уверяют, что под влиянием этого у ее ребенка, который должен был уже совсем скоро появиться на свет, оторвалась рука и что рука эта вышла затем вместе с последом, но это требует однако подтверждения. Мы еще так мало знаем по этому важному вопросу, что могут найтись люди, которые станут утверждать, что хотя душа может происходить только от одного пола, но и тот и другой пол дают нечто организованное, и что из двух тел получается одно, подобно тому как шелковичный червь есть как бы двойное животное и содержит в виде гусеницы летающее насекомое. Может быть когда-нибудь аналогия с растениями прольет свет на это, но в настоящее время мы еще мало осведомлены относительно размножения самих растений; гипотеза относительно наблюдаемой у них пыльцы, которая могла бы соответствовать мужскому семени, еще недостаточно выяснена. Впрочем очень часто отросток растения может дать жизнь новому и целому растению, аналогии чего мы не встречаем еще у животных; нельзя сказать, что нога животного есть животное, подобно тому как каждая ветка дерева сама по себе является, кажется, растением, способным приносить плоды. Далее, у растений часто с большим успехом удается скрещивание видов и даже изменения внутри одного и того же вида. Может быть в какое-то время и в каком-то месте вселенной виды животных более подвержены или были или будут подвержены изменениям, чем в настоящее время у нас, и некоторые животные, похожие на кошку, как лев, тигр, рысь, может быть происходят от одной и той же породы, составляя в настоящее время как бы новые разновидности старого вида кошек. Таким образом я все возвращаюсь к тому, что я уже не раз говорил, а именно, что определения физических видов носят провизорный характер и соответствуют нашим знаниям.

§ 24. Ф. Во всяком случае люди, производя свои деления видов, никогда не думали о субстанциальных формах кроме разве тех лиц, которые, находясь в той же части света, что и мы, научились языку наших школ.

Т. Но с некоторого времени кажется термин «субстанциальные формы» стал одиозным для некоторых людей и о нем стыдятся говорить. Тут действует однако скорее мола, чем разум. Схо-

ластики некстати употребляли общее понятие, когда надо было объяснить частные явления, но это злоупотребление не меняет сути дела. Вопрос о человеческой душе несколько смущает самоуверенность иных наших современных философов. Некоторые из них объявляют ее формой человека, но вместе с тем они настаивают на том, что она является единственной субстанциальной формой в известной нам природе. В таком духе высказывался об этом Декарт, и он разнес Региуса¹⁵¹ за то, что тот оспаривал у души это качество субстанциальной формы и отрицал, что человек есть ипум *per se*, существо, наделенное подлинным единством. Некоторые думают, что этот знаменитый ученый сделал это по политическим соображениям. Я немножко сомневаюсь в этом, так как я полагаю, что он был в этом отношении прав. Но нет никаких оснований приписывать это преимущественно только человеку, как если бы природа была создана как попало. Есть основание думать, что существует бесконечное множество душ, или, выражаясь более обще, первоначальных энтелехий, имеющих нечто сходное с восприятием и влечением, и что все они являются и продолжают всегда оставаться субстанциальными формами тел. Правда, существуют как будто виды, не являющиеся подлинными ипум *per se* (т. е. телами, наделенными подлинным единством или неделимой сущностью, составляющей весь их принцип действия), как не могут например ими быть мельница или часы. Таковы могли бы быть по своей природе соли, минералы и металлы, представляя простые скопления или массы, обладающие известной правильностью. Но тела тех и других, т. е. одушевленные тела и неодушевленные массы, должны быть специфицированы по своему внутреннему строению, так как даже в тех, которые юдушевлены, как душа, так и механизм сами по себе достаточны для детерминирования, ибо они вполне гармонируют друг с другом, и хотя они не оказывают непосредственного влияния друг на друга, но они взаимно выражают друг друга, поскольку душа концентрирует в совершенном единстве все то, что тело рассеивает во множестве. Поэтому, когда дело идет о классификации видов, бесполезно спорить о субстанциальных формах, хотя по другим соображениям важно было бы знать, имеются ли они и каковы они, так как иначе мы были бы чужестранцами в интеллектуальном мире. Впрочем греки и арабы рассуждали об этих формах не хуже европейцев, и если протолюдины не говорят о них, то они не говорят также ни об алгебре, ни о несоизмеримых величинах.

§ 25. Ф. Языки создались до наук, и невежественный, необразованный народ свел все вещи к нескольким видам.

Т. Верно, но ученые исправляют народные понятия. Пробирщики нашли точные способы, как различать и отделять метамии, ботаники необычайно обогатили учение о растениях, а омыты,

проделанные над насекомыми, по-новому осветили наши знания о животных. Тем не менее мы далеко еще не проделали и половины лежащего перед нами пути.

§ 26. Ф. Если бы виды были делом природы, то разные люди не могли бы понимать их столь различным образом: одному человек представляется двуногим, бесперым животным с большими ногтями, другой же после более тщательного исследования прибавит к этому разум. Однако многие люди судят о видах животных скорее по их внешнему виду, чем по происхождению. О некоторых человеческих плодах не раз спорили, нужно ли их сохранить и крестить или нет только в силу отличия их внешних очертаний от обычного строения детей и не задумываясь над вопросом, не одарены ли они разумом в такой же степени, как дети, созданные по другому образцу, из которых некоторые, несмотря на свой нормальный вид, во всю свою жизнь не обнаруживают даже такого разума, какой можно найти у слона и обезьяны, и никогда не творят признаков деятельности разумной души. Отсюда очевидно, что в указанных случаях за сущность человеческого вида принимали одну недостававшую внешнюю форму, а не способность разума, о которой никто не знал, будет ли она отсутствовать в надлежащее время или нет. Ученые богословы и правоведы должны в таких случаях отказаться от своего священного определения «разумного живого существа» и заменить его какой-нибудь другой сущностью человеческого вида. Менаж (ср. *Menagiana*, т. I, р. 278, голландское издание 1649 г.) приводит по этому поводу заслуживающий внимания пример относительно некоего аббата из Сен-мартенского монастыря: «Когда этот аббат Сен-мартенского монастыря родился, он по своему виду был так мало похож на человека, что его скорее считали уродом. Некоторое время колебались, крестить ли его или нет. Тем не менее его окрестили и объявили человеком условно, т. е. пока время не покажет, что из него выйдет. Он был так безобразен по природе, что его всю жизнь называли «аббат-образина» (*l'abbé Malotru*). Он был из Кана. Вот ребенок, которого чуть не исключили из человеческого вида только за его сложение. Он едва спасся от гибели при своей наружности, и нет сомнения, что внешность, еще несколько более уродливая, погубила бы его как существо, которое не может быть признано человеком. Однако нельзя было бы указать никаких оснований, почему в нем не могла пребывать разумная душа, если бы даже черты его лица были еще несколько более безобразны; почему несколько более длинное лицо, более плоский нос, более широкий рот не могли бы совмещаться подобно остальным чертам его дурной наружности с такой душой и такими качествами, которые позволили ему при всем его уродстве стать духовным лицом.

Т. До сих пор не найдено еще было разумного живого существа, которое очень сильно отличалось бы от нас по своему внешнему виду; поэтому если дело шло о том, чтобы крестить ребенка, то происхождение и наружность всегда служили лишь признаками для определения того, является ли он разумным живым существом или нет. Поэтому богословам и правоведам никогда не надо было из-за этого отказываться от свято чтимого ими определения.

§ 27. Ф. Но если бы урод, упоминаемый Лицети¹⁵² (кн. I, гл. III), с головой человека и телом свиньи или другие уроды с человеческим телом и головами собак, лошадей и т. д. жили и могли говорить, то затруднение было бы еще большим.

Т. Верно, и если бы это имело место и кто-нибудь был сложен так, как изобразил себя в одной из своих книг один писатель, старинный монах, по имени Ганс Кальб (Ганс Теленок): с телячьей головой и пером в руке, что вызвало кое у кого забавное предположение, будто у этого писателя действительно была телячья голова, если бы это, повторяю, имело место, то на будущее время были бы поосторожнее с уничтожением уродов. По всей вероятности у теологов и юристов верх одержал бы разум, несмотря на наружность и даже несмотря на анатомические трудности, которые встали бы перед врачами и которые так же мало повредили бы человеческой природе этого существа, как перевернутые внутренности, в наделавшем много шума случае, одного человека; моим знакомым удалось познакомиться в Париже с его анатомическим строением, в котором природа

*Peu sage et sans doute en débauche.
Plaça le foie au côté gauche
Et de même vice versa
Le coeur à la droite plaça*

(не очень мудрая и без сомнения немногого навеселе поместила печень слева и таким же образом, наоборот, поместила сердце справа), — если я только правильно припоминаю написанные по по-виду этой диковинки стихи покойного Алльо-отца¹⁵³, популярного врача, прославившегося своим лечением рака. При этом конечно отклонения в строении тела у разумных живых существ не должны заходить слишком далеко, и мы не должны возвращаться к временам, когда звери говорили, так как иначе мы утратили бы наше специфическое преимущество — разум, и пришлось бы тогда обращать больше внимания на происхождение и внешний вид, для того чтобы отличить потомков Адама от тех, кто мог бы произойти от короля или патриарха какого-нибудь африканского обезьяньего царства. Наш ученый автор справедливо заметил (§ 29), что если бы валаамова ослица всю свою жизнь говорила с хозяином так же разумно, как она сделала

это один раз (полагая, что это не было пророческим видением), сдва ли все же кто-нибудь считал бы ее достойной занять место среди женщин.

Ф. Вы, я вижу, шутите, и может быть так автор тоже шутил, но если говорить серьезно, то вы видите, что не всегда можно указать точные границы видов.

Т. С этим я уже согласился; действительно, когда дело идет о гипотетических случаях и о возможности вещей, то переходы одного вида в другой могут быть незаметными, и отличить их было бы иногда чем-то вроде решения вопроса о том, сколько нужно оставить волос на голове человека, чтобы он не был лысым. Эта неопределенность оставалась бы даже в том случае, если бы мы в совершенстве знали внутреннее строение существ, о которых идет дело. Но я не вижу, почему она могла бы помешать вещам обладать, независимо от разума, реальными сущностями, а нам знать их; правда, названия и границы видов были бы иногда подобны названиям мер и весов, которые можно подобрать, для того чтобы установить точные граници. Однако обычно ничего подобного не приходится опасаться: ведь очень близкие виды редко встречаются вместе.

§ 28. Ф. По существу мы кажется согласны друг с другом, хотя несколько расходимся в терминологии. Я с вами также согласен, что в наименованиях субстанций меньше произвола, чем в названиях сложных модусов. Никому ведь не придет в голову связывать бледные овцы с наружностью лошади или цвет свинца с весом и огнеупорностью золота; люди предпочитают копировать природу.

Т. Это не столько потому, что у субстанций мы обращаем внимание только на то, что действительно существует, сколько потому, что мы не уверены относительно физических идей (которых не понимают до конца), возможно ли и полезно ли соединение их, если гарантией этого не является реальное существование. Но это бывает также и с модусами, не только когда мы совершенно не способны преодолеть их смутность, как это бывает иногда в физике, но разным образом и тогда, когда нам это не легко сделать, примеров чего немало в геометрии. Действительно, и в той и в другой из этих наук мы не вольны делать сочетания по своему произволу, иначе мы вправе были бы говорить о правильных десятигранных и искать в полукруге центр величины подобно имеющемуся у него центру тяжести. В самом деле, поразительно, что один из них имеется, а другого не может быть. И подобно тому как у модусов сочетания не всегда произвольны, так, наоборот, они иногда произвольны у субстанций, и часто от нас зависит установить сочетание качеств, при помощи которого можно было бы еще до опыта определить субстанциальные существа, если мы достаточно хорошо знаем эти каче-

ства, чтобы судить о возможности данного сочетания. Так, опытные садовники с полным основанием и успехом могут ставить себе целью произвести какой-нибудь новый вид и заранее дать ему название.

§ 29. Ф. Вы должны будете все же согласиться со мной, что если дело идет об определении видов, то число сочетаемых идей зависит от тщательности, трудолюбия и изобретательности того, кто составляет данное сочетание. Подобно тому как для определения вида растений и животных чаще всего руководствуются внешним строением их, точно так же в отношении большинства естественных тел, которые не размножаются семенами, больше всего руководятся цветом. § 30. В действительности это обычно не более, чем неясные, грубые и неточные представления, и люди далеко не согласны между собой относительно точного числа простых идей или качеств, принадлежащих данному виду или данному названию, так как нужно много труда, ума и времени, для того чтобы найти простые идеи, которые неразрывно соединены вместе. Но обыкновенно в разговоре достаточно немногих качеств, составляющих эти неточные определения; однако, несмотря на шумные толки о родах и видах, формах, о которых столько спорили школы, — лишь химеры, никакого не освещающие вопроса о видовой природе вещей.

Т. Тот, кто составляет возможное сочетание, не ошибается ни в этом, ни в том, что он дает ему наименование; но он ошибается, полагая, что то, что он представляет себе, есть то же самое, что другие, более ученые люди представляют себе под тем же названием или в том же теле. Он может быть представляет себе более общий род вместо другого, более узкого. Во всем этом нет ничего, что противоречило бы школьной философии, и я не вижу оснований, почему вы здесь опять ополчаетесь против родов, видов и форм, если вы сами должны признать роды, виды и даже внутренние сущности, или формы, которых вовсе не думают применять для познания видовой сущности вещей, поскольку признают, что сущности эти еще не известны.

§ 30. Ф. Во всяком случае ясно, что границы, указываемые нами для видов, не соответствуют в точности границам, установленным природой. Нуждаясь в общих названиях для повседневного употребления, мы не стараемся открыть те качества, которые дали бы нам возможность лучше узнать наиболее существенные различия и сходства вещей; чтобы легче сноситься с другими людьми, мы сами делим вещи на виды на основании некоторых внешних признаков, бросающихся всем в глаза.

Т. Если мы сочетаем друг с другом совместимые идеи, то границы, указываемые нами для видов, всегда в точности соответствуют природе; если мы постараемся сочетать такие идеи, которые действительно встречаются вместе, то наши понятия будут со-

гласоваться также с опытом; а если мы будем рассматривать их только как провизорные¹⁵⁴ по отношению к действительным телам, предоставив прошлому и будущему опыту открыть в них нечто большее, и если мы обратимся к знающим лицам, когда дело идет о чем-то более точном, чем то, что обычно понимают под данным названием, то мы в этом отношении не ошибемся. Таким образом природа может доставить нам более совершенные и более подходящие идеи, но она не противоречит тем нашим идеям, которые хороши и естественны, хотя бы они и не были самыми лучшими и самыми естественными.

§ 32. Ф. Наши родовые идеи субстанций, вроде например идеи «металл», не следуют в точности природным образцам, так как нельзя было бы найти тела, обладающего только ковкостью и плавкостью без других качеств.

Т. Таких образцов и не требуется, и не было бы оснований их требовать; их нет даже у самых отчетливых понятий. Нет числа, в котором нельзя было бы заметить ничего кроме множества вообще, протяженности, у которой было бы только протяжение, тела, у которого была бы только плотность и никаких других качеств; если же видовые отличия положительны и противостоят друг другу, то решать между ними должен род.

Ф. Поэтому если кто-нибудь представляет себе, что человек, лошадь, животное, растение и т. д. различаются установленными от природы реальными сущностями, то он должен считать природу очень щедрой на реальные сущности, раз она создала одну сущность для тела, другую — для животного, третью — для лошади, а Буцефала¹⁵⁵ щедро наделила всеми этими сущностями; на самом же деле роды и виды являются лишь знаками большего или меньшего объема.

Т. Если вы принимаете реальные сущности за такие субстанциальные образцы, которые являлись бы телом и больше ничем, животным без видовых отличий, лошадью без индивидуальных качеств, то вы имеете основания считать их химерами. Никто, по моему, — даже величайшие реалисты прошлого времени — не утверждал, что существует столько субстанций, ограничивающихся родовыми свойствами, сколько существует родов. Но отсюда не следует, что если общие сущности не таковы, то они только знаки, так как я уже неоднократно указывал вам, что они — возможности и отношении сходства вещей. Это совершенно так же, как в случае с цветами: из того обстоятельства, что цвета не всегда являются субстанциями или экстрактивными красками, не следует также, что они существуют только в воображении. Впрочем нельзя представить себе природу слишком щедрой; она преисходит все то, что мы в состоянии были бы придумать, и все наиболее совместимые по сравнению с другими возможности реализованы на великой сцене ее представлений. Когда-то у

философов были две основные теории: теория реалистов, изображавшая природу как бы расточительной, и теория номиналистов, изображавшая ее как бы скромной. Одна утверждала, что природа не терпит пустоты, другая — что она ничего не делает даром. Оба эти принципа хороши, если их правильно понимать, так как природа подобна рачительному хозяину, который бережлив там, где это нужно, для того чтобы иметь возможность быть щедрым в свое время и в своем месте. Она щедра в своих действиях и бережлива в применяемых ею причинах.

§ 34. Ф. Не останавливаясь больше на этом споре о реальных сущностях, нам достаточно будет установить цель языка и назначение слов, заключающиеся в том, чтобы короче выражать наши мысли. Если я хочу говорить с кем-нибудь о породе птиц,ростом в три или четыре фута, покрытых чем-то средним между перьями и волосами темнокоричневого цвета, без крыльев, вместо которых у них два или три небольших отростка, подобные побегам испанского дракона, птиц, имеющих длинные, большие ноги только с тремя когтями и лишенных хвоста, то я вынужден сделать все это описание, для того чтобы быть понятым другим. Но когда мне скажут, что имя этой птицы кавуар, то я могу тогда употреблять это слово для замещения в речи всей этой сложной идеи.

Т. Для того чтобы отличить данное животное от другого известного животного, быть может было бы достаточно совершенной идеи о его кожном покрове или какой-нибудь другой части тела, подобно тому как Геркулеса можно было узнать по следу его ноги и как льва согласно латинской пословице узнают по когтям. Но чем больше набираешь отличительных признаков, тем менее провизорный характер носит определение.

§ 35. Ф. В этом случае мы можем без ущерба для вещи отнять кое-что от идеи ее, но если природа отнимает у нее что-нибудь, то еще вопрос, сохраняется ли в таком случае вид. Если бы существовало например тело, обладающее всеми качествами золота кроме ковкости, то было бы это золото или нет? Решение этого зависит от людей. Ведь они определяют виды вещей.

Т. Вовсе нет — они определяют лишь названия. Но этот опыт показал бы нам, что ковкость не находится в неразрывной связи с другими качествами золота вместе взятыми. Он показал бы нам таким образом новую возможность и следовательно новый вид. Что же касается хрупкого и ломкого золота, то это получается лишь благодаря примесям и несовместимо с другими пробами золота, так как пребирная капель и сурьма лишают его этой хрупкости.

§ 38. Ф. Один вывод из нашего учения покажется очень странным, а именно, что каждая абстрактная идея, имеющая опре-

деленное название, образует особый вид. Но что же с этим поделаешь, если этого требует природа? Я очень хотел бы знать, почему болонка и гончая не такие же раздельные виды, как щеняка и слон?

Т. Я установил выше различные значения слова «вид». Если брать его в логическом, или, вернее, в математическом смысле, то достаточно будет малейшего несходства: каждая различная идея составит в таком случае особый вид, независимо от того, имеет ли она название или нет. Но если брать его в физическом смысле, то не останавливаются на всяком отличии и говорят — либо категорически, если дело идет лишь о внешних признаках, либо гипотетически, если дело идет о внутренней природе вещей, — о предполагаемой у них неизменной сущности, которой у человека например является разум. Полагают поэтому, что такие вещи, которые отличаются друг от друга лишь случайными изменениями, как вода и лед, ртуть в жидким состоянии и в сухеме, — одного и того же вида; у органических тел провизорный признак одного и того же вида обыкновенно усматривают в происхождении или породе, а у наиболее сходных между собой из них его усматривают в воспроизведении. Конечно, не зная внутреннего строения вещей, нельзя ничего сказать наверняка по поводу вида, но, как я уже не раз говорил, решают провизорно и чаще всего гипотетически. Если однако из опасения не сказать что-либо недостоверное говорят лишь о внешних признаках, то при этом становится возможным широкое толкование, и спорить в таком случае, является ли отличие видовым или нет, значит спорить о словах; в этом смысле между собаками есть такая большая разница, что с полным основанием можно сказать, что английские доги и болонки относятся к разным видам. Тем не менее не исключена возможность, что они принадлежат к одной и той же или похожей отдаленной породе, которую можно было бы установить, если бы забраться в далекое прошлое, и возможно, что у них были одни и те же или очень похожие предки, но что после крупных изменений некоторые из их потомства стали очень большими, другие очень маленькими. Можно даже думать, не нарушая требований разума, что они обладают общей им всем внутренней, постоянной видовой сущностью, которая не подвержена дальнейшим подразделениям и которая не встречается кроме них у других индивидов и следовательно изменяется лишь благодаря случайным обстоятельствам, хотя мы не имеем никаких оснований думать, что это также необходимо по отношению к тому, что мы называем низшим видом (*species infima*). Но нет никаких признаков того, чтобы щеняка и слон принадлежали к одной и той же породе и обладали подобной общей видовой сущностью. Таким образом если говорить о внешних признаках, то у различных пород собак можно различать особые виды, но если говорить о внутрен-

ней сущности, то можно колебаться насчет этого; если же сравнивать собаку и слона, то нет оснований приписывать им такие внешние признаки, которые могли бы заставить предположить их принадлежность к одному и тому же виду. Таким образом нет никаких оснований колебаться относительно этого предположения. У человека тоже можно было бы, если говорить в логическом смысле, различать разные виды, и если остановиться на внешности, то можно было бы найти и различия в физическом смысле, которые могли бы сойти за видовые. Нашелся ведь такой путешественник, который полагал, что негры, китайцы и наконец американцы не составляют одной самостоятельной расы и не принадлежат к той же расе, что и подобные нам народы. Но поскольку известна внутренняя сущность человека, именно разум, сохраняющийся у одного и того же человека и имеющийся у всех людей, и поскольку у нас не наблюдается ничего другого внутреннего и постоянного, образующего какое-нибудь подразделение, то нет никаких оснований считать, что среди людей существует соответствующее внутренней сущности внутреннее видовое отличие, в то время как между человеком и животным такое видовое отличие имеется, если исходить из предположения, что животные, как я выше объяснил и как заставляет думать опыт, обладают только чувственным опытом.

§ 39. Ф. Возьмем для примера искусственную вещь, внутреннее устройство которой нам известно. Часы, только показывающие время, и часы с боем принадлежат к одному и тому же виду, по мнению людей, имеющих только одно название для тех и других, но это разные виды для того, у кого есть различные названия для обозначения тех и других (*montre* и *horloge*). Образование нового вида получается благодаря названию, а не благодаря внутреннему устройству часов, в противном случае было бы слишком много видов. В одних часах четыре колеса, в других — пять, у одних часов есть цепочка и шпиндель, у других — их нет, у одних маятник свободен, у других — урегулирован спиральной пружиной, у третьих — свиной щетиной. Достаточно ли какой-нибудь из этих вещей, чтобы образовалось видовое отличие? Я отвечаю: нет, поскольку все эти часы совпадают в идее, замещаемой этим названием.

Т. А я ответил бы: да, так как, не останавливаясь на названиях, я хотел бы учесть различие работы и в особенности различие маятников; действительно, с тех пор как к маятнику применили пружину, регулирующую своими движениями движение часов и делающую их благодаря этому более равными, карманные часы совершенно изменились и стали ходить несравненно правильнее. Сам я указал когда-то другой принцип равномерности, который можно было бы применить к часам.

Ф. Если кто-нибудь производит деления на основании извест-

ных ему различий во внутреннем строении, то он вправе это сделать, однако это не будут особые виды для людей, не знающих этого внутреннего устройства.

Т. Я не знаю, почему вы всегда хотите сделать зависимыми от нашего мнения или знания силы, истины и виды. Они существуют в природе вещей, независимо от того, знаем ли мы и признаем ли мы это или нет; говорить об этом иначе значит без всякой надобности изменить названия вещей и принятое словоупотребление. Люди до сих пор всегда думали, что существует множество различных видов часов, не интересуясь, в чем разница между ними и как их можно было бы назвать.

Ф. Однако вы только недавно признали, что если желают различать физические виды на основании внешних признаков, то при этом действуют произвольно, считаясь с целесообразностью, т. е. в зависимости от того, находят ли различие более или менее значительным, и в соответствии с преследуемой целью. Вы сами ведь воспользовались сравнением с мерами и весами, которые устанавливаются и называются по произвольному соглашению людей.

Т. Да, с тех пор как я стал вас понимать. Между чисто логическими видовыми отличиями, при которых достаточно малейшего изменения применяемого определения, каким бы случайным оно ни было, и между видовыми отличиями чисто физическими, основанными на существенном или неизменном, можно поместить нечто среднее, которого нельзя однако точно определить; здесь руководствуются наиболее важными внешними признаками, которые не совсем неизменны, но которые нелегко изменяются, причем одни из них больше приближаются к сущности, другие меньше; и так как знаток может идти дальше других, то вещь кажется людям произвольной и относительной, и представляется также удобным устанавливать названия на основании этих важнейших отличий. Поэтому можно было бы сказать, что это гражданские видовые отличия и номинальные виды, которых не следует смешивать с тем, что я выше называл номинальными определениями и которые встречаются как у логических видовых отличий, так и у физических видовых отличий. Впрочем помимо обычного словоупотребления сами законы могут устанавливать значение слов, и тогда виды станут законными, как в тех договорах, которые называются *nominati*, т. е. таких, которые составлены на определенное имя, или как в римском законе, устанавливавшем начало возмужалости с 14 лет. Этим соображением не следует пренебрегать, но в данном случае я не вижу от него большой пользы, так как помимо того, что вы, как мне кажется, применяли его иногда, когда оно не имело никакого значения, можно было бы получить почти такой же результат, если принять во внимание, что всецело зависит от людей, насколько далеко они считают нужным идти в своих

подразделениях, отвлекаясь от дальнейших различий, но однако не отрицая их; и от людей зависит также выбрать определенное на место неопределенного с целью установить некоторые понятия и меры путем присвоения им названий.

Ф. Я рад, что мы теперь не так расходимся в этом пункте, как это казалось. § 41. Вы, я вижу, согласитесь также со мной, что вопреки взгляду некоторых философов и искусственные вещи образуют различные виды, точно так же как и естественные. § 42. Но прежде чем покончить с названиями субстанций, прибавлю, что из всех наших идей различного рода только у них одних есть индивидуальные, или собственные, имена, так как людям редко приходится упоминать о каком-нибудь индивидуальном качестве или каком-нибудь другом индивидуальном обстоятельстве; кроме того индивидуальные действия тотчас же погибают и сочетание их обстоятельств не способно к длительному существованию, как это имеет место у субстанций.

Т. Есть однако случаи, когда нам необходимо бывает вспомнить о некотором индивидуальном происшествии и когда ему дают название, так что хотя ваше правило в общем годится, но оно имеет известные исключения. Примеры этого дает нам религия: так например мы ежегодно празднуем память рождения Иисуса Христа; греки называли это событие теогенией, а поклонение волхвов — эпифанией; так, евреи называли пасхой существо ангела, умертвившего первенцев у египтян и не тронувшего еврейских первенцев, память о чем они должны были праздновать каждый год. Что касается видов искусственных вещей, то философы-схоластики колебались включить их в свои категории, но их осторожность была при этом излишней, так как их таблицы категорий как раз должны были дать общее обозрение наших идей. Полезно однако отметить разницу между совершенными субстанциями и теми совокупностями субстанций (*aggregata*), которые являются субстанциальными сущностями, созданными либо природой, либо искусством человека. Действительно, в природе тоже есть такие соединения, как например тела, смешение которых, выражаясь словами наших современных философов, несовершенно (*imperfecte mixta*), которые не являются ипsum reg se и не заключают в себе совершенного единства. Я полагаю однако, что четыре тела, называемые ими элементами, которые они считают простыми, а также соли, металлы и другие тела, смешение которых они признают совершенным и которым они приписывают соответствующие «темпераменты», тоже не являются ипsum reg se, тем более что, надо думать, они однородны и единообразны лишь по виду, к тому же и однородное тело может все-таки быть совокупностью. Одним словом, совершенное единство должно быть сохранено за телами одушевленными, или наделенными первоначальными энтелекиями. Энтелекии эти аналогичны душе и так же

исследуемы и нетленны, как и она; я уже указал в другом месте, что их органические тела — это собственно машины, которые однако настолько же превосходят искусственные, пами изобретенные, сколько превосходит нас изобретатель естественных. Эти естественные машины так же нетленны, как и сами души; живое существо с душой существует вечно, оно (воспользуясь, чтобы быть лучше понятым, подходящим примером, как бы он ни был смешон) вроде арлекина, которого пытались раздеть на сцене, но не могли с этим справиться, так как на нем было надето бог знает сколько одежд одна поверх другой; разумеется, бесконечные перевоплощения, возможность которых таится в живом существе, не так похожи друг на друга и не так пригнаны одно к другому, как одежды, ибо искусство природы совсем особой тонкости. Все это показывает, что философы отнюдь не ошибались, проводя коренное различие между искусственными вещами и естественными телами, наделенными подлинным единством. Но только нашей эпохе выпало на долю раскрыть эту тайну и разъяснить ее важность и ее следствия, для того чтобы создать естественную теологию и то, что называют наукой о духе (*philosophie du spirit*), и притом таким способом, который действительно естественен и соответствует тому, что мы можем установить путем опыта и постигнуть разумом, благодаря которому мы не только не теряем ни одного из тех важных выводов, которые должны дать нам эти науки, а, наоборот, придаем им еще большее значение, как это делает система предустановленной гармонии. Думаю, что нет ничего лучше, чем закончить этим длинную беседу о названиях субстанций.

ГЛАВА VII

О ЧАСТИЦАХ

§ 1. Ф. Кроме слов, служащих для названий идей, мы нуждаемся в словах, употребляемых для обозначения связи идей, или предложений. Так слова «это есть», «этого нет» являются общими знаками утверждения или отрицания. Но кроме частей предложения дух связывает друг с другом также целые суждения, или предложения (§ 2), пользуясь для этого словами, выражающими эту связь различных утверждений и отрицаний и являющимися тем, что обыкновенно называют «частичками»; от правильного употребления их зависит главным образом искусство хорошо говорить. Для выражения последовательных и методических рассуждений требуется слова, показывающие связь, ограничение, различие, противоположение, ударение и т. д., и когда в этом ошибаются, то тем самым приводят слушателя в замешательство.

Т. Я согласен, что частицы очень полезны, но я не знаю, состоит ли в этом главным образом искусство хорошо говорить. Если бы кто-нибудь говорил только афоризмами, или отрывочными

положениями, — как это часто происходит в университетах или например в тех случаях, которые у юристов носят название артикулированной жалобы (*libelle articulée*), или в пунктах, предлагаемых свидетелям, — то он мог бы, построив правильно эти предложения, добиться почти такого же эффекта, чтобы заставить себя понять, как если бы он вставил в них связующие слова и частицы, так как читатель дополняет их от себя. Но я согласен, что он был бы приведен в замешательство, если бы частицы были употреблены неправильно, и даже больше, чем если бы они были совсем опущены. Мне кажется также, что частицы связывают не только части речи, состоящей из предложений, и части предложения, состоящего из идей, но они связывают также части идеи, составленной различным образом путем сочетания других идей; и именно эта последняя связь обозначается предлогами, между тем как наречия оказывают влияние на заключающиеся в глаголе утверждение или отрицание, а союзы влияют на связь различных утверждений или отрицаний. Но я не сомневаюсь, что вы сами обратили внимание на это, несмотря на то что ваши слова как будто говорят о другом.

§ 3. Ф. Отдел грамматики, излагающий частицы, менее разработан, чем отдел, излагающий один за другим падежи и роды, наклонения и времена, герундии и супини. Правда, в некоторых языках частицы были также с большой по внешнему виду точностью размещены по различным подразделениям. Но одного просмотра этих перечней недостаточно. Необходимо углубиться в свои собственные мысли и подметить, какие формы употребляет дух при рассуждении, так как все частицы являются соответствующими знаками деятельности духа.

Т. Совершенно справедливо, что учение о частицах очень важно, и я хотел бы, чтобы оно было разработано более подробно, так как нет ничего, что лучше содействовало бы познанию нами различных форм разума. Роды не имеют никакого значения для философской грамматики, но падежи соответствуют предлогам, и часто предлог скрыт в существительном и как бы поглощен им, другие же частицы скрыты в глагольных флексиях.

§ 4. Ф. Для того чтобы хорошо объяснить частицы, недостаточно также передать их (как это обыкновенно делается в словарях) словами другого языка, всего ближе подходящими по значению, так как точный смысл их одинаково трудно понять как в том, так и в другом языке. Кроме того значения близких слов двух разных языков не всегда в точности одни и те же и часто изменяются даже в одном и том же языке. Я припоминаю например, что в еврейском языке есть частица, состоящая только из одной буквы, у которой насчитывается более пятидесяти значений.

Т. Ученые трудились над специальными трактами о частицах

латинского, греческого и еврейского языков, и знаменитый юрист Штраух¹⁵⁶ написал книгу об употреблении частиц в юриспруденции, в которой их значение играет немаловажную роль. Между тем обыкновенно их пытаются объяснить скорее примерами и синонимами, чем посредством отчетливых понятий. Кроме того для них не всегда можно найти общее или формальное значение, как называл это покойный Болиус¹⁵⁷, которое удовлетворяло бы всем примерам; но, несмотря на это, всегда можно свести все словоупотребления данного слова к определенному числу значений. И это именно следовало бы сделать.

§ 5. Ф. Действительно, число значений во много раз превосходит количество частиц. В английском языке частица *but* имеет самые различные значения: когда я говорю «*but to say no more*», она означает «но, не говоря больше», как если бы эта частица указывала на остановку духа в своем движении до того, как он достиг цели последнего. Но, говоря «*I saw but two planets*», т. е. «я видел только две планеты», дух ограничивает смысл того, что он хочет сказать, тем, что им выражено, с исключением всего прочего. А когда я говорю: «*you pray, but it is not that God would bring you to the true religion, but that he would confirm in your own*», т. е. «вы молите бога, но не о том, чтобы он привел вас к познанию истинной веры, но о том, чтобы он укрепил вас в вашей собственной вере», то первое *but*, или «но», означает предположение в духе чего-то, отличного от того, что должно было бы быть, а второе показывает, что дух делает прямое противопоставление предыдущей и последующей мысли. «*All animals have sense, but a dog is an animal*», т. е. «все животные имеют ощущения, а собака — животное». Здесь частица означает связь второго предложения с первым.

Т. Французское *mais* можно было бы подставить во всех этих случаях, за исключением второго, а немецкое *allein*, взятое как частица и означающее нечто среднее между *mais* и *seulement*, безусловно могло бы быть подставлено во всех этих примерах, за исключением последнего, где можно было бы немного усомниться. *Mais* переводится также на немецкий язык то словом *aber*, то словом *sondern*, последнее означает разделение или отделение и приближается к частице *allein*. Для того чтобы правильно объяснить частицы, недостаточно дать абстрактное объяснение их, как мы только что здесь сделали, но нужно перейти к такому описанию, которое могло бы заменить его, подобно тому как определение может быть поставлено вместо определяемого. Если бы попытаться найти и определить для всех частиц, ути заменяющие их описания, насколько это возможно, то тем самым были бы установлены их значения. Попытаемся приблизиться к этому на наших четырех примерах. В первом примере хотят сказать: «только (*seulement*) до сих пор пусть говорят об этом

и не больше (non plus); во втором — «я видел только две планеты и не больше»; в третьем — «вы молите бога только о том именно, чтобы он укрепил вас в вашей вере и не больше»; в четвертом — все равно, как если бы сказать: «все животные имеют ощущения — достаточно принять во внимание только это, и больше ничего не надо; собака — животное, следовательно она имеет ощущения». Таким образом все эти примеры означают ограничения, некое non plus ultra, будь то в вещах или в речи. Таким образом *but* — это конец, предел движения, как если бы сказать: остановимся, мы уже здесь, мы пришли к цели. *But, bute* — это древнегерманское слово, означающее нечто неподвижное, местопребывание. *Beutel* (устаревшее слово, встречающееся еще в некоторых церковных песнях) означает пребывать. Слово *mais* происходит от *magis*, как если бы кто-нибудь хотел сказать: «что касается большего, то его не надо касаться» — это равносильно тому, чтобы сказать: «не надо больше об этом, довольно, перейдем к чему-нибудь другому» или: «это — нечто иное». Но так как словоупотребление изменяется причудливым образом, то надо было бы раньше подробно изучить примеры, чтобы достаточно установить значения частиц. Во французском языке избегают двойного «но» (*mais*) при помощи слова *cependant* и говорят: «*Vous priez, cependant ce n'est pas pour obtenir la vérité, mais pour être confirmé dans votre opinion*» (вы молитесь, но не для того, чтобы добиться истины, а для того, чтобы укрепиться в вашей вере). Латинское «но» (*sed*) когда-то часто выражалось по-французски через *ains*, соответствующее итальянскому *anzi*, и, устранив его, французы лишили свой язык удачного выражения. Например: «*Il n'y avait rien de sur, cependant on était persuadé de ce que je vous ai mandé, parce qu'on aime à croire ce qu'on souhaite; mais il s'est trouvé que ce n'était pas cela; ains plutôt, etc.*» (в том, о чем я известил вас, не было ничего достоверного, но в этом были убеждены, так как любят верить тому, чего желают, но оказалось, что это не так, а скорее, и т. д.).

§ 6. Ф. Я намеревался лишь бегло коснуться этого вопроса. Прибавлю, что часто частицы — некоторые постоянно, а другие в определенных грамматических построениях — имеют значение целого предложения.

Т. Если они имеют самостоятельный смысл, то это, я полагаю, происходит только благодаря своего рода эллипсу¹⁵⁸; вообще же, по-моему, только междометия могут встречаться самостоятельно и выражать все в одном слове, как например: ага! увы! Действительно, если говорят «но» (*mais*), не прибавляя ничего другого, то это эллипс, как если бы сказать: *Mais attendons le boiteux et ne nous flattions pas mal à propos* (но подождем сперва и не будем тешиться пустыми надеждами). Есть нечто приближающееся к

этому в латинском *nisi* (если не): *si nisi non esset* (если бы не было но). Впрочем я ничего не имел бы против, если бы вы не сколько подробнее остановились на ухищрениях духа, которые проявляются удивительным образом в употреблении частиц. Но так как у нас есть основания торопиться закончить это исследование слов, чтобы вернуться к вещам, то я не хочу больше вас задерживать на этом, хотя я думаю, что языки — это поистине лучшее зеркало человеческого духа и что путем тщательного анализа значения слов мы лучше всего могли бы понять деятельность разума.

ГЛАВА VIII

ОБ АБСТРАКТНЫХ И КОНКРЕТНЫХ ТЕРМИНАХ

§ 1. Ф. Следует еще заметить, что термины бывают абстрактными и конкретными. Каждая абстрактная идея — раздельная идея, так что из двух идей одна никогда не может быть другой. Дух благодаря своему интуитивному познанию должен замечать существующее между ними различие, и поэтому две такие идеи никогда не могут говорить одна о другой. Всякий тотчас же замечает ложность следующих предложений: «человечность есть животность или разумность»; это не менее очевидно, чем самые общепризнанные положения.

Т. Все же можно кое-что сказать по этому поводу. Все согласны, что справедливость — это добродетель, свойство (*habitus*), качество, акциденция и т. д. Таким образом два абстрактных термина могут быть высказаны один о другом. Я кроме того привык различать два вида абстрактных понятий. Существуют логические абстрактные термины и существуют также реальные абстрактные термины. Реальные или по крайней мере понимаемые как реальные абстракции — это либо сущности и части сущностей, либо акцидентии, т. е. то, что прибавляется к субстанции. Логические абстрактные термины — это превращенные в термины предикации¹⁵⁹, как если бы я сказал: быть человеком, быть животным; и в этом смысле их можно высказывать один о другом, говоря: быть человеком — это значит быть животным. Но с реальностями этого не бывает. Нельзя сказать, что человечность или человекность (*hommeité*), если угодно, составляющая всю сущность человека, есть животность, которая составляет лишь часть этой сущности; однако эти абстрактные и неадекватные вещи, обозначаемые реальными абстрактными терминами, тоже имеют свои роды и виды, которые также выражаются посредством реальных абстрактных терминов; таким образом между ними существуют отношения предикации, как я показал это на примере справедливости, добродетели.

§ 2. Ф. Можно все же сказать, что субстанции имеют лишь очень немного абстрактных названий; даже в школах их упо-

требляли редко, как например человечность, животность, телесность, а в обществе ими совершенно не пользовались.

Т. Это потому, что нуждались лишь в очень немногих из этих терминов в качестве примеров для объяснения общего понятия, которым нельзя было совершенно пренебрегать. Если древние не пользовались словом человечность в школьном смысле, то они говорили «человеческая природа», что равносильно этому. Известно также, что они говорили «божественность» или «божественная природа», и поскольку теологам необходимо было говорить о той и о другой природе и о реальных акциденциях, то в философских и богословских школах занимались этими отвлечеными сущностями и пожалуй даже больше, чем следовало.

ГЛАВА IX О НЕСОВЕРШЕНСТВЕ СЛОВ

§ 1. Ф. Мы говорили уже о двояком употреблении слов. Первое заключается в закреплении наших собственных мыслей, для того чтобы помочь нашей памяти, благодаря чему мы в состоянии говорить сами с собой; другое употребление заключается в сообщении наших мыслей другим с помощью слов. Оба эти употребления дают нам возможность познать совершенство или несовершенство слов. § 2. Когда мы говорим только с собой, то безразлично, какие слова употребляются при этом, лишь бы помнить их смысл и не изменять его. § 3. Но что касается сообщения слов, то оно тоже бывает двоякое: гражданское и философское. Гражданское употребление слов заключается в обычных разговорах и пользовании ими в обиходе гражданской жизни. Философское употребление слов — это такое употребление, которое служит для сообщения точных понятий и для выражения в общих предложениях достоверных истин.

Т. Отлично, слова — отметки (*notae*) для нас (чем могли бы быть и цифры или алгебраические символы) и знаки для других; слова употребляются в качестве знаков как для того, чтобы применить общие правила к жизненному обиходу или к индивидам; так и для того, чтобы найти и прозерпеть эти правила; первое употребление знаков есть гражданское, второе — философское.

§ 5. Ф. Но особенно трудно усвоить и удержать в памяти идею, замещаемую каждым словом в следующих случаях: 1) когда эти идеи очень сложны; 2) когда эти идеи, образующие новую идею, не находятся с ней в естественной связи, так что нигде в природе не существует устойчивого мерила или какого-нибудь образца, по которому можно было бы исправлять и проверять их; 3) когда с образцом нелегко познакомиться; 4) когда значение слова и реальная сущность вещи не в полне тождественны. Наименования модусов более подвержены сомнительности и несовершенству вследствие двух первых из указанных причин, а наимен-

вания субстанций — вследствие двух последних. § 6. Когда идеи модусов очень сложны, как например идеи большинства нравственных терминов, то они редко имеют вполне тождественное значение у двух различных лиц. § 7. Кроме того отсутствие образцов делает эти слова двусмысленными. Кто первый ввел слово *brusquer* (круто обращаться), тот понимал его по собственному усмотрению; при этом те, которые вслед за ним воспользовались этим словом, не узнали у него, что он точно хотел этим сказать, а он не показал им какого-нибудь постоянного образца этого слова. § 8. Обычное употребление достаточно хорошо устанавливает значение слов для повседневного разговора, но тут нет никакой точности, и постоянно спорят о том, какое значение наиболее соответствует свойствам языка. Многие говорят о славе, но лишь очень немногие понимают ее вполне тождественно. § 9. Такие слова — не более как простые звуки в устах большинства людей, или во всяком случае значения их остаются очень неопределенными. И в рассуждении или в беседе, где говорится о чести, вере, благодати, религии, церкви и в особенности в спорах прежде всего бросается в глаза различное понимание людьми одних и тех же слов. § 10. И если трудно понять значение слова у наших современников, то тем более трудно это в отношении авторов древних книг. Хорошо, что можно обойтись без них за исключением случаев, когда они содержат в себе указания о том, чему мы должны верить или что мы должны делать.

Т. Эти замечания правильны; но что касается древних книг, то так как нам в особенности необходимо понимать священное писание и так как римские законы еще в большом ходу в значительной части Европы, то нам приходится в силу этого привлекать множество других древних книг, труды раввинов, отцов церкви и даже светских историков. Впрочем древние врачи тоже стоят того, чтобы ими занимались. Медицинская практика греков дошла через арабов до нас; вода греческого источника была замутнена в арабских ручейках и очищена во многих отношениях, когда начали вновь обращаться к греческим оригиналам. Однако эти арабы были не бесполезны, и утверждают например, что Ибн-аль-Бейтар¹⁶⁰, списывавший в своих книгах о целебных травах с Диоскорида¹⁶¹, часто полезен для разъяснения последнего. Я думаю также, что после религии и истории традиция древних, сохранившая благодаря письменности, может быть полезна прежде всего в медицине, поскольку она эмпирична, как и вообще здесь полезны наблюдения других. Вот почему я всегда очень ценил врачей, которые были вместе с тем знатоками древности, и мне было очень жаль, что выдающийся и в том и в другом отношении Рейнесий¹⁶² занялся больше выяснением обрядов и истории древних, чем восстановлением части их естествознания, в чем, как он доказал, он мог бы добиться чудесных успехов. Когда наконец исчерпана

будут творения римлян, греков, евреев и арабов, наступит очередь китайцев с их древними книгами, и они дадут материал для любознательности наших критиков. Я уже не говорю о некоторых древних книгах персов, армян, коптов и браминов, которые со временем извлекут из забвения, чтобы не оставить без внимания никакого знания, которое может дать древность с помощью традиции учений и истории фактов. А когда не останется больше древних книг для исследования, то место книг займут языки, эти самые древние памятники человеческого рода. Со временем будут записаны все языки вселенной и составлены будут словари их и грамматики и будет произведено сравнение всех языков; это будет иметь очень важное значение как для знания вещей — так как названия очень часто соответствуют свойствам вещей (как это видно например на названиях растений у различных народов), — так и для познания нашего духа и чудесного разнообразия его деятельности. Я уже не говорю о происхождении народов, которое можно будет узнать при помощи основательных этимологий, лучше всего достигаемых сравнением языков. Но я уже говорил об этом. Все это показывает полезность и значение *критики*, мало учитываемой некоторыми, в общем очень знающими философами, прозволяющими себе с презрением отзываться о *рассинизме* и о *филологии* вообще. Очевидно также, что критики еще долгое время будут находить материал для плодотворной работы и что они хорошо сделают, если не будут слишком останавливаться на мелочах, имея так много более достойных исследования объектов, хотя я отлично знаю, что и мелочи очень часто необходимы критикам для открытия более важных знаний. Так как критика касается преимущественно значения слов и истолкования авторов, в особенности древних, то это наше обсуждение вопроса о словах и связанное с ним ваше замечание о древних побудили меня коснуться этого крайне важного пункта. Но, возвращаясь к вашим четырем недостаткам наименований, скажу вам, что все они могут быть устранины, в особенности с тех пор как изобретена письменность, и существуют они лишь вследствие нашей небрежности. В самом деле, от нас зависит установить значение слов, хотя бы на каком-нибудь одном ученом языке, и притти к соглашению относительно них, для того чтобы эта вавилонская башня была разрушена. Но есть два недостатка, которые труднее устранить и которые заключаются: первый — в нашем сомнении в том, совместимы ли между собой идеи, когда опыт не дает их нам связанными в одном и том же предмете; второй — в необходимости давать провизорные определения чувственных вещей, когда нет еще достаточного опыта, чтобы дать более адекватные определения их; но о том и о другом недостатке я говорил уже неоднократно.

Ф. Я перехожу теперь к указаниям, которые помогут не-

которым образом уяснить отмеченные вами недостатки. Третий из указанных мною недостатков является, как мне кажется, причиной провизорности этих определений, а именно, когда мы недостаточно знаем наши чувственные образцы, т. е. субстанциальные вещи телесной природы. Вследствие этого же недостатка мы не знаем, можно ли сочетать такие чувственные качества, которых не сочетала природа, так как не до конца их понимаем. Но если значение слов, обозначающих смешанные модусы, сомнительно вследствие отсутствия образцов, у которых можно было бы увидеть такое же строение, то значение названий субстанций сомнительно вследствие совершенно противоположной причины, потому что они должны означать то, что, как предполагается, соответствует действительным вещам и относится к образцам, созданным природой.

Т. Я указывал уже не раз в наших предыдущих беседах, что это не существенно для идей субстанций, но я признаю, что идеи, составленные в согласии с природой, самые достоверные и самые полезные.

§ 12. Ф. Итак, если следуют образцам, сделанным полностью природой, так что воображению приходится только сохранять представление о них; то названия субстанций в таком обычном употреблении имеют, как я показал, двоякое отношение. Первое заключается в том, что они обозначают внутреннее и реальное строение вещей, но образец этот не может стать известным, и следовательно по нему нельзя установить значений слов.

Т. Дело сейчас не в этом, так как мы говорим об идеях, образцы которых у нас есть; внутренняя сущность находится в вещи, но все согласны, что она не могла бы служить образцом.

§ 13. Ф. Второе отношение заключается в том, что имена субстанциальных вещей относятся непосредственно к простым идеям, существующим одновременно в субстанции. Но так как этих идей, объединенных в одном и том же предмете, очень много, то люди, говоря об одном и том же предмете, составляют себе очень различные идеи его как благодаря различию производимых ими сочетаний простых идей, так и потому, что качества тел это большей частью силы, способные сами производить изменения в других телах и подвергаться изменениям, производимым другими телами; свидетельством этого могут служить изменения, которые способен испытать один из самых неблагородных металлов от применения огня; еще большее число изменений претерпевает он в руках химика под влиянием разных других тел. Точно так же для распознания золота один довольствуется весом и цветом, другой включает также плавкость и огнеупорность, за третий принимает еще во внимание, что его можно растворить в царской водке. § 14. Кроме того так как вещи часто похожи друг на друга, то трудно указать иногда точные различия их.

Т. Действительно, так как тела могут подвергаться изменениям, превращениям, фальсификациям и подделкам, то немаловажное дело уметь их различить и распознать. Золото находится в скрытом виде в растворе, но его можно получить опять из непонятным путем осаждения, так и путем дистилляции ваты; поддельное, или фальшивое, золото узнается или очищается благодаря искусству пробирщиков, и так как оно не всем известно, то нет ничего удивительного, что идея золота не у всех людей одна и та же. Обыкновенно лишь знатоки имеют достаточно правильные идеи вещей.

§ 15. Ф. Эти различия не вызывают однозначных больших трудностей в обычных сношениях граждан между собой, как в философских исследованиях.

Т. Они были бы более терпимы, если бы не оказывали влияния на практическую жизнь, где часто очень важно, чтобы не произошло какое нибудь недоразумение, и где нужно следовательно знать отличительные признаки вещей или иметь под рукой знающих людей. Это в особенности важно в отношении лекарств и драгоценных вещей, которые могут понадобиться в важных случаях. Философские трудности обнаруживаются скорее в употреблении более общих терминов.

§ 18. Ф. Названия простых идей менее двусмысленны, и люди редко ошибаются в употреблении слов «белый», «горький» и т. д.

Т. Это верно, но слова эти не совсем лишены изопределенности, и я указывал уже на пример смежных цветов, которые лежат на границе двух основных цветов и цвет которых сомнителен.

§ 19. Ф. После названий простых идей идти еще сомнительны названия простых модусов, как например модусов фигур и чисел. § 20. Но главное затруднение вызывают названия сложных модусов и субстанций. § 21. Скажут пожалуй, что, вместо того чтобы приписывать это несовершенство словам, его скорее надо приписать нашему разуму; на это я отвечу, что слова так часто становятся между нашим разумом и истиной вещей, что их можно сравнивать со средой, через которую проходят лучи видимых предметов и которая нередко окутывает тумном наши глаза; и я склонен думать, что если бы были тщательнее изучены несовершенства языка, то большая часть споров прекратилась бы сама собой, а путь к знанию и может быть к миру стал бы гораздо более открытым для людей, чем в настоящее время.

Т. Я полагаю, что в литературных выступлениях с этим можно было бы покончить уже в настоящее время, если бы люди захотели притти к соглашению относительно определенных правил и тщательно соблюдать их. Но чтобы быть точным в живой, устной беседе, надо было бы произвести некоторые изменения в языке. Впрочем я уже занимался этим вопросом в другом месте.

§ 22. Ф. В ожидании этой реформы языка, которая произойдет

дет нескоро, мы должны были бы в связи с этой неопределенностью слов проявлять умеренность, в особенности когда дело идет о навязывании другим смысла, приписываемого нами древним авторам; ведь у греческих авторов почти у каждого свой собственный язык.

Т. Я был, наоборот, поражен тем, что греческие авторы самых различных эпох и мест, как например Гомер, Геродот¹⁶³, Страбон, Плутарх¹⁶⁴, Лукиан¹⁶⁵, Евсевий¹⁶⁶, Прокоп¹⁶⁷ и Фотий¹⁶⁸, так близки между собой, между тем как римские так сильно отличаются друг от друга, а немецкие, французские и английские — еще сильнее. Но это потому, что греки со временем Гомера и затем со временем расцвета Афин имели прекрасных авторов, ставших образцами для потомства, по крайней мере в области стиля. Ведь народный греческий язык несомненно должен был претерпеть сильные изменения уже в эпоху владычества римлян. По этой же причине итальянский язык не так сильно изменился, как французский, так как итальянцы, имевшие писателей с долговечной славой, подражали (да и в настоящее время еще ценят) Данте, Петрарке, Бокаччо и другим авторам эпохи, когда у французов не было еще писателей, сохраняющих свое значение.

ГЛАВА X о злоупотреблении слова "и"

§ 1. Ф. Помимо естественных несовершенств, присущих языку, имеются еще намеренные и происходящие от избранности; дурно пользоваться словами значит злоупотреблять ими. Первое и наиболее ощутительное злоупотребление состоит (§ 2) в употреблении слов, с которыми не связывают никакой ясной идеи. Такие слова бывают двух родов. Одни никогда не имели определенной идеи — ни при своем зарождении, ни при обычном пользовании ими. Введены они большей частью философскими и религиозными sectами в целях подкрепления какого-нибудь странного мнения либо для прикрытия какого-нибудь слабого пункта их системы. Однако ими пользуются лишь как отличительными признаками приверженцев данной партии. § 3. Есть однако другие слова, имеющие в своем первоначальном и обычном употреблении некоторую ясную идею, но которые в дальнейшем присвоили очень важным вещам, не связав с ними при этом никакой определенной идеи. Таковы например часто в устах людей слова «мудрость», «слава», «милость».

Т. Я полагаю, что ничего не значащих слов не так много, как думают, и что при наличии небольшого старания и добройволи можно было бы наполнить их содержанием или установить их неопределенность. Мудрость, кажется, есть не что иное, как наука о счастье. Милость есть благо, оказываемое тем, которые

его не заслужили, но нуждаются в нем. А слава есть репутация превосходства какого-нибудь человека.

§ 4. Ф. Я не стану теперь заниматься тем, можно ли было бы что-нибудь возразить против этих определений, так как я хочу скорее указать причины злоупотреблений словами. Во-первых, слова усваивают раньше, чем усваивают связанные с ними идеи, и дети, привыкшие к этому с колыбели, продолжают поступать так же всю жизнь, тем более что им удается, не устанавливая точных идей, дать понять себя в разговоре, пользуясь различными выражениями, чтобы объяснить другим то, что они хотят сказать. Между тем это часто обильно заполняет пустыми звуками их рассуждения, особенно в вопросах нравственности. Люди берут слова, которые они встречают в употреблении у своих соседей, чтобы не казаться незнакомыми с тем, что эти слова обозначают, и доверчиво пользуются ими, не придавая им никакого определенного смысла; и если они редко бывают правы в таких рассуждениях, то столь же редко удается их убедить в их неправоте, и ржать вывести их из заблуждения — это все равно, что отнимать жилище у бродяги.

Т. Действительно, так редко дают себе труд, — что однако следовало бы делать, — добиться понимания терминов или слов, что я не раз удивлялся тому, как дети могут так быстро научиться языкам, и тому, что люди все же так правильно говорят: ведь детей мало стараются обучить родному языку, а взрослые мало заботятся о приобретении точных определений, тем более что определения, которые изучаются в школах, обычно не касаются общеупотребительных слов. Впрочем я признаю, что люди часто оказываются неправы даже тогда, когда они спорят серьезно и высказывают свои взгляды; однако я довольно часто также замечал, что в спекулятивных спорах по вопросам, посильным их разуму, бывают правы обе стороны, за исключением выражений, которые они пускают в ход друг против друга, плохо понимая взгляды противника: это происходит от неправильного пользования терминами, а иногда также из духа противоречия и чувства собственного превосходства.

§ 5. Ф. Во-вторых, пользование словами иногда неустойчиво; ученых это встречается слишком часто. Между тем это очевидный обман, а если он умышленный, то это безумие или недобросовестность. Если бы кто-нибудь так поступал в своих деловых расчетах (принимая x за y), то кто, я вас спрашиваю, захотел бы иметь с ним дело?

Т. Ввиду того что это злоупотребление так обычно не только среди ученых, но и среди широкой публики, то я полагаю, что это скорее следствие дурной привычки и небрежности, чем недобросовестности. Обыкновению различные значения одного и того же слова имеют нечто родственное между собою; вследствие

этого одно слово принимают за другое и не дают себе времени подумать о том, что говорят, с той точностью, которая была бы желательна. Мы привыкли к тролам и фигурам, и некоторое изящество и ложный блеск легко пленяют нас. Чаще всего ведь ищут удовольствия, забавы или инспирирующего лоска больше, чем истины, а к этому присоединяется еще голос тщеславия.

§ 6. Ф. Третье злоупотребление — это умышленная темнота либо от присвоения обычным словам необычных значений, либо от введения новых терминов без объяснения их. Древние софисты, которых Лукан столь справедливо выставляет в смешном виде, старались, беря на себя смелость говорить обо всем, прикрыть свое невежество темнотой применявшихся ими слов. Всего более отличалась этим недостатком среди философских сект перипатетическая, но и другие секты, даже современные, юне вполне свободны от этого. Есть например люди, злоупотребляющие термином «протяжение» и считающие нужным смешивать его со словом «тело».

§ 7. Логика, или искусство спора, которая столь ценилась, содействовала затемнению слов. § 8. Те, кто отдавался этому, делались не только бесполезными, но даже вредными для государства.

§ 9. Между тем столь презиравшиеся учеными ремесленники (*hommes mécaniques*) были полезны для жизни. Однако невежды благовели перед этими темными учеными, и их считали непобедимыми, так как они были окружены терниями и шипами, прорываться через которые никому не доставляло удовольствия; одна только темнота могла служить прикрытием для нелепости. § 12. Зло заключается в том, что это искусство затемнения слов внесло смуту в два великих регулятора человеческих действий — религию и правосудие.

Т. Ваши жалобы большей частью справедливы; бывает однако — но в редких случаях — простительная и даже похвальная темнота, как например когда нарочито хотят быть загадочным, и загадочность эта кстати. Так поступал Пифагор, и такова обычная манера восточных авторов. Алхимики, называющие себя адептами¹⁶⁹, заявляют, что они хотят быть понятными только сыном искусства. Это было бы хорошо, если бы у этих мнимых сынов искусства был ключ к разгадке. Некоторая темнота могла бы быть доказательством, но нужно, чтобы за ней скрывалось нечто, достойное отгадки, и чтобы загадка могла быть разгадана. Религия же и правосудие требуют ясных идей. Недостаточный порядок при обучении им сделал их запутанными, а неопределенность терминов здесь может быть более вредна, чем темнота их. Но так как логика есть искусство, которое упорядочивает и связывает мысли, то я не вижу оснований бранить ее. Наоборот, люди ошибаются именно потому, что им недостает логики.

§ 14. Ф. Четвертое злоупотребление состоит в том, что слова принимают за вещи, т. е. в предположении, что слова соответств-

вуют реальной сущности субстанций. Какой патомец перипатетической философии не считает, что десять терминов, обозначающих десять *категорий*, в точности соответствуют природе вещей, что «субстанциальные формы», «растительные души», «боязнь пустоты» и «интенциональные виды» — это не нечто реальное? У платоников есть их «мировая душа», у эпикурейцев — «стремление атомов к движению», когда последние находятся в покое. Если бы где-нибудь в мире получили признание «воздушные и эфирные колесницы» доктора Мора¹⁷⁰, их считали бы отнюдь не менее реальными.

Т. Это не значит собственно принимать слова за вещи, это значит считать истинным то, что таковым не является. Это очень обычная ошибка всех людей, происходящая однако же от одного только злоупотребления словами, а заключающаяся совсем в ином. Категории имеют весьма полезное назначение, и надо думать лучше о том, чтобы их исправить, а не о том, чтобы их отбросить. Субстанции, количества, качества, действия или состояния и отношения, т. е. пять общих родов бытия вместе с составными из них могло бы быть достаточно; а разве сами вы, классифицируя идеи, не хотели их дать в виде категорий? О субстанциальных формах я говорил уже выше. Я не знаю, есть ли достаточно оснований отбрасывать «растительные души», так как очень опытные и знающие люди признают большое сходство между растениями и животными, и вы сами, кажется, допускаете существование души у животных. «Боязнь пустоты» может иметь разумный смысл, а именно, если предположить, что природа уже наполнила все пространство и что тела непроницаемы и несквозимы, то в таком случае она не может допускать пустоты; и я считаю эти три предположения вполне обоснованными. Но существование «интенциональных видов», которые должны поддерживать связь души с телом, необосновано, хотя можно еще пожалуй допустить наличие «чувственных видов», переходящих от объекта на удаленный орган, подразумевая под этим распространение движений. Я считаю, что не существует платоновской «мировой души»¹⁷¹, так как бог царит над миром, как *extramundana intelligentia* (внешней разум), или, вернее, *supramundana* (надмирской). Я не знаю, что вы понимаете под признавшимся эпикурейцами стремлением атомов к движению: не тяжесть ли, которую они им приписывали, несомненно не имея для этого оснований, так как они утверждали, что все тела движутся сами собой в одну сторону? Покойный Генри Мор, теолог англиканской церкви, при всей своей учености проявляя несколько излишнюю склонность к измышлению невероятных и непонятных гипотез; об этом свидетельствует его «гилархический принцип» материи¹⁷², причина тяжести, упругости и всех других ее чудесных свойств. Я ничего не могу вам сказать относительно его «эфирных колесниц», исследованием которых я не занимался.

§ 15. Ф. Пример со словом «материя» лучше поможет вам понять мою мысль. Материю принимают за нечто реально существующее в природе и отличное от тела; это в действительности совершенно очевидно, так как в противном случае обе эти идеи можно было бы безразлично замещать одну другой. Между тем можно утверждать, что «все тела состоят из одной и той же материи», но нельзя сказать, что «все материи состоят из одного и того же тела». Нельзя также, я полагаю, сказать, что «одна материя больше другой». «Материя» обозначает субстанцию и плотность тела; поэтому мы так же мало представляем себе различные материи, как и различные плотности. Однако с того момента, как «материю» приняли за название чего-то, что существует, в точности соответствуя своему определению, идея эта породила непонятные рассуждения и темные споры о первоматерии.

Т. По-моему, этот пример скорее оправдывает, чем осуждает перипатетическую философию. Если бы всякое серебро обладало формой, или, вернее, так как всякое серебро обладает либо естественной, либо искусственной формой, то разве на этом основании мы с меньшим правом можем утверждать, что серебро — это вещь, реально существующая в природе, отличная (понимая это в точном соответствии с его определением) от серебряной посуды или от денег? Ведь не скажут же на этом основании, что серебро есть не что иное, как некоторое качество денег? Поэтому не столь бесполезно, как это думают, исследовать в общей физике вопрос о первоматерии и стремление определить природу ее, чтобы установить, всегда ли она однородна, имеет ли она еще какие-нибудь свойства кроме непроницаемости (так я например писал¹⁷³ вслед за Кеплером, что она обладает еще тем, что можно называть инерцией) и т. д., хотя она никогда не встречается в совершенно чистом виде, точно так же как можно было бы рассуждать о чистом серебре, если бы даже его у нас совсем не было и мы не знали бы способа очищения серебра. Я поэтомуисколько не осуждаю того, что Аристотель говорил о первоматерии, но нельзя не порицать тех, кто, застряв на этом вопросе, создал химеры из плохо понятых ими слов этого философа, который пожалуй давал иногда слишком много оснований для подобных кривотолков и неразберихи. Но не надо чересчур преувеличивать недостатки этого знаменитого автора, так как известно, что многие его произведения не были закончены и опубликованы им самим.

§ 17. Ф. Пятое злоупотребление состоит в замещении словами вещей, которых они не обозначают и никаким образом не могут обозначать. Это бывает в тех случаях, когда с помощью шинаний субстанций мы хотели бы утверждать нечто большее, чем например следующее: «то, что я называю золотом, ковко»

(хотя в сущности золото в таком случае означает не что иное, как нечто ковкое), желая дать понять, что ковкость зависит от реальной сущности золота. Так, мы говорим, что аристотелевское определение человека как «разумного животного» хорошо, а платоновское определение его как «животного двуногого, бесперого, с широкими когтями» — плохо. § 18. Едва ли найдется человек, который не предположил бы, что эти слова означают вещь, обладающую реальной сущностью, от которой зависят данные свойства; между тем это явное злоупотребление, так как это не содержится в сложной идее, обозначаемой данным словом.

Т. А я скорее считал бы, что явно неправильно осуждать это общепринятое словоупотребление, так как совершенно верно, что в сложной идеи золота содержится, что это вещь, обладающая реальной сущностью, об особенностях внутреннего строения которой нам известно лишь то, что от него зависят качества вроде ковкости. Но для того чтобы выразить идею ковкости, не впадая в кукование или повторения (см. гл. III, § 18), надо распознать эту вещь на основании других качеств, сказав например, что некоторое плавкое, желтое и очень тяжелое тело, называемое золотом, обладает природой, сообщающей ему еще свойство легко распыляться под ударом молота и становиться очень тонким. Что касается приписываемого Платону определения человека, которое он повидимому сочинил лишь для упражнения и которое вы сами, я надеюсь, не захотите серьезно сравнивать с общепринятым определением, то очевидно, что оно несколько слишком внешнее и слишком провизорное. Действительно, если бы тот казуар, о котором вы недавно говорили, оказался обладателем широких когтей, то он мог бы сойти за человека, так как ему даже не нужно было бы вырвать перьев, как тому петуху, которого Диоген, говорят, хотел сделать человеком в платоновском смысле.

§ 19. Ф. Если в смешанных модусах изменена какая-нибудь входящая в их состав идея, то точас же признают, что это другая вещь, как это ясно видно на примере английского слова *murther*, которое означает, как и *Mord* по-немецки, предумышленное человеческое убийство; *manslaughter* — слова, соответствующего по своему происхождению слову «человекоубийство» и означающего сознательное, но не предумышленное убийство; слова *chancemedy*, (случайно происшедшая схватка) — в смысле человеческого, но совершенного нечаянно. Действительно, то, что выражается всеми этими словами, и то, что я считаю заключающимся в данной вещи (то, что я выше назвал номинальной и реальной сущностями), здесь тождественно. Но иное дело с названиями субстанций, так как если один привносит в идею золота то, что другой из нее устраниет, например огнеупорность и способность растворяться в царской водке, то люди не подумают на этом основании, что произошло изменение вида, а лишь, что один имеет

более совершенную, чем другой, идею того, что составляет скрытую реальную сущность, к которой они относят название золота, хотя это скрытое отношение бесполезно и лишь способно запутать нас.

Т. Я, кажется, уже говорил об этом, но я еще раз постараюсь показать вам, что то, что вы только что сказали, так же свойственно модусам, как и субстанциальным вещам, и что нет никаких оснований осуждать это обращение к внутренней сущности. Вот вам пример. Можно вместе с геометрами определять параболу как фигуру, у которой все лучи, параллельные одной прямой, сходятся после отражения в определенной точке, или фокусе. Но эта идея, или определение, выражает скорее внешнюю сторону, или следствие, чем внутреннюю сущность этой фигуры или то, что сразу могло бы объяснить ее происхождение. Можно даже сомневаться сначала, возможно ли найти такую фигуру, которая обладает этим свойством; для меня же это показывает, есть ли данное определение только номинальное и покоящееся на свойствах или же оно также реальное. Но тот, кто говорит «парабола», зная ее лишь по только что приведенному мною определению, разумеет под ней однако фигуру, имеющую определенное устройство, или строение, которого он не знает, но которое он хотел бы узнать, чтобы нарисовать ее. Другой, лучше знающий ее, прибавит к этому еще какое-нибудь свойство: он например откроет, что у искомой фигуры часть оси, находящаяся между ординатой и перпендикуляром, восстановленным из той же точки кривой, есть величина постоянная и что она равна расстоянию от вершины до фокуса. Таким образом он будет обладать более совершенной идеей, чем первый, и ему легче будет понять, как нарисовать эту фигуру, хотя он не может еще сделать этого. И однако все согласятся, что это та же самая фигура, строение которой однако еще неизвестно. Вы видите следовательно, что все то, что вы находитите и отчасти осуждаете в отношении употребления слов, означающих субстанциальные вещи, оказывается также — и является очевидно оправданным — в употреблении слов, означающих сложные модусы. Но предполагать наличие разницы между субстанциями и модусами вас заставило то, что вы не принятием при этом во внимание рациональные, но трудно познаваемые модусы, похожие в этом отношении на тела, которые еще труднее познать.

§ 20. Ф. Я опасаюсь поэтому, что может быть не следует высказать имеющихся у меня соображений о причине того, что я считал злоупотреблением. Причиной этой является предположение, что природа всегда действует по правилу и устанавливает границы каждого вида на основании той видовой сущности или внутреннего строения, которые мы при этом подразумеваем и которые связываем всегда с одним и тем же видовым именем.

Т. Вы таким образом прекрасно видите на примере геометрических модусов, что нет особой ошибки в том, что обращаются к внутренним и видовым сущностям, несмотря на большую разницу между чувственными вещами,— будь то субстанции или модусы, о которых мы имеем лишь номинальные и провизорные определения, не надеясь легко получить их реальные определения,— и рациональными, но трудно познаваемыми модусами, так как мы можем в конце концов притти к внутреннему строению геометрических фигур.

§ 21. Ф. Я понял наконец, что был бы неправ, порицая это обращение к сущностям и внутренним строениям под тем предлогом, что это значило бы сделать наши слова знаками ничего или чего-то неизвестного. Действительно, то, что неизвестно в некоторых отношениях, может стать известным другим образом, а внутреннее строение обнаруживается отчасти через обусловленные им явления. Что же касается вопроса, является ли уродливый плод человеком или нет, то я вижу, что если его нельзя решить сразу, то это никакого не мешает существованию вида самого по себе, так как наше незнание ничего не изменяет в природе вещей.

Т. Действительно, случалось, что очень талантливые геометры не могли точно определить, каковы те фигуры, многие свойства которых, исчерпывающие как будто вопрос, они знают. Например существуют линии, называемые «жемчужинами»¹⁷⁴. Ученые умели вычислять их квадратуру, площадь и объем образуемых ими тел вращения, до того как стало известным, что они представляют лишь соединения некоторых кубических парабол. Таким образом, считая раньше эти «жемчужины» неким особым видом, о них имели лишь провизорное знание. Если это может случиться в геометрии, то что удивительного, что трудно определить несравненно более сложные виды материальной природы.

§ 22. Ф. Чтобы продолжить наше перечисление, перейдем к шестому злоупотреблению, хотя я отлично вижу, что следовало бы вычеркнуть из списка некоторые из них. Это распространенное, но мало привлекавшие к себе внимание злоупотребление заключается в том, что люди, связав в результате долгого употребления известные идеи с известными словами, начинают думать, что эта связь очевидна и что все признают ее. Поэтому они находят очень странным, когда у них спрашивают значение употребляемых ими слов, даже если это абсолютно необходимо. Найдется мало людей, которые не сочли бы за оскорбление, если бы у них спросили, что они понимают под словом «жизнь». Между тем имеющейся у них неопределенной идеи недостаточно, когда нужно установить, обладает ли жизнью сформировавшееся уже в семени растение, или находящийся в невысаженном яйце цыпленок, или же человек в обмороке без чувств и движений. Хотя люди не желают казаться ни столь ограниченными и докучливыми, чтобы

сирашивать объяснения терминов, которыми пользуются, ни столь надоедливыми критиками, чтобы непрерывно порицать других за употребляемые ими слова, однако, когда дело идет о точном исследовании, приходится заняться объяснением. Часто ученые различных направлений в своих спорах друг с другом говорят на различных языках, думая одно и то же, хотя может быть их интересы и различны.

Т. Я кажется уже достаточно высказался о понятии жизни, которая должна всегда сопровождаться восприятием в душе. В противном случае это будет лишь видимость жизни подобно той жизни, которую американские дикари приписывали часам, или жизни, которую городские власти, желавшие наказать, как колдуна, человека, давшего впервые в их городе кукольное представление, приписывали марионеткам, принимая их за существа, одушевленные демонами.

§ 23. Ф. В заключение я скажу, что слова служат: 1) для того чтобы сообщать другим наши мысли; 2) чтобы делать это возможно легче и 3) чтобы вводить нас в познание вещей. Мы не достигаем первой из этих целей, когда со словами не связана определенная и постоянная, привытая или понимаемая другими идея. § 24. Мы не достигаем второй из этих целей, когда имеем очень сложные идеи без специальных названий для них; это часто вина самых языков, не имеющих соответствующих слов, часто же вина человека, не знающего их; в этом случае приходится прибегать к длинным описательным оборотам. § 25.

Когда же идеи, обозначаемые словами, не соответствуют реальности вещей, то мы не достигаем третьей цели. § 26. 1. Тот, кто имеет термины без идей, подобен человеку, обладающему лишь каталогом книг. § 27. 2. Тот, кто имеет очень сложные идеи, подобен человеку, обладающему множеством книг в виде разрозненных листов без заглавий, так что он может давать их другим, лишь подбирая один лист за другим. § 28. 3. Тот, кто не пользуется постоянно одними и теми же знаками для одной и той же идеи, подобен торговцу, продающему разные вещи под одним и тем же названием. § 29. 4. Тот, кто связывает какие-нибудь особые идеи с общепринятыми словами, не может передать другим свои знания. § 30. 5. Тот, кто набил себе голову идеями никогда не существовавших субстанций, не сможет продвинуться вперед в реальных знаниях. § 33. Первый будет напрасно говорить о тарантуле или о милюсордии. Второй, увидя новых животных, не сумеет без труда рассказать о них другим. Третий будет определять тело то как нечто плотное, то как нечто протяженное, а умеренностью он будет называть то некоторую добродетель, то близкий к этому понятию порок. Четвертый назовет мула лошадью, а тот, кого все называют мотом, будет для него щедрым человеком. Пятый

на основании свидетельства Геродота начнет искать в Татарии народ, состоящий из одноглазых людей. Замечу, что четыре первых недостатка общие названиям субстанций и модусов, пятый же свойствен только субстанциям.

Т. Ваши замечания очень поучительны. Я прибавлю к ним только, что, по-моему, есть нечто иллюзорное и в наших идеях об акциденциях, или способах проявления бытия, и что таким образом пятый недостаток общих также субстанциям и акциденциям. *Сумасбродный пастух* был сумасбродным не только потому, что он думал, будто в деревьях скрыты нимфы, но и потому, что он всегда ожидал романических авантюр.

§ 34. Ф. Я думал, что уже закончил, но вспомнил о седьмом и последнем заблуждении, заключающемся в образных выражениях или намеках. Однако нелегко будет признать его заблуждением, так как то, что называют остроумием и фантазией, находит себе доступ в мире легче, чем сухая истина. Эти качества годятся для разговоров, в которых стараются только понравиться, но по существу все эти искусственные и образные применения слов и все риторическое искусство (за исключением порядка и ясности) способны только внушать ложные идеи, возбуждать страсти и вводить рассудок в заблуждение, так что они представляют простой обман. Однако этому лживому искусству уделяют первое место и за него дают награды. Объясняется это тем, что люди мало интересуются истиной и очень любят обманывать и быть обманутыми. И я не сомневаюсь, что все сказанное мною против этого искусства будет признано чрезмерной дерзостью, так как красноречие подобно прекрасному полу обладает слишком сильными чарами, чтобы позволены были нападки на него.

Т. Я далек от того, чтобы порицать ваше рвение к истине, и нахожу его правильным. И было бы желательно, чтобы оно оказало влияние. Я в этом не окончательно отчаиваюсь, так как вы боретесь с красноречием его собственным оружием и обладаете даже особого рода красноречием, стоящим выше того, ложного, подобно тому как существовала Венера-Урания, мать божественной любви, рядом с которой не осмеливалась показываться со своим ребенком с завязанными глазами другая, незаконнорожденная, Венера, мать слепой любви¹⁷⁵. Но именно это доказывает, что ваш тезис должен быть несколько смягчен и что некоторые украшения красноречия можно сравнить с египетскими вазами, которыми можно было пользоваться при служении истинному богу. Они похожи на живопись и на музыку, которыми тоже злоупотребляют и из которых одна изображает часто уродливые и даже вредные плоды воображения, а другая действует изнеживающим образом. Обе они доставляют пустое удовольствие, но они могут быть употреблены с пользой: первая — чтобы сде-

лать истину ясной, вторая — чтобы сделать ее трогательной; последнее должно быть также задачей поэзии, имеющей нечто и от риторики и от музыки.

ГЛАВА XI

О СРЕДСТВАХ ПРОТИВ ПРЕДЫДУЩИХ НЕСОВЕРШЕНСТВ И ЗЛОУПОТРЕБЛЕНИЙ

§ 1. Ф. Здесь не место углубиться в спор о пользе истинного красноречия и еще меньше — ответить на ваш любезный комплимент, так как мы должны покончить с вопросом о словах, отыскав средства против замеченных в них несовершенств. Было бы смешно пытаться преобразовать языки и желать заставить людей говорить в меру их знаний. § 3. Но никакого не лишнее требовать от философов, чтобы они выражались точно, когда дело идет о серьезном исследовании истины, так как без этого все сведется к ошибочным рассуждениям и пустым, продиктованным упорством спорам. § 8. Первое средство заключается в том, чтобы не пользоваться ни одним словом, не связывая с ним какой-нибудь идеи. Между тем часто употребляют такие слова, как «инстинкт», «симпатия», «антисимпатия», не связывая с ними никакого содержания.

7. Правило это прекрасно, но я не знаю, удачны ли выбранные вами примеры. Под инстинктом все понимают, кажется, склонность живого существа к тому, что подходит для него, хотя оно и не знает причины этого. Даже людям следовало бы меньше пренебрегать этими инстинктами, которые обнаруживаются и у них, хотя искусственный образ жизни людей большей частью почти совершенно истребил их. На это правильно указал «Сам себе врач» (*Le médecin de soi-même*). Симпатия или антипатия означают то, что в телах, лишенных ощущений, соответствует инстинкту соединения или разделения у живых существ. И хотя мы к сожалению не понимаем причины этих склонностей или стремлений, мы имеем однако достаточное понятие о них, чтобы разумно рассуждать об этом.

§ 6. Ф. Второе средство заключается в том, чтобы идеи названий модусов были по меньшей мере определенными и (§ 10), чтобы идеи названий субстанций соответствовали кроме того существующему. Если кто-нибудь говорит, что справедливость — это соответствующее закону поведение по отношению к чужому добру, то эта идея недостаточно определена, пока у нас нет отчетливой идеи того, что называют законом.

7. Здесь можно было бы сказать, что закон — это предписание мудрости или науки о счастье.

§ 11. Ф. Третье средство заключается в том, чтобы употреблять, по возможности термины в соответствии с принятым словоупотреблением. § 12. Четвертое — чтобы заявлять, в каком

смысле употребляют слова в том случае, когда сочиняют новые или когда пользуются старыми в новом смысле, или когда находят, что обычай недостаточно установил их значение. § 13. Но тут бывают различные случаи. § 14. Слова, обозначающие простые идеи, не допускающие определения, объясняются или синонимичными словами, когда последние более известны, или же показыванием соответствующей вещи. Таким путем можно объяснить крестьянину, что за цвет *«feuille morte»*, сказав ему, что это цвет сухих листьев, падающих осенью. § 15. Названия сложных модусов должны быть объяснены путем определения, так как они поддаются такому определению. § 16. Благодаря этому мораль допускает логические доказательства. В ней надо принять человека за телесное и разумное существо, не считаясь с его внешним обликом. § 17. Действительно, проблемы морали могут быть ясно рассмотрены при помощи определений. Правильнее определить справедливость по ее идее в нашем разуме, чем искать образец ее вне нас, например в Аристиде, и устанавливать ее по этому образцу. § 18. Так как большинство сложных модусов нигде не существует вместе, то их можно устанавливать, только определяя их путем перечисления того, что собрано в них. § 19. В субстанциях имеется обыкновенно несколько главных или характерных качеств, которые мы рассматриваем как наиболее отличительную идею вида и с которыми связаны, по нашему предположению, другие идеи, образующие сложную идею вида. В растениях и животных — это фигура, в неодушевленных телах — цвет, а в некоторых вещах — цвет и фигура вместе взятые. § 20. Поэтому платоновское определение человека более характерно, чем аристотелевское; в противном случае нельзя было бы умерщвлять уродливые плоды. § 21. Часто зрение годится не хуже другого метода исследования. Действительно, лица, привыкшие исследовать золото, часто отличают на глаз настоящее золото от поддельного, чистое от нечистого.

Т. Все сводится несомненно к определениям, которые могут привести нас до первоначальных идей. Одна и та же вещь может допускать несколько определений, но знать, что они относятся к одной и той же вещи, можно либо при помощи разума, выведя одно определение из другого, либо при помощи опыта, проверив, что они постоянно встречаются вместе. Что касается морали, то часть ее целиком основывается на разуме. Но в ней есть другая часть, которая зависит от опыта и относится к темпераментам. При познании субстанций первые идеи доставляются нам фигурой и цветом, т. е. тем, что доступно чувству зрения, ибо таким путем мы познаем вещи издали. Но обыкновенно они носят слишком провизорный характер, и в таких для нас вещах мы стараемся узнать субстанцию ближе. Я удивляюсь, что вы опять возвращаетесь к приписываемому

Платону определению человека, после того как вы сами сказали (§ 16), что в морали следует принимать человека за телесное и разумное существо, не заботясь о внешней фигуре. Верно, что большой опыт очень помогает различить на глаз то, что другой может узнать лишь путем трудных исследований. Очень опытные и обладающие хорошим зрением и памятью врачи часто при первом взгляде на больного узнают то, чего другой врач с трудом добьется у него с помощью расспросов и щупания пульса. Но полезно соединить между собой все признаки, которые можно иметь.

§ 22. Ф. Я признаю, что человек, которому хороший пробирщик сообщит все качества золота, будет иметь лучшее знание его, чем то, которое может дать зрение. Но если бы мы могли узнать его внутреннее строение, то значение слова «золото» было бы столь же легко определимо, как значение слова «треугольник».

Т. Оно было бы столь же определению и в нем не было бы ничего провизорного, но оно не было бы столь же легко определимо, и я думаю, что потребовалось бы довольно многословное определение для объяснения внутреннего строения золота, подобно тому как даже в геометрии имеются фигуры, требующие длинных определений.

§ 23. Ф. Отделенные от тел духи обладают несомненно более совершенными познаниями, чем мы, хотя мы не имеем никакого представления о том, как они могут приобрести их. Однако они могут иметь не менее ясные идеи о сокровенном строении тел, чем наша идея треугольника.

Т. Я уже сказал вам, что имею основания думать, что не существует сотворенных духов, вполне отделенных от тел. Однако несомненно есть такие духи, органы и разум которых несравненно совереннее, чем у нас, и которые превосходят нас во всякого рода умозрении настолько же и даже более, чем г. Френникль¹⁷⁶ или тот шведский мальчик, о котором я вам говорил, превосходят среднего человека при математических выкладках в уме.

§ 24. Ф. Мы уже сказали, что определения субстанций, которые могут пригодиться при объяснении слов, несовершенны с точки зрения познания вещей. Мы обыкновенно пользуемся словом вместо вещи, название которой говорит больше, чем определение; поэтому, чтобы определить как следует субстанции, следует изучить естественную историю.

Т. Вы видите таким образом, что название например «золото» означает не только то, что знает о нем человек, произносящий это слово (например, что оно нечто желтое и очень тяжелое), но и то, чего он не знает и что знает может быть другой человек — что оно тело, обладающее внутренним строением, из которого вытекают цвет и тяжесть его и возникают еще другие свойства, известные, как он признает, знатокам.

§ 25. Ф. Было бы желательно, чтобы люди, занимающиеся физическими исследованиями, изложили те простые идеи, в которых они подмечают постоянное совпадение между индивидами каждого вида. Но чтобы составить такого рода словарь, который содержал бы в себе всю естественную историю, потребовалось бы слишком много людей, слишком много времени, слишком много труда и проницательности, чтобы можно было когда-нибудь надеяться на это. Однако было бы полезно сопровождать слова маленькими чертежами вещей, известных по своей внешней фигуре. Такой словарь был бы очень полезен для потомства и избавил бы будущих критиков от лишнего труда. Небольшие рисунки, например сельдеря или дикого козла, были бы ценнее длинных описаний этого растения или этого животного. И чтобы понять то, что римляне называли *strigiles et sistrum*, *chipica et pallium*, рисунки на полях были бы несравненно ценнее мнимых синонимов: скребница, кимвал, куртка, ллащ, которые не дают понимания этих римских слов. Я не буду останавливаться на седьмом средстве против злоупотребления словами, заключающемся в том, чтобы один и тот же термин постоянно употреблять в одном и том же значении или же предупреждать, когда изменяешь значение его, так как мы достаточно уже об этом говорили.

Т. Патер Гриимальди¹⁷⁷, председатель математического общества в Пекине, сообщил мне, что у китайцев есть словари, снабженные рисунками. В Нюренберге был напечатан маленький каталог слов, в котором имеются такие довольно удачные рисунки при каждом слове. Было бы очень желательно иметь такой всеобщий иллюстрированный словарь, и его нетрудно было бы составить. Что касается описания видов, то это собственно дело естественной истории, и это постепенно делается. Не будь войн, раздирающих Европу со времени основания первых королевских обществ или академий, было бы сделано очень многое, и можно было бы уже воспользоваться нашими трудами. Но сильные мира сего большую частью не знают ни значения их, ни того, что они теряют, пренебрегая прогрессом серьезных знаний. Кроме того они обыкновенно слишком заняты удовольствиями мирного времени и военными заботами, чтобы думать о вещах, с которыми они непосредственно не сталкиваются.





Книга четвертая

О ПОЗНАНИИ

ГЛАВА I

о познании вообще

§ 1. Ф. До сих пор мы говорили об идеях и выражающих их словах. Перейдем теперь к знаниям, доставляемым идеями, так как познание имеет дело только с нашими идеями. § 2. Познание есть не что иное, как восприятие связи и соответствия или противоречия и несоответствия между двумя нашими идеями — безразлично, воображаем ли мы, догадываемся ли или верим. Мы сознаем например таким способом, что черное не есть белое и что углы треугольника и их равенство двум прямым углам связаны между собой необходимым образом.

Т. Познание можно понимать еще более широким образом, находя его также в идеях или терминах, прежде чем перейти к предложениям или истинам. И можно сказать, что человек, внимательно рассмотревший большее количество рисунков растений и животных, больше чертежей машин, больше описаний или изображений домов и крепостей, прочитавший большие интересных романов, услышавший больше любопытных рассказов, будет обладать большими познаниями, чем другой человек, хотя бы в том, что ему нарисовали или рассказали, не было ни слова правды. Привычка представлять себе в уме много определенных и актуальных понятий или идей делает его более способным понимать то, что ему говорят, и он несомненно будет

образованнее и способнее другого человека, который ничего не видел, не читал, не слышал, лишь бы только он не принимал в этих историях и изображениях за истину то, что не является истинным, и лишь бы эти впечатления не мешали ему отличать действительное от воображаемого или существующее от возможного. Поэтому некоторые логики эпохи Реформации, приымкавшие отчасти к партии рамистов¹⁷⁸, не без основания говорили, что топики или места изобретений (*argumenta*)¹⁷⁹, как они их называли, служат как для объяснения или обстоятельного описания несложной темы, т. е. какой-нибудь вещи или идеи, так и для доказательства сложной темы, т. е. какого-нибудь утверждения, предложения или истины. И даже утверждение можно объяснить, чтобы лучше растолковать его смысл и значение, безотносительно к его истинности или его доказательству, как это видно на примере проповедей или толкований на известные места священного писания или на примере репетиций или лекций по поводу некоторых текстов гражданского или канонического права, истинность которых при этом предполагается. Можно даже сказать, что существуют темы, представляющие нечто среднее между идеей и предложением. Таковы вопросы, из которых некоторые требуют в качестве ответа только «да» или «нет»; такие вопросы ближе всего к предложению. Но есть также вопросы, в которых спрашивается об обстоятельствах дела и т. д. и которые требуют больших дополнений для превращения их в предложения. Можно, правда, сказать, что в описаниях (даже чисто идеальных вещей) содержится молчаливое утверждение возможности. Но столь же верно и то, что, подобно тому как можно взяться объяснить и доказать ложное предложение (что иногда полезно для лучшего опровержения его), так и искусство описания может быть применено к невозможному. Примером этого могут служить выдумки графа Скандиано¹⁸⁰, которому подражали Ариост, Амадис Галльский¹⁸¹, и другие старые романы, сказки о феях, снова вошедшие в моду несколько лет назад, правдивые истории Лукана и путешествия Сирено де Бержерака, не говоря уже о гrotесках в живописи. Известно также, что у преподавателей риторики басни относятся к числу *prognosticata*, или предварительных упражнений. Но если брать слово «познание» в более узком смысле, понимая под ним познание истины, как вы это здесь делаете, то хотя верно, что истина основывается всегда на соответствии или несоответствии идей, но не всегда верно, что наше познание истины есть восприятие этого соответствия или несоответствия. В самом деле, когда мы знаем истину только эмпирически, на основании опыта, не зная связи вещей и основания того, что мы наблюдаем в опыте, то мы не имеем восприятия этого соответствия. Или несоответствия, если только не понимать под этим, что мы смутно

чувствуем его, не сознавая отчетливо. Но, как мне кажется, ваши примеры показывают, что вы всегда требуете познания, при котором мы сознаем связь или противоречие, а в этом пункте я не могу согласиться с вами. Как я уже указал, можно рассматривать сложные темы, не только отыскивая доказательства истины, но также объясняя и разъясняя их иным образом согласно топическим местам. Наконец я имею еще одно замечание по поводу вашего определения. Оно повидимому годится только для категорических истин, где имеются две идеи, субъект и предикат. Но существует еще познание гипотетических истин или истин, сводимых к ним (как например разделятельные и др.), в которых имеется связь между предыдущим и последующим предложением и в которых следовательно может быть больше двух идей.

§ 3. Ф. Ограничимся здесь познанием истины и то, что будет сказано о связи идей, приложим также к связи предложений, чтобы охватить одновременно категорические и гипотетические суждения. Я думаю, что это соответствие или несоответствие можно свести к четырем видам: 1) тождество и различие; 2) отношение; 3) сосуществование или необходимая связь; 4) реальное существование. § 4. Действительно, дух сознает непосредственно, что одна идея не есть другая, что белое не есть черное. § 5. Затем он сознает их отношения, сравнивая их между собой; он замечает например, что два треугольника с равными основаниями, расположенные между двумя параллельными прямыми, равновелики. § 6. После этого имеется сосуществование (или, вернее, связь); так например огнеупорность всегда сопровождает другие идеи золота. § 7. Наконец имеется реальное существование вне духа, как например когда говорят: бог существует.

Т. По-моему, можно сказать, что связь есть не что иное, как отношение, взятое в общем смысле. И я уже заметил выше, что всякое отношение — это либо отношение сравнения, либо отношение связи (*concours*). Отношение сравнения дает различие и тождество, полностью или частично, что приводит к понятиям тождественного и различного, сходного и несходного. Связь (*concours*) содержит в себе то, что вы называете сосуществованием. Но когда говорят, что какая-нибудь вещь существует или что она обладает реальным существованием, то само это существование есть предикат, т. е. понятие существования связано с идеей, о которой идет речь, и эти понятия соединены друг с другом. Можно также понять существование предмета какой-нибудь идеи как связь (*concours*) этого предмета с «я». Таким образом, по-моему, можно сказать, что существует только сравнение или связь, но что сравнение, показывающее тождество или различие, и связь вещи с «я» — такие отношения, которые должны быть отличаемы от других. Можно было бы пожалуй

подвергнуть это более точному и глубокому исследованию, но здесь я ограничиваюсь только беглыми замечаниями.

§ 8. Ф. Существует актуальное познание, представляющее непосредственное восприятие отношения идей, и существует привычное познание, когда дух с такой очевидностью осознал соответствие или несоответствие идей и так закрепил его в своей памяти, что при всяком новом размышлении над этим предложением он сразу и без всяких колебаний испытывает уверенность в его истинности. Действительно, так как люди способны мыслить в каждый данный момент ясно и отчетливо только об одной вещи, то, если бы они знали только актуальный объект своих мыслей, они были бы все очень невежественны, и даже тот, кто знал бы больше всех, знал бы только одну истину.

Т. Так как наше знание, даже наиболее доказательное, получается очень часто в результате длинной цепи выводов, то оно должно действительно заключать в себе воспоминание о некотором прошлом доказательстве, которого мы не различаем уже отчетливо, когда заключение уже сделано; в противном случае мы вечно повторяли бы это доказательство. И даже в процессе доказательства его нельзя охватить сразу целиком, так как все его части не могут одновременно быть представлены в разуме; держа постоянно перед глазами предыдущую часть, мы никогда не дошли бы до последнего, завершающего заключение звена. По этой же причине было бы трудно создать науки без письменности, так как память недостаточно надежна. Но изложив письменно какое-нибудь длинное доказательство, вроде доказательств Аполлония¹⁸², и обозрев все его части, как если бы рассматривали цепь звено за звеном, люди могут убедиться в надежности своих рассуждений. Для этой же цели служат проверки, и наконец успех оправдывает все это. Однако отсюда видно, что поскольку всякая вера состоит в воспоминании прошлого просмотра доказательств или доводов, то не в нашей власти и не от нашей свободной воли зависит верить или не верить, так как память не есть нечто, зависящее от нашей воли.

§ 9. Ф. Наше привычное познание бывает двух родов или степеней. Иногда истинам, находящимся в памяти как бы в залассе, достаточно представиться духу, чтобы он тотчас же увидел отношение, существующее между входящими в них идеями. Иногда же дух довольствуется памятью о своем убеждении, не сохранив доказательств его и часто даже не будучи в состоянии восстановить их при желании. Можно было бы думать, что здесь скорее доверяют своей памяти, чем действительно познают ту или иную истину. Раньше мне это представлялось чем-то средним между мнением и знанием, особого рода уверенностью, превосходящей простую веру, основанную на чужом свидетельстве. Однако после тщательного размышления я нахожу теперь, что такое знание

состоит в себе полную достоверность. Я вспоминаю, т. е. я знаю (так как воспоминание не что иное, как оживление чего-либо известного в прошлом), что когда-то я был уверен в истине предложения: «три угла треугольника равны двум прямым». Несколько лет спустя тех же самых отношений между теми же самыми неизменными вещами — вот та посредствующая идея, которая показывает мне, что если углы однажды равнялись двум прямым, то они и в дальнейшем будут равняться двум прямым. На этом именно основании частные доказательства дают в математике общие знания; в противном случае знание геометра не простигалось бы далее той частной фигуры, которую он нарисовал при доказательстве.

Т. Посредствующая идея, о которой вы говорите, предполагает верность нашей памяти. Но иногда случается, что наша память нас обманывает и что мы не приняли всех необходимых предосторожностей, хотя в настоящий момент думаем, что сделали это. Это особенно ясно при проверке счетов. Иногда назначают официальных ревизоров, как например в наших гарнизонных рудниках, а для того чтобы сделать сборщиков отдельных рудников более внимательными, ввели определенный денежный штраф за каждую ошибку при счете, и тем не менее такие ошибки все еще встречаются. Однако чем тщательнее производились предыдущие подсчеты, тем более можно полагаться на них. Я предложил особый метод счетоводства, при котором человек, складывающий столбцы, оставляет на бумаге следы продвижения своего подсчета, так что ни один шаг его не пропадает даром. Он может всегда проверить счет и исправить ошибки в последних подсчетах, причем они не влияют на предыдущие подсчеты. Проверка, произведенная другим человеком, также не стоит благодаря этому почти никакого труда, так как можно сразу проверить те же самые следы. Этот метод дает еще очень удобное средство проверить счеты каждой статьи, причем эти отметки не дают значительного увеличения труда подсчета. Все это показывает, что люди могут иметь строгие доказательства на бумаге и несомненно имеют их бесконечное множество. Но без воспоминания о проявлении в прошлом такой строгой точности нельзя обладать в душе этой достоверностью. Эта точность заключается в методичности, соблюдение которой по отношению к каждой части является гарантией по отношению к целому: так, при испытании цепи, рассматривая каждое звено ее, чтобы убедиться в прочности его, и аккуратно перебрав звенья руками, так чтобы не перескочить ни через одно, мы убеждаемся в доброкачественности всей цепи. Таким способом мы добиваемся всей той достоверности, на какую только способен человек. Но я не согласен с вашим утверждением, будто в математике частные доказательства на чертеже доставляют общую достоверность.

Надо знать, что доказательства геометрам доставляют не чертежи, хотя эстетическое изложение¹⁸³ заставляет так думать. Сила доказательства независима от чертежа, служащего только для облегчения понимания того, что желают сказать, и для фиксирования внимания. Доказательства основаны на общих положениях, т. е. на определениях, аксиомах и доказанных уже теоремах, хотя бы при этом не было никакого чертежа. Поэтому один ученый геометр Шейбель¹⁸⁴ дал чертежи Эвклида без обозначений их буквами, которые могли бы ассоциироваться с приводимым при этом доказательством, а другой геометр Герлин¹⁸⁵ свел эти самые доказательства к силлогизмам и просилогизмам¹⁸⁶.

ГЛАВА II О СТЕПЕНИЯХ НАШЕГО ПОЗНАНИЯ

§ I. Ф. Познание интуитивно, когда дух замечает соответствие двух идей непосредственно по ним самим, без вмешательства какой-либо другой идеи. В этом случае дух без всякого труда доказывает или проверяет истину. Подобно тому как глаз видит свет, так дух видит, что белое не есть черное, что круг не есть треугольник, что три это два и один. Такого рода знание — самое ясное и самое достоверное, на которое способен наш слабый разум. Оно действует неотразимым образом, не позволяя духу колебаться. Оно сводится к знанию того, что идея в духе такова, какой он ее воспринимает. Кто требует большей достоверности, не знает, чего он требует.

Т. Первоначальные истины, которые мы знаем благодаря интуиции, бывают, как и производные истины, двух родов. Они либо рациональные истины (*vérités de raison*), либо фактические истины (*vérités de fait*). Рациональные истины необходимы, а фактические — случайны. Первоначальные рациональные истины — это те, которым я даю общее название тождественных, так как они повидимому повторяют только то же самое, не сообщая нам ничего нового. Они бывают утвердительными или отрицательными. К утвердительным относятся следующего рода истины: Всякая вещь есть то, что она есть. В любом случае *A* есть *A*, *B* есть *B*. Я буду тем, чем я буду. Я написал то, что написал. *Et rien en vers comme en prose, c'est être rien ou peu de chose* (ничто, как в стихах, так и в прозе, это ничто или ничего). Равносторонний прямоугольник есть прямоугольник. Разумное животное все же животное. Или в гипотетических суждениях: если правильная четырехсторонняя фигура равносторонний прямоугольник, то эта фигура прямоугольник. Соединительные, разделительные и другие предложения тоже могут быть типа тождественных¹⁸⁷. К утвердительным суждениям я отношу также предложение: не-*A* есть не-*A*, и следующее гипотетическое пред-

ложение: если A есть не- B , то отсюда следует, что A есть не- B . Точно так же: если не- A есть не- B , то отсюда следует, что не- A есть B . Если фигура, не имеющая тупого угла, может быть правильным треугольником, то фигура, не имеющая тупого угла, может быть правильной. Я перехожу теперь к отрицательным тождественным предложением, которые либо основанны на принципе противоречия, либо принаследуют различительным (*disparates*). Общая формулировка принципа противоречия такова: всякое предложение либо истинно, либо ложно. Это заключает в себе два истинных суждения: 1) что истинное и ложное несовместимы в одном и том же предложении или что предложение не может быть одновременно истинным и ложным; 2) что противоположное, т. е. отрицание истинного и ложного одновременно, несовместимо, или что нет ничего среднего между истиной и ложью, или же что невозможно, чтобы предложение не было ни истинным, ни ложным. Все это истинно также во всех мыслимых предложениях, в частности например: что есть A не может быть не- A . Или: AB не может быть не- A . Равносторонний прямоугольник не может быть не прямоугольником. Или же: истинно, что всякий человек — животное; следовательно ложно, что возможен человек, который не был бы животным. Эти формулировки можно варьировать на разные лады и применять их к соединительным, разделительным и прочим суждениям. Что касается различительных предложений (*disparates*), то это — предложения, утверждающие, что предмет какой-нибудь идеи не есть предмет иной идеи, например, что теплота не то же самое, что цвет; или же, что человек и животное не одно и то же, хотя всякий человек — животное. Все это можно утверждать независимо от какого бы то ни было доказательства или сведения к противоположности или к принципу противоречия, когда эти идеи достаточно поняты и не нуждаются при этом в анализе. В противном случае мы можем ошибиться. В самом деле, если бы мы сказали, что треугольник и тристоронник не то же самое, то мы ошиблись бы, так как при тщательном рассмотрении мы нашли бы, что три стороны и три угла всегда бывают вместе. Точно так же мы ошибились бы, если бы сказали, что четырехсторонний прямоугольник и прямоугольник не есть одно и то же, так как только фигура с четырьмя сторонами может иметь все свои углы прямыми. Однако всегда можно абстрактно утверждать, что треугольник не есть тристоронник, или что формальные основания треугольника и тристоронника, как выражаются философы, не одни и те же. Это — различные отношения одной и той же вещи.

Возможно, что кто-нибудь, прослушав терпеливо то, что мы только что сказали, потеряет наконец терпение и скажет, что мы тратим время на составление пустых предложений и что все тождественные истины ничего не стоят. Но так могут думать

люди, недостаточно размышлявшие над этим вопросом. Так например в логике выводы доказываются при помощи тождественных принципов, да и геометры нуждаются в принципе противоречия при своих доказательствах от противного. Мы ограничимся здесь доказательством пользы тождественных суждений при доказательстве логических форм вывода. Я утверждаю, что достаточно одного принципа противоречия, чтобы доказать вторую и третью фигуры силлогизма при помощи первой¹⁸⁸. Например в первой фигуре можно умозаключить по модусу Barbara¹⁸⁹:

Всякое *B* есть *C*;
всякое *A* есть *B*.

Следовательно всякое *A* есть *C*.

Предположим, что заключение должно (или что истинно, что некоторое *A* не есть *C*), следовательно та или иная из посылок будет тоже ложной. Предположим, что вторая посылка истинна, следовательно должна первая, утверждающая, что всякое *B* есть *C*. Следовательно противоположное ей суждение, именно, что некоторое *B* не есть *C*, истинно. Это будет заключением нового силлогизма, выведенного из ложности заключения и истинности одной из посылок предыдущего силлогизма. Вот этот новый силлогизм:

Некоторое *A* не есть *C*.

Это предложение противоположно предыдущему заключению, принятому теперь за ложное.

Всякое *A* есть *B*.

Это — предыдущая меньшая посылка, предложенная истинной.

Следовательно некоторое *B* не есть *C*.

Это — теперешнее истинное заключение, противоположное предыдущей ложной большей посылке.

Этот силлогизм составлен по модусу Disamis третьей фигуры, который таким образом выводится очевидно и сразу из модуса Barbara первой фигуры при помощи одного только принципа противоречия. Уже в молодости, когда я занимался этими вопросами, я заметил¹⁹⁰, что все модусы второй и третьей фигур могут быть выведены из первой фигуры при помощи одного только этого метода. Для этого надо предположить, что модус первой фигуры правилен и что следовательно, если считать заключение ложным (или противоположное ему суждение истинным) и принять за истинное также одну из посылок, то суждение, противоположное другой посылке, должно быть истинным. Правда, в логических школах для вывода второстепенных фигур из первой, главной, фигуры предпочитают пользоваться обращениями¹⁹¹, так как это кажется более удобным для преподавания. Но лицам, ищущим те-

основания доказательств, при которых нужно пользоваться минимумом предположений, нельзя доказывать при помощи предположения обращения то, что можно доказать при помощи одного только основного принципа противоречия, ничего более не предполагающего. Я сделал даже следующее наблюдение, которое кажется мне достойным внимания: только те второстепенные фигуры, которые можно назвать прямыми, — а именно вторая и третья, — могут быть доказаны при помощи одного только принципа противоречия. Что же касается второстепенной непрямой фигуры, именно четвертой, открытие которой арабы приписывают Галену¹⁹², хотя мы не находим ничего подобного ни в дошедших до нас трудах его, ни у других греческих авторов, то она страдает тем недостатком, что не может быть выведена из первой, или главной, фигуры при помощи одного этого метода и что надо прибегнуть еще к другому предположению, именно к обращениям. Таким образом она на одну ступень дальше от первой фигуры, чем вторая и третья, находящиеся от нее на одинаковом расстоянии. Между тем четвертая фигура для своего доказательства нуждается во второй и третьей. Действительно, сама обращения, в которых она нуждается, доказываются при помощи второй и третьей фигур, доказуемых, как я это только что показал, независимо от обращения. Уже Петр Рамус¹⁹³ сделал это замечание о доказуемости обращения при помощи этих фигур. Если я не ошибаюсь, он упрекал в порочном круге логиков, пользующихся для доказательства этих фигур обращением, хотя, собственно говоря, их следовало упрекать не столько в порочном круге (так как для оправдания обращения они не пользовались в свою очередь этими фигурами), сколько в *hysteron proteron*, или заключении навыворот, так как должно было скорее доказать обращения этими фигурами, чем эти фигуры обращениями. Но так как это доказательство обращений показывает также пользу утвердительных тождественных предложений, которые многие лица принимают за совершенно пустые, то здесь будет уместно привести это. Я займусь только обращениями без противоположения, которых для меня здесь достаточно и которые бывают либо простыми, либо так называемыми *reg accidens*. Простые обращения бывают двух родов: 1) обращение общеотрицательного суждения, как например: ни один квадрат не тупоуголен, следовательно ни один тупоугольник не есть квадрат; 2) обращение частноутвердительного суждения, как например: некоторые треугольники тупоугольны, следовательно некоторые тупоугольники суть треугольники. Но так называемое обращение *reg accidens* имеет дело с общесуждительными суждениями, как например: всякий квадрат есть прямоугольник, следовательно некоторые прямоугольники суть квадраты. Под прямоугольником здесь всегда понимают фигуру, где углы которой прямые, а под квадратом понимают правильную

четырехстороннюю фигуру. Теперь остается доказать три рода обращения, имеющих следующий вид:

1. Ни одно *A* не есть *B*; следовательно ни одно *B* не есть *A*.
2. Некоторые *A* суть *B*; следовательно некоторые *B* суть *A*.
3. Все *A* суть *B*; следовательно некоторые *B* суть *A*.

Доказательство первого обращения происходит по модусу Cesare второй фигуры:

Ни одно *A* не есть *B*;
все *B* суть *B*;
следовательно ни одно *B* не есть *A*.

Доказательство второго обращения происходит по модусу Datisi третьей фигуры:

Все *A* суть *A*;
некоторые *A* суть *B*;
следовательно некоторые *B* суть *A*.

Доказательство третьего обращения происходит по модусу Darapti третьей фигуры:

Все *A* суть *A*;
все *A* суть *B*;
следовательно некоторые *B* суть *A*.

Отсюда ясно, что самые чистые и кажущиеся самыми бесполезными тождественные предложения имеют большое значение в области абстрактного и общего. Это показывает нам, что не следует пренебрегать никакой истиной. Что же касается предложения, что три — это два и один, которое вы также приводите в качестве примера интуитивных знаний, то я скажу вам, что это просто определение термина три, так как самые простые определения чисел составляются именно таким способом: два — это один и один, три — это два и один, четыре — это три и один и т. д. Правда, здесь заключается некоторое скрытое суждение, на которое я уже указывал, а именно, что идеи эти возможны. Это признается здесь интуитивно; поэтому можно сказать, что интуитивное познание заключается в определениях, когда их возможность сразу ясна. Подобным же образом все адекватные определения содержат в себе первоначальные рациональные истины и следовательно интуитивные познания. Наконец можно вообще сказать, что все первоначальные рациональные истины непосредственны непосредственностью идей.

Что касается первоначальных фактических истин, то это внутренние непосредственные опыты, непосредственные непосред-

специальностью чувства. Сюда относится первая истина картезианцев или ближайшего Августина: я мыслю, следовательно я существую, т. е. я есть мыслящая вещь¹⁹⁴. Следует однако помнить, что, подобно тому как тождественные предложения бывают общими или частными и что первые столь же ясны, как и вторые (ибо утверждение, что *A* есть *A* столь же ясно, как и утверждение, что вещь есть то, что она есть), так же обстоит дело и с первоначальными фактическими истинами. Для меня не только непосредственно ясно, что я мыслю, но столь же ясно, что я имею различные мысли, что иногда я мыслю о *A*, а иногда о *B* и т. д. Таким образом картезианский принцип нравилен, но он не единственный в своем роде. Отсюда видно, что всем первоначальным рациональным или фактическим истинам общо то, что их нельзя доказать при помощи чего-нибудь более достоверного.

§ 2. Ф. Я очень рад, милостивый государь, что вы углубили интерес об интуитивных знаниях, которого я только коснулся. Но демонстративное познание представляет лишь сцепление интуитивных знаний во всех связях посредствующих идей. Часто их не может соединить между собою, сравнять или непосредственно приложить друг к другу идеи, и это заставляет его пользоваться для открытия искомого согласия или несогласия другими, посредствующими (одной или несколькими), идеями. Это называется рассуждением. Так, при доказательстве того, что три угла треугольника равны двум прямым, мы отыскиваем некоторые другие углы, которые оказываются равными как трем углам треугольника, так и двум прямым. § 3. Такие посредствующие идеи называются промежуточными, а способность духа находить их называется проницательностью. § 4. Даже когда они найдены, то знания приобретаются не без труда и напряжения и не с первого взгляда; здесь приходится следовать за медленным и постепенным движением идей вперед. § 5. Доказательству предшествуют сомнения. § 6. Это знание менее ясно, чем интуитивное, подобно тому как изображение, отраженное несколькими зеркалами друг от друга, все более тускнеет с каждым отражением, и его уже не так легко сразу узнать, особенно при плохом зрении. То же самое можно сказать о знании, получаемом в результате длинного ряда доказательств. § 7. И хотя каждый шаг, делаемый разумом при доказательстве, представляет интуитивное познание или простую очевидность, тем не менее люди часто принимают ошибочные суждения за доказательства, так как при длинном ряде доказательств память не сохраняет с полной точностью этой связи идей.

7. Помимо естественной или приобретенной путем упражнения проницательности существует особое искусство находить промежуточные идеи (*medium*), и это искусство называется инспиритизмом. Здесь полезно заметить, что дело идет иногда о том,

чтобы выяснить истинность или ложность некоторого данного предположения, что представляет не что иное, как ответ на вопрос: «Ли?», т. е. так ли это или нет? Иногда—о том, чтобы ответить на более трудный (при прочих равных условиях) вопрос, когда спрашивают например: почему и как? и когда приходится вносить больше дополнений. Такие именно вопросы, в которых часть предложения остается незаполненной, математики называют проблемами. Мы имеем проблему, когда требуется найти зеркало, собирающее все солнечные лучи в одной точке, т. е. когда спрашивается, какова форма этого зеркала или как оно сделано. Что касается вопросов первого рода, в которых дело идет только об истинном или ложном и в которых не приходится ничего дополнять ни в субъекте, ни в предикате, то здесь требуется меньше изобретательности, однако она все-таки требуется, и одной рассудительности здесь недостаточно. Правда, рассудительный человек, т. е. человек внимательный, осторожный и обладающий досугом, терпением и необходимой свободой духа, может понять самое трудное доказательство, если оно изложено как следует. Но самый рассудительный человек в мире, не имеющий ничего кроме рассудительности, не всегда способен будет найти это доказательство. Таким образом и в этом имеется некоторая изобретательность, и у геометров ее было некогда больше, чем имеется теперь. В самом деле, когда анализ был меньше разработан, для достижения этого требовалось больше проницательности, и вот почему еще и теперь некоторые геометры или другие математики старого закала, недостаточно еще усвоившие новые методы, думают, что они сделали бог весть что, когда они нашли доказательство какой-нибудь открытой другими теоремы. Но лица, опытные в искусстве изобретения, знают, когда это ценно, а когда нет. Так например если кто-нибудь сообщает о найденной им квадратуре площади, расположенной между некоторой кривой и прямой, квадратуре, которая применима ко всем сегментам этой кривой и которую я называю общей, то мы всегда в состоянии, если только захотим этого, пользуясь нашими методами, найти доказательство ее. Но имеются частные квадратуры некоторых отрезков, где вопрос может быть столь запутанным, что до сих пор не всегда в нашей власти распутать его. Бывает также, что путем индукции мы открываем в науках о числах и фигурах такие истины, общего основания которых еще не удалось открыть. Ведь мы еще очень далеки от полного совершенства анализа в геометрии и в арифметике, как это многие воображают на основании хвастливых заявлений некоторых, вообще превосходных, но слишком торопливых или слишком тщеславных людей. Однако гораздо труднее открыть важные истины и еще труднее найти средства отыскать то, что ищешь, именно тогда, когда его ищешь, чем найти доказательство открытых кем-нибудь другим истин.

Часто приходят к прекрасным истинам путем синтеза, идя от простого к сложному. Но как раз тогда, когда требуется найти средство выполнить поставленную себе задачу, обыкновенно синтеза бывает недостаточно, и часто было бы безнадежным делом желать произвести все нужные для этого комбинации, хотя иногда можно облегчить себе дело методом исключений, устрашающим добрую часть бесполезных комбинаций. Часто природа дела не допускает другого метода, но мы не всегда можем должным образом следовать ему. Таким образом дело анализа дать нам путеводную нить в этом лабиринте, если это возможно, потому что встречаются случаи, когда по самому характеру вопроса приходится идти ощупью, так как сокращенные пути не всегда возможны.

§ 8. Ф. Так как при доказательстве всегда предполагают интуитивные знания, то это, я думлю, дало повод к следующей аксиоме: «Всякое умозаключение вытекает из уже известных и уже признанных вещей (*ex praecognitis et praeconcessis*)». Но мы будем иметь случаи поговорить об ошибке, заключающейся в этой аксиоме, когда мы рассмотрим правила, ошибочно принимаемые за основы наших умозаключений.

Т. Мне любопытно было бы узнать, какую ошибку вы можете найти в этой столь разумной, кажется, аксиоме. Если бы нужно было всегда сводить все к интуитивным познаниям, то доказательства были бы часто нестерпимо растянуты. Поэтому математики поступили умно, разделив трудности и доказывая отдельно промежуточные теоремы. И в этом нужно искусство. В самом деле, так как промежуточные истины (которые называют леммами, поскольку они кажутся чем-то побочным) могут быть получены различными способами, то для облегчения понимания их и запоминания полезно выбрать такие, которые дают значительные сокращения и которые и сами по себе кажутся достойными доказательства и запоминания. Но существует еще и другое препятствие, именно, что нелегко доказать все аксиомы и целиком свести доказательства к интуитивным знаниям. Если бы ожидали этого, то может быть мы до сих пор не имели бы науки геометрии. Но мы уже говорили об этом в наших первых беседах, и мы будем иметь еще случай поговорить об этом подробнее.

§ 9. Ф. Мы к этому вскоре перейдем. Теперь же я укажу еще раз на то, чего я касался уже неоднократно, именно, что считается общепринятым, будто только в математических науках возможна демонстративная достоверность. Но так как согласие и несогласие, доступное интуитивному познанию, не есть привилегия одних только идей чисел и фигур, то может быть лишь благодаря отсутствию у нас приложения одна математика стала демонстративной наукой. § 10. Этому способствовало несколько обстоятельств. Математические науки полезны в самых различных

областях; малейшая разница в числах здесь легко заметна. § 11. У других простых идей, представляющих вызываемые в нас ощущения или явления, нет точной меры для их различных степеней. § 13. Но когда разница этих видимых качеств достаточно велика, чтобы вызвать в духе ясно отличающиеся одна от другой идеи, как например идеи синего и красного, то они так же поддаются демонстративному познанию, как и идеи числа и протяжения.

Т. Имеются довольно важные образцы демонстративного познания вне математики, и можно сказать, что Аристотель дал их уже в своей «Первой аналитике». В самом деле, логика столь же доступна демонстративному познанию, как геометрия, и можно сказать, что логика геометров, или методы доказательства, выясненные и установленные Эвклидом применительно к теоремам, являются распространением или частным случаем общей логики. Из авторов дошедших до нас сочинений Архимед — первый, кто обнаружил искусство демонстративного познания в вопросах физического характера, как это он сделал в своей книге о равновесии. Далее можно сказать, что ряд хороших образцов демонстративного познания принадлежит юристам, особенно старым римским юристам, отрывки их которых сохранились в Пандектах.

Я вполне согласен с Лоренцом Валлой¹⁹⁵, полным восхищения к этим авторам, между прочим потому, что они выражаются столь точно и ясно и рассуждают действительно способом, очень близким к демонстративному и часто даже вполне демонстративным. И я не знаю ни одной науки кроме юридической и военной, в которой римляне прибавили бы что-нибудь значительное к тому, что они взяли у греков.

Но ты, о римлянина, как доблестный воин,
Одно только помни, что свет покориться
Тебе весь обязан. Твое же искусство
На мир соглашаться, его предписавши,
Щадить побежденных, карава надменных¹⁹⁶.

Благодаря этому точному способу изложения все юристы Пандектов, жившие иногда в довольно отдаленные одно от другого времена, кажутся одним автором, и было бы очень трудно отличить их друг от друга, если бы имена авторов не приводились в заглавии извлечений, подобно тому как было бы трудно отличить Эвклида, Архимеда и Аполлония¹⁹⁷, читая их доказательства, когда они касаются одних и тех же вопросов. Надо признать, что математические рассуждения греков обладают всей возможной строгостью и что они остали человекству образцы искусства демонстративного познания. Действительно, если бы даже вавилоняне и египтяне имели геометрию, несколько возвышающуюся над простой эмпирией, то во всяком случае от нее ничего не осталось. Но поразительно, как понизился сразу уровень

тех же самых греков, как только они отошли чуточку от чисел и фигур и занялись философией. Действительно, странно, что нет и тени демонстративного познания у Платона и Аристотеля (за исключением его «Первой аналитики») и у всех других древних философов. Прокл был недурной геометр, но это как будто другой человек, когда он начинает рассуждать о филоофии. В математике было легче рассуждать демонстративно в значительной мере потому, что здесь, как и в фигурах сyllogismов, можно на каждом шагу проверить опытом правильность рассуждения. Но в метафизике и в морали уже не встречается этого параллелизма доводов и опыта, а в физике опыты требуют значительного труда и затрат. У людей ослабело внимание, и вследствие этого они впали в заблуждения, лишившись верного руководства опыта, который оказывал им помощь и поддержку на их пути подобно той маленькой катящейся машине, которая не дает детям падать при ходьбе. Имелся некоторый суррогат, но этого тогда не заметили, да и теперь еще недостаточно замечают. О нем я поговорю в своем месте. Что касается синего и красного, то они не могут быть предметом демонстративного познания при помощи наших идей о них, так как идеи эти неотчетливы. Эти цвета могут быть предметом рассуждения лишь постольку, поскольку опыт показывает, что они сопровождаются некоторыми отчетливыми идеями, но связь их с самими идеями синего и красного неясна.

§ 14. Ф. За исключением интуиции и демонстрации, представляющих две степени нашего познания, все остальное есть вера или мнение, а не познание, по крайней мере по отношению ко всем общим истинам. Но дух обладает еще другим восприятием, направленным на единичное существование конечных вещей вне нас, и это есть чувственное познание.

Г. Мнение, основанное на вероятности, может быть тоже заслуживает названия знания; в противном случае должно отпасть почти все историческое познание и многое другое. Но, не вдаваясь в спор о словах, я думаю, что исследование степеней вероятности было бы очень важным, и отсутствие его представляет большой пробел в наших работах по логике. Действительно, если нельзя решить с абсолютной точностью какой-нибудь вопрос, то все же можно определить степень вероятности его на основании данных обстоятельств, и следовательно можно правильно решить в пользу того или другого предположения. И когда наши моралисты (я имею в виду самых разумных из них, как например теперешний генерал иезуитов¹⁹⁸) соединяют самое достоверное с самым вероятным и даже предпочитают достоверное вероятному, то они фактически не удаляются от самого вероятного, так как вопрос о достоверности сводится здесь к вопросу о чистоющей вероятности грозящего зла. Ошибка синходительных в этом пункте моралистов заключалась в значительной мере в том, что у них было слишком

ограничивающее и недостаточное понятие о вероятном, которое они смешивали с endoxon, или «общепринятым», Аристотеля. Действительно, Аристотель в своей «Топике» приспособлялся только к чужим взглядам, как это делали ораторы и софисты. Endoxon есть у него то, что принято большинством или наиболее авторитетными лицами. Он ошибочно ограничился этим в своей «Топике» и благодаря этому рассматривал в ней только общепринятые, но большей части расплывчатые, правила, как если бы хотели рассуждать только при помощи прибауток или пословиц. Но «вероятное» имеет более широкое значение. Его следует вывести из природы вещей. Мнение авторитетных лиц является только одним из признаков, способных сделать какое-нибудь мнение вероятным, но им не исчерпывается правдоподобие. И когда Коперник был почти одинок со своим мнением, то оно все же было несравненно вероятнее, чем мнение всего остального человечества. Я не знаю, не было ли бы создание искусства определения правдоподобия полезнее, чем добрая часть наших демонстративных наук, и я уже неоднократно задумывался над этим.

Ф. Чувственное познание, т. е. познание, устанавливающее существование отдельных вещей вне нас, не ограничивается простой вероятностью, но оно же обладает всей достоверностью обеих ступеней познания, о которых мы только что говорили. Нет ничего более достоверного того, что получаемая нами от внешнего предмета идея находится в нашем духе, и это — интуитивное познание. Но для некоторых является вопросом, можем ли мы на основании этого умозаключать с достоверностью о существовании вне нас чего-то, соответствующего этой идее, так как люди могут иметь такие идеи в душе, хотя ничего подобного в действительности не существует. Что касается меня, то я думаю, что здесь мы имеем такую степень очевидности, которая устраивает всякие сомнения. Мы непоколебимо убеждены в том, что существует большая разница между нашим восприятием днем, когда мы смотрим на солнце, и восприятием ночью, когда мы думаем об этом светиле. Идея, оживляемая с помощью памяти, резко отличается от идей, получаемой нами актуально посредством чувств. Может быть кто-нибудь скажет, что сновидение способно дать тот же эффект. На это я отвечу, что, во-первых, едва ли стоит устранять это сомнение, так как если все есть лишь сновидение, то рассуждения бесполезны, поскольку истина и знание ничто. Во-вторых, тот, кто это утверждает, должен, по-моему, признать разницу между тем, когда видишь сон о том, что горишь, и тем, когда горишь в действительности. Если же он будет упорствовать в своем скептицизме, то я ему скажу, что с нас достаточно установить с достоверностью, что удовольствие или страдание следуют за воздействием некоторых предметов на нас, существуют ли они в действительности или мы их видим во сне, и что эта достоверность столь же велика, как

и наше счастье или несчастье — две вещи, вне которых у нас нет уже никаких интересов. Поэтому я думаю, что мы можем принять три вида познания: интуитивное, демонстративное и чувственное.

Т. По-моему, вы правы, и я думаю даже, что к этим видам достоверности или достоверности познания вы могли бы прибавить знание вероятного. Таким образом будет два вида знаний, подобно тому как есть два вида доказательств, из которых один дает достоверность, а другие приводят лишь к вероятности. Но перейдем к спору между скептиками и догматиками о существовании вещей вне нас. Мы уже касались этого вопроса, но здесь к нему нужно вернуться. Я некогда много спорил по этому вопросу устно и письменно с покойным аббатом Фуше¹⁹⁹, дижонским каноником, человеком ученым и тонкого ума, но несколько излишне увлекавшимся академиками, школу которых он охотно воскресил бы, подобно тому как Гассенди снова вывел на сцену школу Эпикура. Его «Критика разыскания истины» и некоторые другие небольшие работы, опубликованные им впоследствии, дали основание к довольно лестному мнению об их авторе. Он поместил также в «Journal des savants» возражения против моей системы предустановленной гармонии, когда я после многолетних размышлений опубликовал ее; смерть помешала ему высказаться по поводу моего ответного выступления. Он всегда проповедывал, что следует осторожаться предрассудков и быть очень точным. Но, не говоря уже о том, что сам он не очень заботился о выполнении своего совета, — в чем его можно извинить, — он, кажется, мало думал о том, выполняют ли это другие, будучи несомненно убежден, что никто этого никогда не делает. Я ему объяснил, что истина чувственных вещей заключается только в связи явлений, которая должна иметь свое основание, и что именно это отличает их от сновидений, но что истина нашего существования и истина причины явлений другого порядка, так как она приводит к признанию субстанций, и что скептики своими крайностями губят здоровую часть своих рассуждений, стремясь распространить свои сомнения также на непосредственный опыт и даже на математические истины (чего Фуше однако не делал) и на другие рациональные истины (в чем он допускал некоторые излишества). Но, возвращаясь к вам, я замечу, что вы правы, говоря, что обыкновенно есть разница между ощущениями и образами воображения, хотя скептики могут сказать, что количественное различие не меняет существа дела. Впрочем, хотя ощущения обыкновенно ярче образов воображения, известны однако случаи, когда на лицо сильным воображением порождения их фантазии действовали столь же сильно или может быть сильнее, чем на другого человека действуют настоящие вещи. Таким образом истинным критерисом по отношению к чувственным предметам я считаю связь явлений,

т. е. связь того, что происходит в разных местах, в разное время и в опыте разных людей, которые в этом отношении сами оказываются очень важными явлениями друг для друга. А связь явлений, гарантсирующая фактические истины относительно чувственных вещей вне нас, проверяется при помощи рациональных истин, подобно тому как оптические явления находят свое объяснение в геометрии. Однако следует признать, что вся эта достоверность не самой высокой степени, как вы это правильно указали. В самом деле, с метафизической точки зрения не является невозможным сновидение связанное и длительное, как жизнь человека; но это — вещь, столь противоречащая разуму, как противоречило бы ему допущение случайного образования книги при беспорядочном бросании типографских знаков. Впрочем если явления связаны, то неважно, станут ли их называть сновидениями или нет, так как опыт показывает, что мы не обманываемся в наших мероприятиях по отношению к явлениям, если только они предпринимаются в соответствии с рациональными истинами.

§ 15. Ф. Познание не всегда ясно, если даже идеи и ясны. Человек, имеющий столь же ясные идеи углов треугольника и равенства двум прямым, как величайший математик в мире, может однако иметь очень смутное представление об их совпадении.

7. Обыкновенно, когда идеи основательно поняты, то их соответствие и несоответствие выступают наружу. Однако я согласен, что имеются иногда столь сложные идеи, что требуется много труда для обнаружения того, что в них скрыто, и в этом отношении некоторые соответствия или несоответствия этих идей могут оставаться еще неясными. Что касается вашего примера, то замечу, что иметь наглядное представление углов треугольника не значит еще иметь ясные идеи их. Наглядное представление не может дать нам образа, общего остроугольным и тупоугольным треугольникам, а между тем идея треугольника им обща. Таким образом эта идея заключается не в образах и не так легко, как это можно думать, основательно понять углы треугольника.

ГЛАВА III

КАК ДАЛЕКО ПРОСТИРАЕТСЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ

§ 1. Ф. Наше познание не простирается далее наших идей (§ 2), ни далее восприятия их соответствия или несоответствия. § 3. Оно не всегда бывает интуитивным, потому что не всегда можно сравнивать вещи непосредственно, например в случае сравнения величины двух треугольников с одним и тем же основанием, равновеликих, но очень различных. § 4. Наше познание не всегда бывает также демонстративным, потому что не всегда можно найти посредствующие идеи. § 5. Наконец наше чувственное познание направлено только на существование вещей, актуально

воздействующих на наши чувства. § 6. Таким образом не только наши идеи очень ограничены, но наше познание еще более ограничено, чем наши идеи. Однако я не сомневаюсь, что человеческое познание могло бы простираться гораздо дальше, если бы люди захотели найти способы усовершенствовать истину с полной искренностью и свободой духа и со всеми теми старанием и приложением, которые они употребляют для раскрашивания или поддержки лжи, для защиты какой-нибудь системы, в пользу которой они высказались, или же известной партии, к которой они принадлежат, и известных интересов, которые они разделяют. Но и после этого наше познание не могло бы никогда охватить всего того, что мы можем желать знать о наших идеях. Так например мы может быть никогда не сумеем найти круга, равновеликого квадрату, и узнать с достоверностью, существует ли такой круг.

7. Существуют неотчетливые идеи, при которых мы не можем рассчитывать на полное знание, как например идеи некоторых чувственных качеств. Но если идеи отчетливы, то можно надеяться на все. Что касается квадрата, равновеликого кругу, то Архимед уже показал, что такой квадрат есть, — это квадрат, сторона которого составляет среднюю пропорциональную между радиусом и полуокружностью. Архимед даже определил прямую, равную окружности, посредством прямой, касательной к спирали, подобно тому как другие это сделали посредством касательной к квадрат-риссе²⁰⁰ — тип квадратуры, вполне удовлетворивший Клавия²⁰¹. Я уже не говорю о нити, которую обертывают вокруг окружности и затем вытягивают, или об окружности, которая, вращаясь, описывает циклониду, превращаемую затем в прямую. Некоторые требуют, чтобы при построении этого квадрата пользовались только линейкой и циркулем, но большинство геометрических задач не может быть решено таким способом. Таким образом дело идет скорее о том, чтобы найти отношение между квадратом и кругом. Но так как это отношение не может быть выражено с помощью конечного количества рациональных чисел, то, пользуясь только рациональными числами, пришлось бы выразить это самое отношение в виде бесконечного ряда таких чисел, для чего я предложил довольно простой способ²⁰². Теперь желательно было бы знать, не существует ли какой-нибудь конечной величины — пусть иррациональной или даже сверхиррациональной, — способной выразить этот бесконечный ряд, т. е. нельзя ли найти какого-нибудь сокращенного выражения для этого бесконечного ряда. Но конечные выражения, в особенности иррациональные и тем более сверхиррациональные, обнаруживают слишком большое разнообразие, чтобы их можно было перечислить и легко определить при этом все возможности. Может быть, нашелся бы способ сделать это, если бы эту иррациональность удалось выразить по-

средством обыкновенного уравнения или хотя бы необыкновенного, у которого в показатель степени входит иррациональное или даже неизвестное; но для полного решения здесь потребовалась бы сложные вычисления, на которые не легко решаются, если только не будет когда-нибудь найден для этого сокращенный метод. Но невозможно исключить все бесконечные выражения — я это знаю по опыту — и очень важно правильно определить лучшее из них. Все это показывает, что человеческий дух ставит себе столь странные вопросы, особенно когда дело идет о бесконечности, что не приходится удивляться, если ему трудно решить их, тем более что все часто зависит от нахождения сокращенного метода в этих математических вопросах, что не всегда возможно, подобно тому как не всегда можно привести дроби к наименьшим выражениям или найти все делители какого-нибудь числа. Правда, всегда можно получить эти делители, если таковые имеются, так как число их конечно, но когда предмет исследования изменчив до бесконечности и поднимается от степени к степени, то мы не властны над ним, и слишком трудно сделать все то, что требуется, чтобы найти метод образования сокращения или правила ряда, избавляющий от необходимости идти дальше. И так как полученный результат не соответствовал бы затраченным усилиям, то все дело оставляют потомству, которое сможет добиться успеха, когда сделанные с течением времени новые достижения и открытия облегчат и сократят работу над этим. Это не значит, что если бы лица, принимающиеся время от времени за эту задачу, желали делать именно то, что нужно, чтобы двигаться вперед, то нельзя было бы надеяться на значительные успехи с течением времени; и не следует думать, будто все уже сделано, поскольку даже в обыкновенной геометрии мы не обладаем еще методом для нахождения наилучших построений, когда задачи более или менее сложны. Для более верного успеха нужна была бы известная комбинация синтеза с нашим анализом. И я вспоминаю, что я слышал, будто г. пенсионерий де Витт²⁰³ занимался этим вопросом.

Ф. Совсем иную трудность представляет вопрос, способно ли чисто материальное существо мыслить или нет. Может быть мы никогда не сумеем узнать это, хотя мы обладаем идеями материи и мышления, так как мы не можем открыть путем созерцания наших собственных идей без помощи откровения, не сообщил ли бог некоторым материальным совокупностям, устроенным по его желанию, способности воспринимать и мыслить или не соединил ли он с устроенной таким образом материей нематериальную мыслящую субстанцию. В самом деле, с точки зрения наших понятий нам не труднее представить себе, что бог может, если захочет, привлечь к нашей идее материи способность мышления, чем попытать, что он присоединяет к ней другую субстанцию со способностью мышления, так как мы не знаем, в чем заключается мышление.

и какому виду субстанции это всемогущее существо сочло возможным сообщить эту способность, которая может иметься у каждого сотворенного существа лишь по воле и по благости творца.

Т. Вопрос этот несомненно несравненно важнее предыдущего, но я осмелюсь вам сказать, что я желал бы, чтобы столь же легко было склонять души к добродетельной жизни и исцелять тела их от болезни, как, по-моему, легко ответить на этот вопрос. Вы, надеюсь, согласитесь во всяком случае, что я могу утверждать это, не нарушая скромности и не принимая тона учителя за отсутствием убедительных доводов, так как, говоря это, я выражают только общепринятый взгляд, а кроме того я уделил этому вопросу особенное внимание. Во-первых, скажу вам, что если имеют, как это обыкновенно бывает, только неотчетливые идеи мышления и материи, то неудивительно, если не видят способа решить подобные вопросы. Это подобно упомянутому мною несколько выше примеру человека, который, имея лишь обычные идеи об углах треугольника, никогда не догадается, что они всегда равны двум прямым. Следует обратить внимание на то, что материя, рассматриваемая во всей полноте ее существования (т. е. вторая материя), в противоположность первой, представляющей нечто чисто пассивное и следовательно неполное, есть лишь совокупность или результат совокупности и что всякая реальная совокупность предполагает простые субстанции, или реальные единицы. Если далее принять во внимание природу этих реальных единиц, т. е. восприятие и последствия его, то мы переносимся, так сказать, в другой мир, в умопостигаемый мир субстанций, между тем как раньше мы находились лишь в чувственном мире. И это познание внутренней сущности материи показывает с достаточной убедительностью, на что она способна от природы, и что всякий раз, когда бог наделяет ее органами, способными выражать мышление, она в силу гармонии, являющейся тоже естественным результатом субстанции, наделяется также нематериальной мыслящей субстанцией. Материя не может существовать без нематериальных субстанций, т. е. без единиц. Поэтому не следует больше спрашивать, свободен ли бог наделять ее ими или нет? И если бы эти субстанции не имели в себе того соответствия или той гармонии, о которой я только что говорил, то бог не действовал бы согласно естественному порядку вещей. Говорить просто о наделении способностями — значит возвращаться к голым способностям схоластиков и воображать себе какие-то маленькие самостоятельные существа, которые могут входить и выходить, подобно голубям из голубятни. Говорить так — значит незаметно для себя превращать их в субстанции. Первичные силы составляют сами субстанции, а производные силы, или, если угодно, способности, суть только формы проявления бытия (*façons d'être*), которые должны быть выведены из субстанций, и их нельзя вывести из материи, поскольку она есть лишь механизм, т. е.

поскольку абстрактно рассматривают только неполное бытие первоматерии, или чистую пассивность. Вы, думаю, согласитесь, что не *ко* власти простой машины породить восприятие, ощущение, разум. Следовательно они должны возникнуть из какой-то другой субстанциальной вещи. Думать, что бог поступает иначе и сообщает вещам акциденции, не представляющие производных от субстанций форм проявления бытия или модификаций, значит прибегать к чудесам и к тому, что схоластика, апеллируя к чему-то сверхъестественному, называла *potentia obedientialis* (сила повиновения). Это похоже на то, как некоторые теологи утверждают, будто адский огонь скигает души, отделенные от тела; в этом случае можно даже усомниться в том, действует ли здесь огонь, а не сам бог вместо него.

Ф. Вы меня несколько удивляете своими рассуждениями и предвосхищаете ряд вещей, которые я хотел вам сказать о границах нашего познания. Я сказал бы вам, что мы не находимся в состоянии озарения, как выражаются теологи, что вера и вероятность должны быть для нас достаточны по отношению ко многим вещам и в частности по отношению к вопросу о нематериальности души; что все великие цели нравственности и религии покоятся на достаточно прочных основаниях без помощи заимствованных из философии доказательств этой нематериальности; что очевидно тот, кто создал нас сначала чувствующими и разумными существами и сохранил нас в течение многих лет в этом состоянии, может и хочет дать нам наслаждаться подобным состоянием чувствительности и в будущей жизни и дать нам возможность получить возмездие, уготованное им людям по делам их настоящей жизни; что наконец по этому можно судить, что необходимость высказаться за или против нематериальности души не так велика, как это утверждают люди, слишком рьяно защищающие свои собственные взгляды. Я собирался сказать вам все это и еще многое другое в том же духе, но теперь я вижу, какая разница между утверждением, что мы — чувствующие, мыслящие и бессмертные существа от природы, и утверждением, что мы являемся такими лишь благодаря чуду. Действительно, надо допустить чудо, если душа не нематериальна. Но помимо того, что ссылка на чудо лишена всякого основания, она способна произвести неблагоприятное впечатление на многих людей. Я вижу также, что, стоя на вашей точке зрения, можно дать разумное решение рассматриваемого нами вопроса, не нуждаясь ни в каком состоянии озарения и в обращении к высшим духам, которые проникают глубже во внутреннюю сущность вещей и проницательный взор и обширное поприще познаний которых может заставить нас догадываться о том, каким блаженством они должны наслаждаться. Я думал, что нашему познанию совершенно недоступно «соединение ощущения с протяженной матерней и существованием»

с абсолютно непротяженной вещью». Поэтому я был убежден, что лица, принимающие здесь какую-либо сторону, следуют неразумному методу тех, кто, заметив, что вещи, рассматриваемые с определенной стороны, непостижимы, не задумываясь устремляются в противоположный лагерь, хотя взгляды там не менее непонятны. Это, по-моему, объясняется тем, что у одних дух, так сказать, слишком погружен в материю, и они не могут признать никакого бытия в том, что нематериально; другие же, не допуская, чтобы мышление заключалось в естественных способностях материи, выводят отсюда, что сам бог не мог сообщить жизнь и восприятие телесной субстанции, не вложив в нее некоторой нематериальной субстанции. Теперь же я вижу, что если бы он это сделал, то только путем чуда, и что непостижимость связи души с телом, или соединения ощущения с материей, исчезает, кажется, благодаря тиней гипотезе о предустановленном согласии между различными субстанциями.

Т. Действительно в этой новой гипотезе нет ничего непонятного, потому что она приписывает душе и телам только те модификации, которые мы испытываем в самих себе и в них, и придает им лишь больше упорядоченности и связности, чем это делали раньше. Остающаяся здесь трудность существует только для тех, которые желают наглядно представить себе то, что только умопостигаемо, как если бы они хотели видеть звуки или слышать цвета. Именно эти люди отказывают в бытии всему тому, что непротяженно. Но это должно заставить их отказать в бытии самому богу, т. е. отказаться от причин и оснований изменений, и именно таких-то изменений, так как эти основания не могут вытекать из протяжения и чисто пассивных сущностей и даже полностью из частных и низших активных сущностей без чистого и всеобщего акта верховной субстанции.

Ф. У меня остается еще одно возражение по вопросу о том, к чему способна от природы материя. Тело, насколько мы можем понять его, способно только толкать и действовать на другое тело, и движение не может произвести ничего иного кроме движения. Таким образом если мы примем, что тело производит удовольствие или страдание, или же идею цвета либо звука, то мы, кажется, обязаны отказаться от нашего разума и переступить за пределы наших собственных идей, приписывая произведение этого одному только произволу творца. Почему же не думать, что то же самое относится к вопросу о восприятии у материи? Я приблизительно вижу, как можно ответить на это, и так как вы уже неоднократно высказывались по этому вопросу, то я теперь вас лучше понимаю, чем раньше. Однако я был бы очень рад услышать еще, что вы ответите по этому важному вопросу.

Т. Как вы правильно полагаете, я скажу, что материя не может произвести в нас удовольствия, страдания или ощущения.

Производит их в себе только сама душа в соответствии с тем, что происходит в материи. Некоторые из талантливых современных мыслителей начинают заявлять, что они тоже понимают случайные причины только так, как я. Но при таком допущении не остается ничего непонятного, за исключением того, что мы не можем объяснить всего содержания наших неотчетливых восприятий, которые причастны даже бесконечности и являются подробным выражением того, что происходит в телах. Что же касается произвола творца, то следует сказать, что он сообразуется с природой вещей, так что он производит и сохраняет лишь то, что соответствует ей и что может быть объяснено ею, до крайней мере в общих чертах. Частности же превосходят часто наши силы, подобно тому как нам было бы не по силам разместить пещинки песчаной горы в порядке их фигур, хотя в этом нет ничего трудного, за исключением только количества их. Если бы это познание было недоступно нам по существу своему и если бы мы не могли даже представить себе основания отношений между душой и телом вообще, наконец если бы бог наделил вещи случайными силами, не связанными с их природой и следовательно чуждыми всякому основанию вообще, то это было бы лазейкой для признания скрытых качеств, непостижимых ни для какого ума, и для проникновения этих бесенят, лишенных всякого основания способностей *et quicquid schola finxit otiosa* (и всего того, что придумала праздная схоластика), благодетельных бесенят, появляющихся вдруг, как *deus ex machina* или как феи Амадиса, и выполняющих без всяких усилий и без всяких орудий все то, что заблагорассудится какому-нибудь философу. Но приписывать происхождение этого доброй воле творца как будто не слишком подобает величию того, кто есть верховный разум, у которого все упорядочено, все между собой связано. Эта добрая воля не может быть даже ни доброй, ни волей, если не существует постоянного параллелизма между могуществом и мудростью божией.

§ 8. Ф. Наше познание тождества и различия простирается настолько же, насколько и наши идеи; но познание связи наших идей (§ 9, 10) по отношению к их сосуществованию в одной и той же вещи очень несовершенно и почти равно нулю (§ 11), особенно это относится к вторичным качествам, как цвета, звуки и вкусы (§ 12), так как мы не знаем их связи с первичными качествами, т. е. (§ 13) не знаем, каким образом они зависят от величины, фигуры или движения. § 15. Несколько больше мы знаем о несовместности этих вторичных качеств, так как один и тот же предмет не может например обладать одновременно двумя цветами, а если кажется, будто мы видим одновременно разные цвета у опала или в настойке *lignum perfricitum*, то в действительности это относится к различным частям рассматриваемого предмета. § 16. То же самое относится к активным и

пассивным силам тел. Наши изыскания в этой области должны зависеть от опыта.

Т. Идеи чувственных качеств неотчленны, и следовательно силы, производящие их, доставляют также только такие идеи, в которых имеется неотчетливость. Поэтому связи таких идей можно узнать лишь путем опыта *и* нестолько, поскольку мы сводим их к сопровождающим их отчетливыми идеям, как это сделали например по отношению к цветам радуги и цветам от призма. Этот метод кладет некоторое начало анализу, имеющему большое значение в физике. Если будут настоящим придерживаться его, то я не сомневаюсь, что медицина сделает с течением времени значительные успехи, особенно если публика заинтересуется этим несколько больше, чем до сих пор.

§ 18. Ф. Что касается здания отношений, то это наиболее обширное поприще для наших познаний, и трудно определить, до каких пределов оно может простираться. Успехи здесь зависят от проницательности в нахождении посредствующих идей. Люди, незнакомые с алгеброй, не могут представить себе тех удивительных вещей, которых можно достигнуть в этой области при помощи названной науки. И я не думаю, чтобы легко было определить, какие новые средства усовершенствования других частей нашего знания могут быть изобретены еще проницательным умом. Во всяком случае не одни идеи количества доступны демонстративному познанию; существуют другие идеи, которые представляют может быть самую важную часть нашего созерцания и из которых можно было бы вывести достоверные знания, если бы пороки, страсти и господствующие интересы не противились выполнению такого начинания.

Т. Все, что вы только что сказали, совершенно правильно. Есть ли что-нибудь более важное, — допустив, что оно истинно, — чем то, что, по-моему, мы установили относительно природы субстанций, относительно единиц и множеств, относительно тождества и различия, относительно внутренней сущности индивидов, относительно невозможности пустоты и атомов, относительно происхождения сцепления, относительно закона непрерывности и других законов природы, по главным образом относительно гармонии вещей, нематериальности душ, связи души с телом, сохранения душ — даже у животных — после смерти? И во всем этом нет ничего, чего я не считал бы доказанным или доказуемым.

Ф. Действительно, ваша гипотеза кажется весьма стройной и очень простой. Один талантливый писатель, желавший опровергнуть ее во Франции²⁰⁴, признался публично, что она его поразила. И, насколько я понимаю, это чрезвычайно плодотворная простота. Было бы полезно как можно лучше разъяснить эту теорию. Но говоря о самых важных для нас вещах, я думал о морали, для которой, признаюсь, ваша метафизика дает чудесные основы;

но и без них у нее достаточно прочный фундамент, хотя и не простирающийся может быть очень далеко (как вы это, насколько я помню, заметили), если в основе ее не лежит естественная теология, подобная вашей. Однако достаточно уже одного рассмотрения благ земной жизни, чтобы установить важные для упорядочения человеческих обществ выводы. О справедливом и несправедливом можно высказывать столь же бесспорные суждения, как и в математике. Так например предложение: не может быть несправедливости там, где нет собственности, столь же достоверно, как и любое евклидово доказательство, так как собственность есть право на какую-нибудь вещь, а несправедливость есть нарушение некоторого права. То же самое можно сказать о следующем предложении: никакое правительство не допускает абсолютной свободы. Действительно, правительство предполагает установление известных законов, выполнения которых оно требует, а абсолютная свобода есть возможность для всякого делать все то, что ему угодно.

Т. Обыкновенно слово «собственность» употребляют в несколько ином смысле, так как под этим понимают право какого-нибудь человека на известную вещь, исключающее право на нее всякого другого человека. Таким образом если бы не существовало собственности, например если бы все было общим, то все же могла бы существовать несправедливость. Далее в определении собственности вы должны под вещью понимать также действие, так как было бы также несправедливостью мешать людям действовать там, где это им нужно. Но при таком понимании не может не существовать собственности. Что же касается предположения о несовместимости правительства с абсолютной свободой, то оно относится к короллариям, т. е. к предложениям, на которые достаточно только указать. В юриспруденции имеются более сложные королларии, как например положения, касающиеся того, что называют *jus accrescendi*²⁰⁵, а также касающиеся условий и ряда других вещей. Я показал это, опубликовав в молодости тезисы относительно условий, где я доказал некоторые из них²⁰⁶. Будь я более свободен, я переработал бы эти тезисы.

Ф. Это доставило бы удовольствие любознательным людям и помешало бы перепечатке их в непереработанном виде.

Т. Так и поступили с моим «Искусством комбинаторики», на что я в свое время уже жаловался. Это был плод моей юности, и однако его перепечатали много лет спустя²⁰⁷, не спросив меня и не указав даже, что это второе издание, что заставило думать некоторых лиц в ущерб мне, будто я способен опубликовать такую вещь в зрелом возрасте. Хотя в этом сочинении имеются довольно важные мысли, которых я придерживаюсь еще и теперь, однако в нем имеются и такие утверждения, которые мог высказать только молодой студент.

§ 19. *Ф.* Я думаю, что чертежи очень полезное средство против неопределенности слов, а это невозможно в области нравственных идей. Далее нравственные идеи сложнее фигур, рассматриваемых обыкновенно в математике; поэтому духу труда удержать точные сочетания того, что входит в нравственные идеи настолько совершенно, насколько это необходимо при данной дедукции. Если бы в арифметике не обозначали различных операций знаками, точное значение которых известно и которые остаются все время перед глазами, то было бы почти невозможно производить длинные выкладки. § 20. Определения могут принести некоторую помощь в учении о нравственности, если их там постоянно употреблять. Впрочем исподволь предвидеть, какие методы могут быть подсказаны алгеброй или чем-нибудь другим в этом роде для устранения прежних трудностей.

Т. Покойный Эргард Вейгель²⁰⁸, цепский математик (Тюрингия), остроумно придумал фигуры для представления нравственных вещей. А когда покойный Симон Пуффендорф²⁰⁹, его ученик, опубликовал свои «Элементы всеобщей юриспруденции», довольно близкие к взгляду Вейгеля, то в цепском издании к ним прибавили «нравственную сферу» этого математика. Но эти фигуры представляют своего рода аллегорию вроде таблицы Цебеса²¹⁰, хотя и менее популярную, и они служат скорее для памяти, для удержания и размещения по порядку идей, чем для суждения и приобретения демонстративных знаний. Однако они не бесцелевые для того, чтобы будить мысль. Геометрические фигуры кажутся более простыми, чем нравственные вещи, но это не так, ибо непрерывность заключает в себе бесконечность, в которой приходится производить свой выбор. Так например задача разбить треугольник на четыре равные части при помощи двух взаимно перпендикулярных прямых кажется простой, а в действительности она довольно трудна. Иное дело нравственные вопросы, поскольку их можно определить при помощи одного разума. Впрочем здесь не место говорить *de proferendis scientiae demonstrandi rationeis* (о расширении границ науки доказательства) и предлагать верные способы расширить искусство логического доказательства за его старые границы, до сих пор почти совпадавшие с границами математики. Я надеюсь, если бог даст мне необходимое для этого время, опубликовать соответствующий опыт, не ограничиваясь при этом одними советами, а использовав на деле эти средства.

Ф. Если вы выполните как следует это намерение, то вы бесконечно обяжете подобных мне филалетов, т. е. людей, искренне желающих познать истину. Истина от природы прятана уму, и нет ничего столь безобразного и противоречивого разуму, как ложь. Однако не следует надеяться на то, что люди усердно займутся подобными изысканиями, пока желание почестей, богатств или власти заставляет их принимать модные взгляды

и искать затем доводов либо для того, чтобы выдавать их за правильные, либо для того, чтобы прикрасить их и скрыть их безобразие. И пока различные партии навязывают свои взгляды всем тем, кто зависит от них, не исследуя того, истинны или ложны эти взгляды, каких новых успехов можно ожидать в области нравственности? Порабощенная часть рода человеческого должна была бы ожидать вместо этого во всех странах тьмы, столь же беспросветной, как египетская тьма, если бы свет господень не представлялся сам собою уму людей, тот священный свет, который не может полностью погасить никакая человеческая власть.

Т. Я не отчаиваюсь в том, что в более спокойное время или в более спокойной стране люди начнут больше руководиться разумом, чем это было до сих пор. Действительно, не следует ни в чем отчаяваться, и я думаю, что человеческому роду предстоят значительные перемены как в хорошую, так и в дурную сторону, но в конце концов скорей в хорошую сторону, чем в дурную. Предположим, что когда-нибудь появится какой-нибудь великий государь, который подобно древним ассирийским или египетским царям или подобно новому Соломону будет долго и мирно царствовать; предположим далее, что государь этот, возлюбивший добродетель и истину и одаренный большим трезвым умом, решит осчастливить людей, заставить их жить в большем согласии между собою и дать им большую власть над природой — каких только чудес не совершил он в немногие годы! Можно быть уверенным, что в этом случае за десять лет будет сделано больше, чем можно было бы сделать за сто или быть может за тысячу лет при обычном ходе вещей. Но и без этого, пусть только будет расчищена дорога, и множество людей пойдет по ней, как это имеет место в геометрии, хотя бы только ради своего удовольствия и приобретения славы. Публика, став более просвещенной, заинтересуется когда-нибудь успехами медицины больше, чем это было до сих пор; во всех странах станут издавать книги по естественной истории, как альманахи или издания типа «Mercure galant»²¹¹. Ни одно удачное наблюдение не будет оставлено без внимания; станут помогать тем, кто занимается этим; будет усовершенствовано искусство производить такие наблюдения, а также искусство использовать их для составления афоризмов. Настанет время, когда число хороших врачей увеличится, а число людей, занимающихся другими профессиями, в которых тогда будут меньше нуждаться, соответственно уменьшится; публика будет больше поощрять исследование природы, а в особенности успехи медицины, и тогда эта важная наука далеко превзойдет свой теперешний уровень и будет неудержимо расти. Действительно, я думаю, что эта сторона государственного управления должна была бы стать предметом больших забот правителей, сле-

для непосредственно после забот о добродетели, и что одним из ценнейших плодов доброй правдивости и хорошей политики, когда люди станут более благоразумными, чем теперь, и когда сильные мира сего научатся лучше использовать свои богатства и свое могущество для своего собственного счастья, будет создание лучшей медицины.

§ 21. *Ф.* Что касается познания реального существования (представляющего четвертый вид познания), то надо сказать, что мы обладаем интуитивным знанием нашего собственного существования, демонстративным знанием бытия божьего и чувственным знанием существования других вещей. Но об этом мы будем подробнее говорить в дальнейшем.

Т. Это как нельзя более верно.

§ 22. *Ф.* После того как мы поговорили о познании, будет уместно для лучшего выяснения состояния нашего духа заняться несколько темной стороной его и познакомиться с нашим незнанием, так как оно бесконечно обширнее нашего знания. Причины этого незнания следующие: во-первых, недостаток идей; во-вторых, неумение открыть связь между нашими идеями; в-третьих, пренебрежение к точному исследованию и изучению их. § 23. Что касается недостатка идей, то мы имеем лишь те простые идеи, которые получаем от внутренних или внешних чувств. Таким образом мы относимся к бесконечному множеству вещей во вселенной и их качествам, подобно тому как слепые относятся к цветам, не имея даже необходимых для их познаний способностей, и по всей вероятности человек занимает последнее место среди всех разумных существ.

Т. Я не уверен, нет ли все же разумных существ, стоящих ниже нас. Зачем без нужды унижать себя? Может быть мы занимаем довольно почетное место среди разумных животных, поскольку высшие духи имеют может быть иначе устроенные тела, так что к ним не подходит название животного. Нельзя сказать, больше ли среди огромного множества светил солнц, превосходящих наше солнце, чем стоящих ниже его, и мы удачно поменялись в солнечной системе. В самом деле, земля занимает среднее место между планетами, и ее расстояние кажется хорошо выбранным для мыслящего животного, которое должно населять ее. И вообще мы имеем несравненно больше оснований быть доволыными своей судьбой, чем жаловаться на нее, так как большинство наших бедствий зависит от нас самих. Особенно несправедливо было бы жаловаться на недостатки нашего познания, ибо мы так мало используем даже те знания, которые дает нам щедрая природа.

§ 24. *Ф.* Однако огромное расстояние почти от всех открытых нашему зрению частей мира делает их недоступными для нашего знания, а видимый мир вероятно лишь часть всей не-

объятной вселенной. Мы заключены в маленьком уголке пространства, именно в нашей солнечной системе, и не знаем даже того, что происходит на других планетах, обращающихся подобно земному шару вокруг солнца. § 25. Если познание этих тел ускользает от нас по причине их размеров и удаления от нас, то другие тела скрыты от нас по причине их малости; между тем именно их для нас было бы важнее всего знать, так как на основании их строения мы могли бы умозаключать о способах воздействия на нас видимых тел и узнать, почему ревень действует как слабительное, цикута убивает, а опий усыпляет. § 26. Таким образом, как бы далеко человеческая пытливость ни подвинула вперед опытное исследование физических тел, я склонен думать, что мы никогда не достигнем в этой области научного познания.

Т. Я тоже думаю, что мы никогда не подвинемся настолько вперед, насколько это нам желательно; однако мне кажется, что с течением времени люди добьются значительных успехов в объяснении некоторых явлений, потому что огромное число опытов, которые мы в состоянии произвести, может доставить нам более чем достаточные для этого данные, так что нехватает только искусства использовать их. Однако я не теряю надежды, что слабые начатки его удастся развить, после того как анализ бесконечно малых дал нам средство соединить геометрию с физикой, а динамика открыла нам общие законы природы.

§ 27. Ф. Духи еще более недоступны нашему познанию. Мы не в состоянии составить себе никакой идеи об их различных классах, а между тем духовный мир наверное обширнее и прекраснее материального мира.

Т. Эти миры всегда совершенно параллельны с точки зрения действующих, но не конечных причин, так как, поскольку духи начинают господствовать над материей, они вносят в нее чудесный порядок. Это видно на примере изменений, произведенных для украшения земной поверхности людьми, действовавшими подобно малым богам, подражающим великому зодчemu вселенной, хотя они и пользовались только телами и их законами. На что только не способно это бесконечное множество превосходящих нас духов? И так как духи вместе взятые образуют своего рода государство с богом во главе, коего управление совершенно, то мы не в состоянии ложить системы этого умопостигаемого мира, представить себе наказания и награды, уготованные здесь для тех, кто их заслужил в соответствии с самым точным расчетом, и вообразить себе то, чего не видел нищей глаз, не слышало ничье ухо и что никогда не проникло в человеческое сердце. Однако все это показывает, что мы имеем все отчетливые идеи, необходимые для познания тел и духов, но не обладаем ни достаточным знанием фактических подробностей, ни чувствами, достаточно тон-

кими для раскрытия неотчетливых идей и достаточно обширными, чтобы все их заметить.

§ 28. Ф. Что касается связи, познания которой нам недостает в наших идеях, то я собирался вам сказать, что механические воздействия тел по природе своей совершенно не связаны с идеями цветов, звуков, запахов и вкусов, удовольствия и страдания и что их связь зависит лишь от доброй воли и произвола божьего. Но я вспомнил, что, по-моему, здесь имеется если не полное сходство, то совершенное соответствие. Однако вы признаете, что чрезмерные подробности, связанные с действующими здесь малыми телами, мешают нам обнаружить то, что в них скрыто, хотя вы все же надеетесь, что мы достигнем в этом больших успехов. Таким образом вы против утверждения моего знаменитого автора (§ 29), что заниматься подобными изысканиями — дело бесполезное, из опасения, что такое мнение может повредить прогрессу науки. Я указал бы вам также на трудность, какую представляло до сих пор объяснение связи между душой и телом, так как невозможно представить себе, чтобы мысль произвела движение в теле, ни того, чтобы движение произвело мысль в духе. Но, после того как я понял вашу гипотезу о предустановленной гармонии, это прежде безнадежное затруднение кажется мне сразу и как бы по волшебству устраниенным. § 30. Остается таким образом третья причина нашего незнания, именно, что мы не исследуем идей, которые мы имеем или можем иметь, и не стараемся отыскать посредствующих идей. Так, многие не знают математических истин, хотя для этого нет никаких оснований ни в несовершенстве их способностей, ни в недостоверности самих вещей. Нахождению согласия или несогласия идей больше всего помешало злоупотребление словами. Математики, которые строят свои рассуждения независимо от слов и которые привыкли представлять себе сами идеи вместо звуков, избегли благодаря этому значительной части затруднений. Если бы при исследовании материального мира люди поступали так, как они действовали при изучении духовного мира, если бы они смешали все в хаосе двусмысленных терминов, то они продолжали бы без конца спорить о земных поясах, приливах, судостроении, дорогах; они никогда не переступили бы линии экватора, и антиподы были бы неизвестны еще и теперь, как в те времена, когда признание их существования считалось ересью.

Т. Только эта третья причина нашего незнания достойна порицания, и, как вы видите, она влечет за собой отчаяние и нежелание идти дальше. Это отчаяние пагубно, и даже учёные и авторитетные люди задержали развитие медицины, исходя из ложного убеждения, будто бесполезно работать надней. Читая метеорологические рассуждения аристотеликов прошлого времени, например о радуге, вы можете убедиться, что, по их мнению,

не следовало бы даже помышлять об объяснении этого явления, и исследования Мавролика²¹², а затем Марка Антония де Доминиса²¹³ казались им чем-то вроде полета Икара²¹⁴. Однако впоследствии человечество пришло к более правильным взглядам по этим вопросам. Действительно, злоупотребление словами было одной из главных причин хаоса в наших познаниях не только в учении о нравственности и метафизике или в том, что вы называете духовным миром, но и в медицине, где злоупотребление это все более и более усиливается. Мы не всегда можем помочь себе чертежами, как в геометрии, но алгебра показывает, что можно сделать великие открытия, не прибегая непременно к самым идеям вещей. Что касается мнимой ереси об антилодах, то замечу мимоходом, что Бонифаций, архиепископ майнцский, обвинил действительно в ней в письме к папе Виргилию Зальцбургского и что папа в своем ответе Бонифацию как будто соглашался с ним²¹⁵. Но не видно, чтобы это обвинение имело дальнейшие последствия. Виргилий остался при своих взглядах. Оба противника признаны святыми, а баварские ученые, считающие Виргилия апостолом Каринтии и соседних стран, оправдали память о нем.

ГЛАВА IV О РЕАЛЬНОСТИ НАШЕГО ПОЗНАНИЯ

§ 2. Ф. Человек, не понимающий, как важно иметь правильные идеи и понять их согласие и несогласие, может подумать, что, рассуждая об этом с такой тщательностью, мы строили воздушные замки и что вся наша система носит чисто идеальный и фантастический характер. У фантазера с разгоряченным воображением будут более яркие и многочисленные идеи, и следовательно он будет обладать большими знаниями. В видениях какого-нибудь энтузиаста будет столько же достоверности, сколько в рассуждениях здравомыслящего человека, лишь бы этот энтузиаст высказывался последовательно, и можно с таким же правом сказать, что Гарпия²¹⁶ не есть Центавр, как и то, что квадрат не есть круг.

§ 2. На это я отвечу, что наши идеи соответствуют вещам.

§ 3. Но могут потребовать критерия этого соответствия. § 4. На это я опять-таки отвечу, во-первых, что это соответствие очевидно по отношению к простым идеям нашего духа; так как мы не можем создать их себе сами, то они должны быть произведены вещами, действующими на наш дух. § 5. Во-вторых, что так как все наши сложные идеи (за исключением идей субстанций) являются первообразами, которые дух создал сам, которых он не принимает за копии чего бы то ни было и не относит ни к какой существующей вещи, как к их образцу, то они не могут не иметь всего того соответствия вещам, которое необходимо для реального познания.

Т. Наша достоверность была бы ничтожной или, вернее, ее не было бы совсем, если бы для простых идей не существовало другой основы кроме той, которую дают чувства. Разве вы забыли, как я доказал, что идеи находятся изначально в нашем духе и что даже наши мысли получаются нами из нашего собственного существа без какого бы то ни было непосредственного влияния других вещей на душу. Кроме того по отношению к всеобщим и вечным истинам основа нашей достоверности заключена в самих идеях, независимо от чувств; и точно так же чистые идеи разума, как например идеи бытия, одного, того же самого и т. д., не зависят вовсе от чувств. Но идеи чувственных качеств, как например идеи цвета, вкуса и т. д. (представляющих в действительности лишь призраки), получаются пами от чувств, т. е. от наших неотчетливых восприятий. А основа истинности случайных и единичных вещей заключается в том, что чувственные явления оказываются связанными между собой в точности так, как этого требуют истины разума. Вот то различие, которое следует здесь проводить, между тем как проводимое вами различие между простыми и сложными идеями, а также между сложными идеями, принадлежащими субстанциям и принадлежащими акциденциям, лишено, по-моему, основания, так как все идеи разума имеют свои первообразы в всей возможности вещей.

§ 5. Ф. Справедливо, что наши сложные идеи нуждаются в находящихся вне духа первообразах лишь тогда, когда речь идет о бытии субстанций, существующих реально объединить вне нас простые идеи, из которых состоят сложные идеи. Познание математических истин реально, хотя оно относится только к нашим идеям и хотя нельзя найти точных кругов. Однако мы уверены, что реальные вещи соответствуют нашим первообразам, поскольку то, что в последних предполагается, существует в действительности. § 7. Этим подтверждается также реальность нравственного познания. § 8. Цицероновские «officia» (обязанности) несколько не теряют своей истинности от того, что на свете нет ни одного человека, который в своей жизни в точности руководствовался бы образцом добродетельного человека, написанного Цицероном²¹⁷. § 9. Но, скажут, если нравственные идеи созданы нами, то какими странными будут наши понятия справедливости и умеренности. § 10. На это я отвечу, что недостоверность познания зависит здесь только от неправильного пользования словами, так как не всегда понимают то, что говорят, или не всегда это понимают одинаковым образом.

Т. Вы могли бы ответить также — и гораздо лучше, по-моему, — что идеи справедливости и умеренности не созданы нами, точно так как не созданы нами идеи круга и квадрата. Я кажется доказал это достаточно убедительно.

§ 11. Ф. Что касается идей существующих вне нас субстанций,

то наше познание реально, поскольку оно соответствует этим первообразам; и в этом отношении дух не должен произвольно сочетать идеи, тем более что лишь относительно очень немногих простых идей мы можем знать об их совместности или несовместности в природе более того, что нам открывают чувственные наблюдения.

Т. Это, как я уже не раз говорил, объясняется тем, что идеи эти, когда разум не может судить об их совместности или несовместности, неотчетливы; таковы идеи отдельных чувственных качеств.

§ 13. Ф. По отношению к существующим субстанциям полезно не ограничиваться названиями или видами, которые, как предполагают, установлены названиями. Это заставляет меня вернуться к тому, о чем мы уже говорили довольно часто в связи с определением человека. В самом деле, нельзя ли было бы, говоря об идиоте, который прожил сорок лет, не обнаруживая ни малейшего признака разума, сказать, что он нечто среднее между человеком и скотом? Это может показаться очень смелым парадоксом или очень опасным заблуждением. Однако мне когда-то казалось — да и теперь еще кажется некоторым моим друзьям, которых я не мог еще разубедить, — что это имеет источником предрассудок, основывающийся на том ложном предположении, будто оба эти слова «человек» и «скот» означают различные виды, столь резко установленные реальными сущностями в природе, что между ними не может находиться никакой промежуточный вид, как если бы все вещи были отлиты в формы сообразно точному числу этих сущностей. § 14. Если спросить у этих друзей, к какому виду живых существ относятся эти идиоты — раз это ни люди, ни скоты, — то они ответят, что это идиоты, и этого достаточно. Если далее спросить, чем они станут в загробной жизни, то они ответят, что их нисколько не интересует знание и исследование этого. «Падают ли они или стоят — это дело их господина» (Послание к римлянам, XIV, 4), который благ и не распоряжается созданными им существами сообразно с нашими ограниченными мыслями или нашими частными мнениями и не различает их по названиям и видам, произвольно придуманным нами; с нас достаточно, что те, которые способны услышать наставления, будут призваны к отчету за свое поведение и получат свое вознаграждение, «сообразно с тем, что они совершали в телах своих» (П послание к коринфянам, V, 10). § 15. Приведу еще заключительную часть их рассуждений. Вопрос о том, говорят они, следует ли лишить идиотов загробной жизни, поконится на двух ложных предположениях: во-первых, что всякое существо, обладающее внешним видом и образом человека, предназначено к бессмертию и после земной жизни и, во-вторых, что этой привилегией должно пользоваться все, рожденное человеком. Отбросьте эти выдумки и вы

увидите, что такого рода вопросы смешны и беспочвенны. Действительно, я думаю, что следует отказаться от первого предположения и что никто не может быть настолько погружен мыслью в материю, чтобы думать, будто вечная жизнь связана с определенной фигурой материальной массы, так что эта масса будет вечно обладать ощущением только потому, что она была отлита в такую-то фигуру.

§ 16. Но тут приходит на помощь второе предположение. Могут сказать, что этот идиот происходит от разумных родителей и что следовательно он должен обладать разумной душой. Я же знаю, на основании какого правила логики можно притти к такому выводу и таким образом можно после этого осмеливаться уничтожать уродливые и безобразные плоды. О, скажут, но ведь это уроды! Пусть так. Но что представляет собой этот неизлечимый идиот? Неужели телесный недостаток делает уродом, а духовный нет? Утверждать это значит возвращаться к первому, уже опровергнутому предположению, а именно, что мерой человека является внешность. Правильно сложенный идиот есть, как полагают, человек; у него разумная душа, хотя она не проявляется. Но сделайте его уши несколько длиннее и остree, а нос более плоским, чем обычный, и вы начнете колебаться. Сделайте затем лицо еще уже, плосче и длиннее, и вы составите себе твердое мнение. А если голова совершенно похожа на голову какого-нибудь животного, то это несомненно урод, и это служит для вас доказательством, что у него нет разумной души и что его следует уничтожить. Теперь я вас спрашиваю, где найти точную меру и последние пределы, за которыми прекращается разумная душа. Один человеческий плод — наполовину скот, наполовину человек, другой — на три четверти скот и на четверть человек. Как определить в точности телесные очертания, соответствующие разуму? Не будет ли этот урод каким-то промежуточным между человеком и скотом видом? Но таков именно идиот, о котором идет речь..

Т. Я удивляюсь, что вы возвращаетесь к этому вопросу, который мы достаточно и уже неоднократно разбирали, и что вы получше не просветили своих друзей. Если мы отличаем человека от скота по способности рассуждать, то ничего среднего между ними нет: живое существо должно либо обладать этой способностью, либо нет; но так как эта способность иногда не обнаруживается, то о ней судят по некоторым принципам, которые, правда, не абсолютно доказательны, пока этот разум не проявится; действительно, мы знаем на основании опыта лиц, потерявших разум или впоследствии обретших его, что деятельность его может быть прервана. Рождение и фигура являются презумпциями того, что скрыто. Но презумпция рождения устраняется (*eliditur*) фигурой, резко отличающейся от человеческой, какой была например, по описанию Лескина Лемния²¹⁸ (кн. 1, гл. VIII), фигура родившегося от одной зеландской жен-

щины фиолетового; оно имело крючковатый клюв, длинную и круглую шею, сверкающие глаза, остроконечный хвост, и оно с рану начало быстро бегать по комнате. Но, скажут, существуют же уроды или так называемые ломбардские братья (как их некогда называли врачи на том основании, будто женщины Ломбардии имели часто такого рода потомство), которые более близки к человеческой фигуре. Допустим. Как же, спрашиваете вы, можно определить точные границы фигуры, которую следует считать человеческой? На это я отвечу, что в вопросе, допускающем только догадки, нет ничего точного, и этим все дело исчерпывается. Возражают, что идиот не обнаруживает разума, между тем он считается человеком, а если бы он обладал уродливой фигурой, то он не признавался бы человеком, стало быть мы обращаем больше внимания на фигуру, чем на разум. Но обнаруживает ли этот урод разум? Разумеется, нет. Вы видите таким образом, что у него больше недостатков, чем у идиота. Недостаток деятельности разума носит часто временный характер, но этот недостаток не прекращается у тех, у кого к тому же собачья голова. Впрочем если это животное с человеческой фигурой не человек, то небольшая беда сохранить его, пока мы не уверены в его участии. Независимо от того, обладает ли юн душой разумной или неразумной, бог не создал его напрасно, и о душах людей, остающихся всегда в состоянии, похожем на состояние младенчества, следует сказать, что участь их может быть будет такой же, как участь душ детей, умерших в колыбели.

ГЛАВА V ОБ ИСТИНЕ ВОВСЕ

§ 1. Ф. Уже много веков назад ставился вопрос, что такое истина. § 2. Наши друзья думают, что это соединение или разделение знаков сообразно взаимному согласию или несогласию самих вещей между собой. Под соединением или разделением знаков следует понимать то, что иначе называют предложением.

Т. Но какой-нибудь эпитет не составляет еще предложения. Так например выражение «мудрый человек» не есть предложение, хотя здесь имеется соединение двух терминов. Точно так же отрицание есть нечто иное, чем разделение, так как если бы я сказал «человек», а через некоторый промежуток времени произнес бы слово «мудрый», то это не значило бы отрицать. Таким же образом согласие или несогласие не есть, собственно говоря, то, что выражается предложением. Два яйца находятся в согласии между собой, а два врага в несогласии. Речь идет здесь о совсем особого рода согласии или несогласии. Таким образом я думаю, что ваше определение никакого не объясняет рассмат-

риваемого вопроса. Но меньше всего в этом определении истины мне нравится то, что в нем истину ищут в словах. Так что если выразить одну и ту же мысль по-латыни, по-немецки, по-английски, по-французски, то это не будет та же самая истина, и придется сказать вместе с Гоббсом²¹⁹, что истина зависит от произвола людей, что звучит очень странно. Ведь истину приписывают даже богу, который, как вы, думаю, признаете, не нуждается в знаках. Наконец я не раз уже высказывал свое удивление по поводу пренебрежения друзей, желающих сделать сущности, виды и истины чем-то номинальным.

Ф. Не торопитесь слишком. Под знаками они разумеют идеи. Поэтому в зависимости от рода знаков истины будут или мысленными или номинальными.

Т. В таком случае у нас будут также буквенные истины, которые можно будет разделить на бумажные или пергаментные истины, на истины, написанные обыкновенными чернилами или типографской краской, если начать различать истины по знакам. Поэтому лучше искать истины в отношении между объектами идей, благодаря которому одна из них заключается или не заключается в другой. Это не зависит от языка и свойственно нам вместе с богом и ангелами; и когда бог открывает нам какуюнибудь истину, то мы приобретаем истину, находящуюся в его разуме, так как хотя с точки зрения совершенства и объема существует бесконечная разница между его идеями и нашими, но мы всегда имеем то же самое отношение, что и он. Таким образом истины надо искать в этом отношении, и мы можем проводить различие между истинами, не зависящими от нашего произвола, и выражениями, придумываемыми нами, как нам заблагорассудится.

§ 3. Ф. С совершенно верно, что люди, даже в своих мыслях, ставят слова на место вещей, особенно когда идеи сложны и неопределены. Но верно также, как вы это заметили, что дух тогда довольствуется только тем, что отмечает истину, не понимая ее в данный момент, в убеждении, что от него зависит понять ее, когда он того захочет. Наконец действие, которое производят при утверждении или отрицании, легче пойти, размышляя над тем, что происходит в нас, чем объяснить это на словах. Поэтому не пеняйте на то, что за недостатком лучшего говорят о соединении или разделении. § 8. Вы согласитесь также, что во всяком случае предложения могут быть называться словесными, и когда они истинны, то они одновременно и сложны и реальны, ибо (§ 9) ложь заключается в соединении слов, отличном от согласия или несогласия их идей. Во всяком случае (§ 10) слова являются великими орудиями истины. § 11. Существует также нравственная истина, заключающаяся в том, чтобы говорить о вещах сообразно убеждению нашей души, и наконец существует

метафизическая истина, которая есть реальное существование вещей сообразно нашим идеям о них.

7. Нравственную истину некоторые называют правдивостью, а метафизическая истина признается обыкновенно метафизиками атрибутом бытия, но это совершенно бесполезный и почти лишенный смысла атрибут. Будем довольствоваться тем, чтобы искать истину в соответствии между находящимися в духе предложениями и вещами, о которых идет речь. Правда, я приписываю истину также идеям, говоря, что идеи бывают истинными или ложными; но в этом случае я имею в виду в действительности истину предложений, утверждающих возможность объекта идеи. В этом же смысле можно утверждать также, что какое-нибудь существо истинно, т. е. что истинно предложение, утверждающее его действительное или по крайней мере возможное существование.

ГЛАВА VI

О ВСЕОБЩИХ ПРЕДЛОЖЕНИЯХ. ИХ ИСТИННОСТИ И ДОСТОВЕРНОСТИ

§ 2. Ф. Все наше знание состоит из общих или частных истин. Мы никогда не сумеем хорошо объяснить другим первых, наиболее важных, и сами сумеем понять их лишь очень редко, если они не будут воопрятны и выражены словами.

Т. Я думаю, что для этого годятся и другие обозначения, как это видно на примере значков китайцев. Можно было бы ввести всеобщую символику (*caractère universel*), очень доступную и лучшую, чем символика китайцев, если бы на место слов брать маленькие фигуры, представляющие видимые вещи их чертами, а невидимые — сопровождающими их видимыми, присоединив к этому некоторые добавочные знаки, необходимые для объяснения флексий и частиц. Сперва это было бы полезно для облегчения общения с отдаленными народами; но если бы эту символику ввести также у нас, не отказываясь при этом от обычного письма, то она оказалась бы очень полезной для обогащения воображения и для выражения мыслей менее «глухим» и словесным образом, чем это происходит теперь. Правда, так как не все умеют рисовать, то, за исключением напечатанных таким образом книг (которые все очень быстро научились бы читать), ею можно было бы пользоваться только своего рода типографским способом, т. е. имея готовые буквы для печатания их на бумаге и прибавляя к этому затем пером знаки флексий или частиц. Но со временем все будут с детства учиться рисованию, чтобы не лишиться удобств этой фигурной символики, которая будет говорить буквально глазам и которая очень понравится народу; ведь уже и теперь есть такие альманахи для крестьян, где без слов дан ответ на значительную часть того, о чем они спрашивают. Я вспоминаю, что видел когда-то гравюры сатирического характера, несколько на-

поминавшие загадки: на них имелись фигуры, значение которых понятно само по себе, вперемежку со словами, между тем как значение наших букв и китайских значков устанавливается лишь по соглашению людей (ex instituto).

§ 3. Ф. Я думаю, что наша мысль когда-нибудь осуществится, настолько я нахожу это несуммо приятным и существенным; и оно кажется будет немаловажным для усовершенствования нашего ума и для приятия нашим понятием большей реальности. Но, возвращаясь к общим знаниям и их достоверности, следует заметить, что существуют достоверность истины и достоверность познания. Когда слова соединены между собой в предложениях таким образом, что они в точности выражают реальное согласие или несогласие, то мы имеем достоверность истины; а достоверность познания заключается в сознании согласия или несогласия идей, поскольку оно выражено в предложениях. Это мы обыкновенно называем уверенностью в данном предложении.

Т. Действительно, достоверности этого второго рода будет достаточно и без слов, и она есть не что иное, как совершенное знание истины; между тем достоверность первого рода есть по-видимому не что иное, как сама истина.

§ 4. Ф. Так как мы не можем быть уверены в истинности ли одного общего предложения, не зная точных пределов значения терминов, из которых оно состоит, то необходимо, чтобы мы знали сущность каждого вида, что нетрудно по отношению к простым идеям и модусам. Но у субстанций, где виды, как предполагают, определяет реальная, отличная от номинальной сущность, объем общего термина очень изолированный, так как мы не знаем этой реальной сущности; следовательно в этом случае мы не можем быть уверены ни в одном общем предложении, касающемся этих субстанций. Но если предположить, что виды субстанций суть не что иное, как субстанциальные индивиды, соединенные в известные классы и получившие различные общие названия сообразно их соответствуя различным абстрактным идеям, которые мы обозначаем этими названиями, то нельзя сомневаться в том, истинно или нет какое-нибудь хорошо известное предложение.

Т. Я не понимаю, почему вы опять возвращаетесь к вопросу, о котором мы достаточно говорили и который я считал решенным. Но в конце концов я очень доволен этим, так как вы даете мне очень удобный, как мне кажется, повод снова рассеять выше заблуждение. Я скажу вам, что мы можем быть уверенными во множестве истин, касающихся например золота, т. е. того тела, внутренняя сущность которого обнаруживается через наибольший известный нам вес, или наибольшую ковкость, или через какие-либо другие признаки. В самом деле, мы можем сказать, что тело, обладающее наибольшей известной нам ковкостью, обладает также наибольшим известным нам весом. Правда, не исключена возмож-

ность, что все, что мы заметили до сих пор у золота, обнаружится в один прекрасный день у двух тел, отличающихся между собой другими, новыми свойствами, и что таким образом это не будет уже низший вид, как это до сих пор мы провизорно думали. Может случиться также, что один из этих сортов металла будет встречаться редко, а другой часто, и сочтут целесообразным сохранить название истинного золота за одним только редким видом, чтобы употреблять его для чеканки монеты, пользуясь какими-нибудь новыми соответствующими ему пробами. После этого не будет также сомнения относительно того, что внутренняя сущность этих двух видов различна. А если бы даже определение какой-нибудь действительно существующей субстанции не было достаточно определенным во всех отношениях, как например определение человека с точки зрения внешнего облика, то все же мы имели бы относительно нее бесконечное множество общих предложений, которые вытекали бы из наличия разума и из других свойств, признаваемых нами у человека. Относительно этих предложений можно сказать только то, что если мы примем человека за низший вид и ограничим его потомством Адама, то мы не получим тогда свойств человека, принадлежащих к тому типу свойств, которые называют *in quarto modo*, т. е. таких, которые можно было бы высказать о нем при помощи взаимного или просто обратимого предложения, — разве только провизорно, как например когда говорят: человек — единственное разумное животное. Если признать человеком существа нашей расы, то прозорность заключается в допущении того, что он единственное известное нам разумное животное; ведь когда-нибудь могут найтись другие живые существа, которые не будут отличаться от потомства теперешних людей ни одним из известных в настоящее время свойств человека, но которые будут другого происхождения. Так, если бы в наших краях появились фантастические австралийцы, то очевидно нашли бы какое-нибудь средство отличать их от нас. Но если бы его не нашлось и если предположить, что бог запретил смешение между этими расами и что Иисус Христос искупил только нашу расу, то следовало бы стараться создать, для того чтобы отличать их друг от друга, какие-нибудь искусственные знаки. Разумеется, между ними было бы внутреннее различие, но так как оно было бы недоступно познанию, то пришлось бы прибегнуть только к внешнему признаку, к рождению, дополнив его каким-нибудь прочным искусственным знаком, который служил бы характерным признаком и постоянным способом отличить нашу расу от других. Все это придуманные случаи, фикции, так как мы не нуждаемся в подобных различиях, будучи единственными разумными животными на земном шаре. Однако эти фикции полезны для понимания природы идей субстанций и относящихся к ним общих истин. Но если бы человека не признавать низшим

видом или видом разумных животных, принадлежащих к потомству Адама, и если бы вместо этого слово «человек» означало общий несколько видов род, который представлен теперь только одной известной расой, но который мог бы быть представлен также другими расами, отличающимися друг от друга или рождением или какими-либо другими естественными признаками, — который был бы например представлен фантастическими австралийцами, — то по отношению к этому роду имелись бы обратимые предложения, и теперь определение человека не было бы провизорным. То же самое относится к золоту. В самом деле, предположим, что когда-нибудь обнаружатся два различных сорта его: один, редко встречающийся и известный нам теперь, а другой, часто встречающийся и, может быть, искусственный, который откроют с течением времени. Предположим далее, что название золота сохранится за теперьющим видом его, т. е. за естественным и редким золотом, чтобы использовать его для чеканки денег, предполагающей редкость этого вещества, в таком случае определение его, известное до сих пор на основании внутренних признаков, окажется только провизорным и его придется дополнить новыми признаками, которые будут открыты, чтобы отличить редкое золото, или старый вид его, от нового, искусственного, золота. Но если бы название золота должно было оставаться тогда общим для обоих видов, т. е. если бы под золотом понимали род, подразделений которого мы до сих пор не знаем и который мы принимаем теперь за самый низший вид (но только провизорно, пока не станет известным подразделение его), и если бы мы нашли когда-нибудь новый вид его, т. е. искусственное и легко изготавливаемое золото, которое могло бы получить широкое распространение, то в этом случае определение этого рода должно считаться не провизорным, а постоянным. Но оставив в стороне вопрос о названиях человека или золота и независимо от того, какое название дать роду или низшему известному виду, — даже если не дать ему никакого названия, — все высказывание будет всегда верно в применении к идеям родов или видов, и виды будут определяться лишь провизорно, иногда при помощи определений родов. Однако всегда будет позволено и разумно думать, что существует некоторая реальная внутренняя сущность, принадлежащая в силу некоторого обратимого предложения или роду или видам, — сущность, которая обыкновенно называется благодаря внешним признакам. До сих пор я предполагал, что раса не вырождается и не изменяется; но если бы та же самая раса превратилась в другой вид, то мы тем более были бы обязаны прибегнуть к другим знакам или внутренним и внешним признакам, не связанным с расой.

§ 7. Ф. Сложные идеи, представляемые названиями, которые мы даем видам субстанций, суть собрания идей известных ка-
23 лейбниц.

честв, которые по нашему наблюдению существуют в некотором неизвестном субстрате, называемом нами субстанцией. Но мы не можем достоверно знать, какие другие качества существуют необходимым образом с такими сочетаниями, если только мы не сумеем открыть их зависимости от их первичных качеств.

Т. Я уже раньше заметил, что то же самое относится к идеям акциденций, природа которых более или менее сложна; таковы например геометрические фигуры. Если требуется например найти форму зеркала, собирающего все параллельные лучи в одной точке, как в фокусе, то можно найти ряд свойств этого зеркала, не зная даже еще строения его. Но мы не будем знать множества других свойств, которыми оно может обладать, пока мы не найдем в нем того, что соответствует внутренней структуре субстанций, т. е. пока мы не найдем строения этой формы зеркала, которое явится как бы ключом к дальнейшим знаниям.

Ф. Но, узнав внутреннее строение этого тела, мы найдем благодаря этому лишь зависимость от него первичных или, как вы их называете, очевидных качеств, т. е. мы узнаем, какие от него зависят величины, фигуры и движущие силы, но мы никогда не познаем связь их со вторичными или неотчетливыми качествами, т. е. с такими чувственными качествами, как цвета, вкусы и т. д.

Т. Это потому, что вы все еще предполагаете, будто эти чувственные качества или, вернее, наши идеи о них не зависят естественным образом от фигур и движений, а зависят только от произвола господа бога, сообщающего нам эти идеи. Вы повидимому забыли то, что я неоднократно высказывал против этого взгляда, желая убедить вас, что эти чувственные идеи зависят от деталей фигур и движений и в точности их выражают, хотя мы не можем вскрыть эти детали в хаосе чрезмерного множества мельчайших механических действий, действующих на наши чувства. Однако если бы мы добрались до внутренней структуры некоторых тел, то мы увидели бы также, когда они должны обладать этими качествами, которые были бы таким образом сведены к своим рациональным основаниям. Мы могли бы достигнуть этого, даже если бы мы никогда не были в состоянии чувственно распознать их в чувственных идеях, являющихся неотчетливым результатом действий на нас тел, подобно тому как теперь, когда мы подвергли анализу зеленый цвет, разложив его на голубой и желтый, и не имеем почти никаких вопросов по этому поводу кроме вопроса о самих этих составных частях, мы все же не в состоянии обнаружить идеи голубого и желтого в нашей чувственной идее зеленого, и именно потому, что это неотчетливая идея.

Примерно так же в восприятии искусственного транспаранта, который я видел у часовщиков и который образуется благодаря быстрому вращению зубчатого колеса, невозможно обнаружить идеи зубцов колеса, т. е. причины этого явления; от этого враще-

ния зубцы исчезают, и вместо них появляется видимость непрерывного транспаранта, состоящего из последовательных появлений зубцов и промежутков между ними, но смысла их происходит так быстро, что она недоступна нашему наглядному представлению. Мы находим эти зубцы в отчетливом понятии этого транспаранта, но не в чувственном неотчетливом восприятии, которое по природе своей неотчетливо и остается таким. В самом деле, если бы неотчетливость прекратилась (например если бы движение происходило так медленно, что можно было бы наблюдать элементы его и их последовательную смену), то не было бы уже прежнего восприятия, т. е. не было бы уже призрачной видимости транспаранта. И так же как нет нужды думать, что Бог по своему произволу сообщает нам это призрачное явление и что оно независимо от движения зубцов колеса и промежутков между ними, а, наоборот, мы знаем, что оно есть лишь неотчетливое выражение того, что происходит при этом движении,— выражение, заключающееся в том, что последовательно сменяющие друг друга вещи сливаются в кажущуюся одновременность,— так же легко понять, что то же самое относится к другим чувственным призрачным явлениям, для которых мы не обладаем еще столь совершенным анализом, как например цвета, вкусы и т. д. Действительно, говоря правду, они заслуживают скорее этого названия призрачных явлений, чем названия качеств или даже идей. И с нас во всех отношениях достаточно знать их столь же хорошо, как этот искусственный транспарант, так как претендовать на большее знание и неразумно и невозможно. В самом деле, желать, чтобы эти неотчетливые призрачные явления оставались и чтобы в то же время мы обнаружили их составные части при помощи наглядного представления,— значит противоречить себе, это все равно, что желать иметь удовольствие от иллюзии, доставляемой приятной перспективой, и в то же время желать, чтобы глаз видел иллюзию, что рассеяло бы последнюю. Наконец это такой случай, когда

nihil plus agas
Quam si des ope:am, ut cum ratione insanias

(ничего более не делаешь, как только стараешься разумно безумствовать) ²²⁰.

Но людям часто случается искать nodum in scirpo (узел в тростнике) и сочинять себе трудности там, где их вовсе нет, требуя невозможного и жалуясь затем на свое бессилие и на границы, поставленные ими знанию.

§ 8. Ф. «Всякое золото огнеупорно» — вот предложение, истинности которого мы не можем знать с достоверностью. Если золото означает некоторый вид вещей, отличающийся особой, данной ему от природы реальной сущностью, то мы не знаем, какие от-

дельные субстанции относятся к этому виду. Поэтому мы ни о чем не можем утверждать с достоверностью, что это золото. А если принять золото за тело, обладающее известным желтым цветом, ковкое, плавкое и более тяжелое, чем все известные нам тела, то нетрудно узнать, что золото, а что нет. Но при всем этом в золоте можно отрицать или утверждать с достоверностью лишь такие качества, у которых можно открыть связь или несовместимость с данной идеей. Но так как огнеупорность не имеет никакой известной нам связи с цветом, тяжестью и другими простыми идеями, входящими согласно предположению в нашу сложную идею золота, то мы не можем с достоверностью знать истинности предложения «всякое золото огнеупорно».

Т. Что самое тяжелое из всех известных нам на земле тел огнеупорно, мы знаем почти с такой же достоверностью, с какой мы знаем, что завтра будет день, так как мы проверили это на опыте сотни тысяч раз — это опытная и фактическая достоверность, хотя мы не знаем связи огнеупорности с другими свойствами этого тела. Кроме того не следует притивопоставлять двух согласующихся между собой и сводящихся к одному и тому же вещам. Когда я думаю о теле, которое в одно и то же время желто, плавко и сопротивляется пробирной капели, то я думаю о теле, видовая сущность которого, хотя и неизвестная в своей внутренней природе, выделяет из себя эти свойства неотчетливо и обнаруживается хотя бы через них. Я не вижу в этом ничего неправильного или заслуживающего повторных нападений.

§ 10. Ф. С меня пока достаточно, что это знание огнеупорности самого тяжелого из тел неизвестно нам на основании согласия или несогласия идей. И со своей стороны я думаю, что среди вторичных качеств тел и относящихся к этому сил нельзя назвать двух, необходимое сосуществование или несовместимость которых могли бы быть познаны с достоверностью, за исключением качеств, относящихся к одному и тому же чувству и необходимым образом исключающих друг друга, как например когда говорят, что белое не черно.

Т. Я думаю все же, что их пожалуй можно было бы найти. Так например всякое осязаемое тело (т. е. тело, которое можно ощущать путем прикосновения) видимо. Всякое твердое тело производит шум, когда по нем ударяют в воздухе. Звуки, издаваемые струнами или нитями, пропорциональны квадрату груза, вызывающего их натяжение. Правда, то, что вы требуете, возможно лишь в случае наличия отчетливых идей, связанных с неотчетливыми чувственными идеями.

§ 11. Ф. Все же не следует думать, будто тела обладают своими свойствами сами по себе, независимо от других вещей. Кусок золота, лишенный давления и влияния всех других тел, тотчас же потерял бы свой желтый цвет и свою тяжесть, и может

быть он 'стал бы также хрупким, потеряв свою ковкость. Известно, насколько растения и животные зависят от воды, воздуха и солнца. Кто знает, не оказывают ли влияния на них и самые отдаленные неподвижные звезды?

Т. Это замечание очень метко, и если бы даже структура некоторых тел была нам известна, мы не могли бы достаточно правильно судить об их действиях, не зная сущности всех тел, которые соприкасаются с ними и проходят через них.

§ 13. Ф. Однако наше суждение может идти дальше нашего познания. Действительно, люди, занимающиеся наблюдениями, могут проникнуть глубже и на основании некоторых вероятных выводов из точных наблюдений и некоторых удачно сопоставленных явлений строить частично правильные догадки о том, чего опыт им еще не открыл, но это все же лишь догадки.

Т. Но если опыт постоянно оправдывает эти выводы, то разве нельзя таким путем получить достоверные предложения? Достоверные по крайней мере настолько же, насколько достоверны например суждения, что самое тяжелое из наших тел огнеупорно и что следующее за ним по тяжести тело — летуче. В самом деле, мне кажется, что достоверность (я имею в виду моральную или физическую достоверность), но не необходимость (или метафизическая достоверность) этих предложений, к которым мы пришли при помощи одного лишь опыта, а не при помощи анализа и связи идей, считается нами — и с полным основанием — установленной.

ГЛАВА VII

О ПРЕДЛОЖЕНИЯХ, НАЗЫВАЕМЫХ МАКСИМАМИ ИЛИ АКСИОМАМИ

§ 1. Ф. Есть особого рода предложения, которые под названием максим или аксиом считаются принципами наук; так как они самоочевидны, то довольствуются тем, что называют их врожденными, хотя никто, насколько мне известно, никогда не пытался объяснить причину и основания их крайней ясности, принуждающей нас, так сказать, соглашаться с ними. Однако не бесполезно заняться этим исследованием и рассмотреть, свойственна ли эта полная очевидность одним только этим предложениям, а также исследовать, насколько они содействуют другим нашим знаниям.

Т. Это исследование очень полезно и даже важно, но не следует думать, будто им совершенно пренебрегали. Вы можете найти в сотнях мест заявления сколастических философов, что эти предложения очевидны ex terminis, т. е. лишь только поймут термины их. Таким образом эти философы были уверены, что сила убеждения основывается здесь на понимании терминов, т. е. на связи их идей. Но геометры пошли дальше этого — именно они неоднократно пытались доказать эти предложения. Прежде приписывают уже Фалесу Милетскому, одному из древнейших из-

вестных нам геометров, попытку доказать предложения, которые Эвклид впоследствии признавал очевидными. Сообщают, что Аполлоний, а также Прокл доказали другие аксиомы. Покойный Роберваль, имея уже 80 лет отроду или около того, намеревался опубликовать новые «Начала геометрии», о которых я, кажется, уже говорил вам. Может быть этому способствовали нашумевшие тогда новые «Начала» Арно²²¹. Он изложил кое-что из этого в заседании Королевской академии наук, где некоторые выступили с возражениями против его попытки, исходя из аксиомы, что «если к равным величинам прибавить равные, то получатся равные», доказать другое положение, считающееся столь же очевидным, а именно, что «если от равных величин отнять равные, то останутся равные». Ему говорили, что он должен был либо принять, либо доказать оба эти положения. Но я придерживался другого мнения и думал, что уменьшение числа аксиом является все же достижением. К тому же сложение несомненно предшествует вычитанию и проще его, так как при сложении оба члена его употребляются одинаковым образом, а в вычитании нет. Арно сделал противоположное тому, что сделал Роберваль. Он принял еще больше допущений, чем Эвклид. Что касается максим, то иногда под ними понимают установленные предложения как очевидные, так и неочевидные. Это, может быть, годится для начинающих, которых останавливает скрупулезность доказательства, но иное дело, когда речь идет о построении науки. Максимы принимают довольно часто в морали и даже у логиков в их топике, в которой имеется порядочный запас их, но частью они довольно неопределены и туманны. Впрочем я давно уже заявлял и публичным и частным образом, что было бы важно доказать все наши вторичные аксиомы, которыми обычно пользуются, сведя их к первичным, или непосредственным, и недоказуемым аксиомам, представляющим то, что я недавно, да и в других случаях, назвал тождественными предложениями.

§ 2. Ф. Познание бывает самоочевидным, когда согласие или несогласие идей оознается непосредственно. § 3. Но есть истины, которые не считаются аксиомами и которые не менее самоочевидны. Посмотрим, не дают ли их нам те четыре вида согласия, о которых мы недавно говорили (гл. I, § 3 и гл. III, § 7), а именно: тождество, связь, отношение и реальное существование. § 4. Что касается тождества и различия, то у нас столько же очевидных предложений, сколько у нас различных идей, так как мы можем отрицать одну относительно другой, как например говоря, что человек не лошадь, что красное не синее. Кроме того утверждение: то, что есть, — есть, столь же очевидно, как и утверждение: человек есть человек.

Т. Это верно, и я уже заметил, что столь же очевидно сказать эктетически в частности: *A* есть *A*, как сказать в общей

форме: все есть то, что оно есть. Но не всегда правильно, как я уже тоже заметил, отрицать один относительно другого субъекты различных идей. Так, если бы кто-нибудь сказал: тригонометр не есть треугольник, так как трехсторонность в самом деле не есть треугольность, или же если бы кто-нибудь сказал: жемчужины (perles) Слизия (о которых я говорил вам недавно) — это не линии кубической параболы, то он ошибся бы, а между тем многим это показалось бы очевидным. Нокейный Гарди²²², советник при парижском Шатле, проходивший геометр и ориенталист, отличный знаток произведений древних геометров, опубликовавший комментарии Марина к евклидовским «Data», был так убежден в том, будто наклонное сечение конуса, называемое эллипсом, отлично от наклонного сечения цилиндра, что доказательство Серена²²³ казалось ему ошибочным, и я, несмотря на все мои возражения, ничего не мог у него добиться в этом отношении. Правда, когда я познакомился с тим, он был почти того же возраста, что Роберваль, а я был очень молодым человеком, и конечно такая разница в возрасте не могла придать большей убедительности моим беседам с ним, хотя вообще у нас были очень хорошие отношения. Пример этот показывает между прочим, какое влияние может оказывать предубеждение даже на талантливых людей, а таким несомненно был Гарди, и в письмах Декарта о нем говорится с уважением. Но я сослался на него только для того, чтобы показать, как можно ошибиться, отрицая одну идею относительно другой, когда их не изучили достаточно глубоко там, где это нужно.

§ 5. Ф. Относительно связи или существования у нас очень мало самоочевидных предложений, но такие все же имеются, и, кажется, предложение «два тела не могут находиться в одном и том же месте» самоочевидно.

Т. Многие христиане, как я уже заметил, станут спорить против этого, и даже Аристотель и те, кто после него допускает реальные сгущения в точном смысле слова, благодаря которым одно и то же тело может занимать меньшее место, чем оно занимало раньше, и кто подобно покойному Коменниусу²²⁴, написавшему по этому вопросу специальную книжку, собирается опровергнуть современную философию на основании опытов с духовным ружьем, те тоже не могут согласиться с этим. Если вы назовете телом непроницаемую массу, то ваше предложение будет истинным, так как оно будет тождественным или почти тождественным, но тогда станут отрицать, что реальные тела таковы. Во всяком случае скажут, что бог мог бы устроить иначе, так что эта непроницаемость допустима только как нечто соответствующее естественному порядку вещей, который установлен Богом и в котором убеждает нас опыт, хотя впрочем следует признать, что он вполне соответствует также разуму.

§ 6. Ф. Что касается отношений модусов, то математики по-

строили множество аксиом для одного только отношения равенства, вроде той аксиомы, о которой вы только что говорили: «если от равных величин отнять равные, то остатки будут равны». Но, я думаю, не менее очевидно, что один и один равны двум и что если от пяти пальцев одной руки вы отнимете два и от пяти пальцев другой руки также отнимите два, то число оставшихся пальцев будет равно.

Т. Что один и один будет два — это собственно не истина, а определение двух, хотя здесь истинно и очевидно то, что это определение возможной вещи. Что касается аксиомы Эвклида в приложении к пальцам руки, то я готов признать, что столь же легко понять то, что вы говорите о пальцах, как признать это относительно A и B ; но, чтобы не повторять часто одно и то же, это отмечают в общей форме, а затем уже достаточно подводить под нее отдельные случаи. Думать иначе — это все равно, что предпочитать вычисление с частными числами всеобщим правилам, а это нецелесообразно. В самом деле, лучше решить такую общую задачу: «Найти два числа, сумма которых составляет данное число и разность которых составляет тоже некоторое данное число», чем отыскивать только два числа, сумма которых составляет 10, а разность 6. Действительно, если я стану решать эту вторую задачу арифметическим способом, смешанным с алгебраическим, то вычисление будет происходить так: $a+b=10$ и $a-b=6$; складывая правую сторону с правой, а левую с левой, я получаю: $a+b+a-b=10+6$, т. е. (так как $+b$ и $-b$ взаимно уничтожаются) $2a=16$, или $a=8$. А вычитая правую сторону из правой и левую из левой (так как вычесть $a-b$ это все равно, что прибавлять $-a+b$), я получаю: $a+b-a+b=10-6$, т. е. $2b=4$, или $b=2$. Таким образом я получу конечно искомые a и b , которыми будут числа 8 и 2, удовлетворяющие требованиям, т. е. сумма их составляет 10, а разность 6. Но это не указывает мне общего метода нахождения любых других чисел, которые можно будет взять на место 10 и 6 — метода, который я мог бы однако найти с такой же легкостью, как и эти два числа 8 и 2, поставив на место чисел 10 и 6 — x и v . В самом деле, поступая так же, как и раньше, мы получим: $a+b+a-b=x+v$, т. е. $2a=x+v$, или $a=\frac{1}{2}(x+v)$, и далее получим: $a+b-a+b=x-v$, т. е. $2b=x-v$, или $b=\frac{1}{2}(x-v)$. Вычисление это дает следующую теорему, или общее правило: «Когда требуется найти два числа, сумма и разность которых даны, то надо принять за большее из искомых чисел полусумму от данных суммы и разности, а за меньшее из искомых чисел полуразность от данных суммы и разности». Легко видеть также, что я мог бы обойтись без букв, если бы я рассматривал числа как буквы, т. е. если бы, вместо того чтобы писать $2a=16$ и $2b=4$, я написал $2a=$

= 10 + 6 и $2b = 10 - 6$, что дало бы мне $a = \frac{1}{2}(10+6)$ и $b = \frac{1}{2}(10-6)$. Таким образом даже в частном вычислении я имел бы общее вычисление, присваивая знаки 10 и 6 за общие числа, как если бы это были буквы x и y , чтобы получить общую истину или метод. А если бы я присвоил эти самые цифры 10 и 6 за те числа, которые они обыкновенно означают, то я имел бы конкретный пример, который мог бы даже служить для проверки. И подобно тому как Виет²²⁵, желая добиться большей общности, подставил на место чисел буквы, так и я захотел ввести обратно в алгебру числовые знаки, так как они больше подходят кней, чем буквы. Я нашел это очень полезным при длинных выкладках, чтобы избежнуть ошибок и даже чтобы делать здесь проверки вроде проверки девяткой посреди счета, не дожидаясь результата его, когда имеются только числа, а не буквы. Этот метод можно часто применять с успехом, если умело распоряжаться положением числовых знаков, так что предположения оказываются в частном случае истинными. Другая полезная сторона состоит в том, что таким образом можно заметить связи и законы, которые не всегда можно было бы вскрыть так легко при наличии одних только букв, как я это показал в другом месте, найдя, что хорошее обозначение (*caractéristique*) — это одно из величайших вспомогательных средств человеческой мысли.

§ 7. Ф. Что касается реального существования, которое я считаю четвертым видом согласия между идеями, то оно же может дать нам никакой аксиомы, так как мы не имеем даже демонстративного познания существования вещей вне нас, за единственным исключением бытия божия.

Т. Все же можно сказать, что предложение «я существую» совершенно очевидно, так как это — предложение, которое не может быть доказано никаким другим предложением, т. е. непосредственная истина. Сказать: «я мыслю, следовательно я существую», — это собственно говоря не значит доказать существование при помощи мышления, так как мыслить и быть мыслящим — это одно и то же; а сказать: я есть мыслящий, все равно, что сказать: я есть, я существую. Однако вы имеете известные основания исключить это предложение из числа аксиом, так как это фактическое предложение, основанное на непосредственном опыте, а не необходимое предложение, необходимость которого выходит из непосредственного согласия идей. Наоборот, только бог видит, каким образом связаны между собою оба эти термина: «я» и «существование», т. е. почему я существую. Но если слово «аксиома» понимать в более общем смысле, как непосредственную и недоказуемую истину, то можно сказать, что предложение «я существую» есть аксиома, и во всяком случае можно утверждать, что это первичная истина, или же *ipsum ex primis cognitis inter terminos complexos*, т. е. что это одно из познаваемых первыми пред-

ложений, имея в виду естественный порядок нашего знания, так как может быть человек, который ни разу не задумается над тем, чтобы сформулировать это предложение, хотя оно врождено ему.

§ 8. Ф. Я всегда думал, что аксиомы оказывают ничтожное влияние на другие части нашего знания. Но вы разубедили меня в этом, показав, что даже тождественные предложения имеют важное значение. Выслушайте однако еще раз мои соображения по этому вопросу, так как ваши разъяснения могут помочь и другим освободиться от заблуждений. Существует знаменитое школьное правило, что всякое рассуждение исходит из уже известного и признанного, ex *prae cognitis et prae concessis*. Согласно этому правилу на максимы приходится повидимому смотреть как на истины, известные духу раньше других истин, а на другие части нашего знания — как на истины, зависящие от аксиом. § 9. Я кажется доказал (кн. 1, гл. I), что эти аксиомы не первые известные нам истины, так как ребенок знает, что трость, которую я ему показываю, не сахар, который он отведал, гораздо раньше, чем любую аксиому. Но вы проводили различие между единичными познаниями или фактическими опытами и между принципами всеобщего и необходимого познания (где, как я признаю, следует прибегнуть к аксиомам), а также между случайным и естественным порядком.

Т. Я прибавил еще к этому, что в естественном порядке утверждение, что некоторая вещь есть то, что она есть, предшествует утверждению, что она не другая вещь. Ведь здесь речь идет не об истории наших открытий, которая различна у разных людей, но о естественной связи и порядке истин, который всегда одинаков. Но на вашем замечании, что ребенок видит только факты, следует еще остановиться. Ведь чувственные опыты не дают абсолютно достоверных истин (как вы это сами недавно заметили), гарантирующих от всякой опасности иллюзий. В самом деле, если позволить себе прибегнуть к метафизически возможным фикциям, то сахар мог бы незаметно превратиться в трость, чтобы наказать ребенка за плохое поведение, подобно тому как вода превращается у нас в сочельник в вино, если ребенок вел себя хорошо. Но все же, скажете вы, боль, причиняющая тростью, никогда не будет удовольствием, доставляемым сахаром. На это я отвечу, что ребенок подумает сделать из этого специальное предложение не раньше, чем он обратит внимание на аксиому: «не может быть истинным утверждение, что то, что есть, в то же время не есть», хотя он может отлично сознавать разницу между удовольствием и болью, так же как и разницу между сознанием и несознанием.

§ 10. Ф. Но вот вам множество других истин, столь же самоочевидных, как эти максимы. Например предложение «один и

два равны трем» столь же очевидно, как и аксиома: «целое равно всем своим частям, вместе взятым».

Т. Вы, кажется, забыли, что я не раз уже указывал вам, что утверждение «один и два — три» есть лишь определение термина трех, так что сказать: «один и два равны трем» все равно, что сказать: «вещь равна самой себе». Что касается аксиомы: «целое равно всем своим частям, вместе взятым», то Эвклид специально не пользуется ею, и аксиома эта нуждается в ограничении, так как здесь надо прибавить, что у этих частей не должно быть общей части. В самом деле, 7 и 8 — части 12, но они составляют больше чем 12. Бюст и туловище, вместе взятые, большие, чем человек, поскольку грудь общая обоим. Но Эвклид говорит, что целое больше своей части, а это не требует никаких оговорок. Утверждение, что тело больше туловища, отличается от аксиомы Эвклида лишь в том отношении, что названная аксиома ограничивается только самым необходимым. Когда же ее показывают на примере и облекают в плоть, то умопостигаемое становится чувственным, так как утверждение «такое-то целое больше такой-то своей части» представляет собой в действительности предложение «целое больше своей части», но с некоторыми украшениями и добавлениями, подобно тому как, сказав AB , говорят A . Таким образом не следует здесь противопоставлять аксиому и пример как различные в этом отношении истины, а надо рассматривать аксиому как воплощенную в примере и как сообщающую примеру истинность. Другое дело, когда в самом примере не замечается очевидность и когда утверждение примера есть вывод, а не просто подведение под всеобщее предложение, как это может случиться и с аксиомами.

Ф. Наш ученый автор говорит здесь: я хотел бы задать лицам, утверждающим, что всякое иное (не фактическое) познание зависит от общих врожденных и самоочевидных принципов, следующий вопрос: в каком принципе они нуждаются для доказательства того, что два и два — четыре? Ведь, по его мнению, истинность этого рода предложений известна без всякого доказательства. Что скажете вы на это?

Т. Я скажу, что ожидал этого вопроса во всеоружии. «Два и два — четыре» — это совсем не непосредственная истина, если люд четырьмя понимать три и один. Ее можно следовательно доказать, и вот каким образом.

Определения:

- 1) 2 это 1 и 1,
- 2) 3 это 2 и 1,
- 3) 4 это 3 и 1.

Аксиома: «При подстановке равного равенство остается».

Доказательство:

2 и 2 это 2 и 1 и 1 (по определению 1),
2 и 1 и 1 это 3 и 1 (по определению 2),
3 и 1 это 4 (по определению 3),
следовательно (по аксиоме)

$$\begin{array}{r} 2 + 2 \\ 2 + \overline{1 + 1} \\ \hline \overline{3 + 1} \\ 4 \end{array}$$

2 и 2=4, что и требовалось доказать. Вместо того чтобы сказать, что 2 и 2 это 2 и 1 и 1, я мог сказать, что 2 и 2 равняется 2 и 1 и 1 и т. д. Но для большей быстроты это можно повсюду подразумевать в силу другой аксиомы, согласно которой всякая вещь равна самой себе, или, что то, что есть то же самое, равно.

Ф. Хотя это доказательство и не очень необходимо для его слишком хорошо известного заключения, но оно показывает, каким образом истины зависят от определений и аксиом. Поэтому я предвижу то, что вы ответите на ряд возражений, выдвигаемых против применения аксиом. Возражают, что можно получить бесчисленное множество принципов, но это в том случае, если к принципам отнести выводы, вытекающие из определений при помощи какой-нибудь аксиомы. Так как определения или идеи бесчисленны, то в этом смысле будут бесчисленными и принципы, даже если предположить вместе с вами, что недоказуемые принципы это тождественные аксиомы. Они становятся бесчисленными также благодаря применению в различных примерах, но по существу можно считать предложения «*A* есть *A*» и «*B* есть *B*» одним и тем же принципом, различно выраженным.

Г. Кроме того разница в степенях очевидности не позволяет мне согласиться с вашим знаменитым автором в том, что все эти истины, которые называются принципами и которые считаются самоочевидными, так как они столь близки к первым, недоказуемым аксиомам, совершенно не зависят друг от друга и не могут получать друг от друга ни пояснения, ни доказательства. На самом деле их всегда можно свести либо к самим аксиомам, либо к другим, более близким к аксиомам истинам, как это показывает пример той истины, что два и два — четыре. Я вам недавно сообщил, каким образом Роберваль уменьшил число аксиом Эвклида, сводя одни из них к другим.

§ 11. Ф. Остроумный писатель, сочинение которого явилось поводом для наших бесед, признает известную пользу максим, состоящую, по его мнению, скорее в том, чтобы зажигать рот

упрямцам, чем в том, чтобы построить науки. Я был бы очень рад, говорит он, если бы мне показали какую-нибудь науку, которая построена на этих общих аксиомах и относительно которой нельзя показать, что она так же хорошо держится и без аксиом.

Т. Одной из этих наук является несомненно геометрия. Эвклид определенно пользуется аксиомами при своих доказательствах. Например аксиома: «две однородные величины равны, если одна не больше и не меньше другой» есть основа доказательств Эвклида и Архимеда относительно величины кривых линий. Архимед пользовался такими аксиомами, в которых не нуждался Эвклид, например аксиомой, что из двух кривых с направлением в одну и ту же сторону выпуклостью объемлющая больше объемлемой. Точно так же в геометрии нельзя обойтись без тождественных аксиом, как например без принципа противоречия или без доказательств от противного. Что же касается других аксиом, которые можно доказать на основании их, то, строго говоря, без них можно было бы обойтись и делать выводы непосредственно из тождественных предложений и определений, но неизбежная при этом многословность доказательств и бесконечные повторения вызвали бы чудовищную путаницу, если бы надо было всякий раз начинать съезнова; между тем если предположить, что промежуточные предложения уже доказаны, то можно легко двигаться вперед. Это допущение уже известных истин особенно полезно по отношению к аксиомам, так как они встречаются настолько часто, что геометры вынуждены пользоваться ими каждую минуту, не приводя их, и таким образом мы ошиблись бы, думая, что их здесь нет, на том основании, что их может быть не всегда приводят на полях.

Ф. Но наш автор указывает на пример теологии. Путем откровения, говорит он, мы получили знание святой религии, и без его помощи максимы никогда не могли бы дать нам этого знания. Таким образом свет знания приходит к нам либо от самых вещей, либо непосредственно от непогрешимой правдивости божией.

Т. Это все равно, как если бы я сказал: медицина основывается на опыте, следовательно разум здесь совершенно не нужен. Христианская теология, которая является истинной медициной душ, основывается на откровении, соответствующем в данном случае опыту, но чтобы сделать из нее законченное целое, надо прибавить к ней естественную теологию, выведенную из аксиом вечного разума. Разве сам тот принцип, что правдивость есть атрибут божий, на котором, по вашему мнению, основывается достоверность откровения, не есть максима, заимствованная из естественной теологии?

Ф. Наш автор требует, чтобы проводили различие между методом приобретения знания и методом обучения ему, а также

между обучением и передачей. После того как создали школы и привлекли наставников для обучения в них наукам, которые были открыты другими, наставники эти стали пользоваться максимами, чтобы запечатлеть науки в уме своих учеников и чтобы убедить их посредством аксиом в некоторых частных истинах. Между тем именно частные истины помогли первым исследователям найти истину без общих максим.

Т. Я хотел бы, чтобы нам показали этот мнимый метод на примере некоторых частных истин. Внимательно рассмотрев дело, мы не увидим, чтобы им пользовались при построении наук. Если изобретатель находит лишь частную истину, то он изобретатель только наполовину. Если бы Пифагор заметил только, что у треугольника, стороны которого равны соответственно 3, 4, 5, квадрат гипотенузы равняется квадратам катетов (т. е. что $9 + 16$ дает 25), то разве это сделало бы его автором той великой истины, которая охватывает все прямоугольные треугольники и которая стала у геометров максимой? Правда, бывает, что наблюдение какого-нибудь частного случая служит для остроумного человека поводом для того, чтобы постараться отыскать общую истину, но очень часто еще и тогда нелегко ее найти. Кроме того этот путь открытий не лучший и не наиболее употребительный у лиц, работающих методически и систематически, и они пользуются им лишь в тех случаях, когда нет лучших методов. Так, некоторые полагали, будто Архимед нашел квадратуру параболы, взвесив кусок дерева, вырезанного в форме параболы, и что этот частный опыт дал ему возможность найти общую истину. Но кто знает проницательность этого великого человека, отлично понимает, что он не нуждался в такой уловке. Однако если бы даже эмпирический путь частных истин служил поводом для всех открытий, то он не был бы достаточным, чтобы дать их нам, и сами творческие умы с восторгом приветствовали максимы и общие истины, когда они могли получить их, в противном случае их открытия были бы очень несовершенны. Таким образом все, что можно приписать школам и наставникам,— это то, что они собрали и классифицировали максимы и другие общие истины, и если бы богу угодно было, чтобы это было сделано в больших размерах и с большей тщательностью и выбором, то науки не находились бы в таком беспорядочном и хаотическом состоянии. Впрочем я согласен, что часто имеется разница между методом обучения наукам и методом нахождения их, но не об этом идет здесь речь. Как я уже сказал, иногда случай давал повод к открытиям. Если бы отметили эти случаи и сохранили память о них для потомства (что было бы очень полезно), то факт этот явился бы очень важным элементом истории наук, но на нем нельзя было бы построить системы их. Иногда также изобретатели пользовались рациональным методом, но прибегая при этом к очень окольным

путем. Я считаю, что в важных случаях авторы оказали бы услугу публике, если бы в своих сочинениях они правдиво отметили следы своих попыток; но построить по такому образцу систему науки это было бы все равно, что сохранить в построенном уже доме леса, в которых архитектор нуждался при возведении его. Все удачные методы обучения таковы, что наука могла бы бесспорно быть открыта при их помощи; а если они не эмпирические, т. е. если истинам обучают при помощи доводов и доказательств, заимствованных из идей, то это происходит всегда при помощи теорем, аксиом, канонов и других аналогичных общих предложений. Иное дело, если истинны представляют афоризмы вроде афоризмов Гиппократа, т. е. если это фактические истины, либо имеющие общее значение, либо по крайней мере истинные в большинстве случаев, полученные путем наблюдения или основанные на опыте, причем для объяснения их нет вполне убедительных доводов. Но не о них идет здесь речь, так как эти истины известны благодаря связи идей.

Ф. Потребность в максимах, по мнению нашего ученого-автора, возникла следующим образом: школы, усталовив диспуты как пробный камень способностей людей, присуждали победу тому, за кем оставалось поле битвы и кто говорил последний. Но, чтобы дать средство убедить упрямых, надо было установить максимы.

Г. Философские школы поступили бы несомненно лучше, соединив теорию с практикой, как это делают медицинские, химические и математические школы, и назначив премии скорее тому, кто поступал бы лучше всего, особенно в области нравственности, чем тому, кто говорил бы лучше всего. Однако так как в некоторых вопросах самое обсуждение есть дело и иногда единственное дело и мастерство, по которому можно узнать талантливость человека, как например в метафизических вопросах, то в некоторых случаях с полным основанием судили о способностях людей по их успеху на диспутах. Известно даже, что в начале Реформации протестанты вызывали своих противников на собеседования и диспуты, и иногда в результате этих диспутов публика высказывалась в пользу реформы. Известно также, какое значение имеет искусство красноречия и убеждения и, если можно так выражаться, искусство спора в государственном и военном советах, на суде, в медицинской консультации и даже в частной беседе. В этих случаях мы вынуждены прибегнуть к этому средству и демонстрироваться вместо дел словами именно потому, что здесь дело идет о каком-нибудь будущем событии или деле, когда было бы слишком поздно узнать истину на основании практики. Таким образом искусство спорить, или бороться при помощи доводов, к которым я причисляю здесь ссылки на авторитеты и приведение примеров, имеет очень большое и очень важное значение. Но к несчастью

оно находится в самом беспорядочном состоянии, и, поэтому часто не приходят ни к каким выводам или же приходят к ложным выводам. Вот почему я не раз намеревался составить примечания к конференциям теологов, о которых у нас имеются сообщения, чтобы показать их недостатки и средства против последних. Если в деловых совещаниях лица, обладающие наибольшей властью, не обладают большим умом, то авторитет или красноречие обыкновенно берут верх, когда они направлены против истины. Одним словом, искусство обсуждения и спора нуждается в полной переработке. Что касается преимущества человека, говорящего последним, то оно имеет значение главным образом в вольной беседе. В официальных совещаниях подача голосов происходит в порядке занимаемого чина — либо от низшего к высшему, либо от высшего к низшему. Правда, обыкновенно председатель начинает и кончает, т. е. ставит предложение и делает заключение, но он делает заключение по большинству голосов. В академических же диспутах последним говорит докладчик, и по установившемуся обычаю поле битвы почти всегда остается за ним. Здесь дело идет о том, чтобы испытать его, а не опровергнуть; поступать иначе — значило бы вести себя недружелюбно по отношению к нему. Говоря правду, в этих случаях почти не заботятся об истине, поэтому в разное время с одной и той же кафедры защищались противоположные тезисы. Казобону²²⁶ показали залу Сорбонны и сказали: вот место, где дискутировали в течение многих веков. На это он ответил: к каким же выводам пришли здесь?

Ф. Желая помешать тому, чтобы диспуты затягивались до бесконечности, и найти средство сделать выбор между двумя одинаково опытными противниками, для того чтобы спор не превращался в бесконечный ряд силлогизмов, ввели некоторые общие предложения. Предложения эти, по большей части самоочевидные и по своему содержанию вполне приемлемые для всех людей, должны были рассматриваться как общее мерilo истины и служить теми принципами (если только спорящие не установили других принципов), дальше которых нельзя было ити и которых обязаны были придерживаться обе стороны. Эти максимы, получившие название принципов, которых нельзя было отрицать в споре и которыми решался вопрос, были ошибочно (по мнению моего автора) приняты за источник знаний и за основу наук.

Т. Если бы богу было угодно, чтобы в диспутах поступали таким образом, то против этого нельзя было бы ничего возразить, так как тогда приходили бы к какому-нибудь решению. И что можно было бы придумать лучшего, чем сводить контрверзу, т. е. спорную истину, к очевидным и бесспорным истинам? Разве это не значило бы установить их демонстративным образом. И кто может сомневаться в том, что принципы эти, которые клади-

бы конец диспутам, устанавливая истину, не были бы в то же время источниками познания. В самом деле, если рассуждение правильно, то неважно, приходят ли к нему молча в своем кабинете или его излагают публично на кафедре. И если бы даже эти принципы были скорее постулатами, чем аксиомами, — понимая слово постулаты не как Эвклид, а как Аристотель, т. е. в смысле допущений, которые принимают до тех пор, пока не удастся доказать их, — то они приносили бы все же ту пользу, что благодаря им все прочие вопросы сводились бы к небольшому числу предложений. Поэтому меня страшно поражает, что на достойную похвалы вещь обрушаются под влиянием непонятного предубеждения, жертвой которого — как это видно на примере вашего автора — становятся по недостатку внимания самые ученые люди. К несчастью в академических диспутах поступают совершенно иначе. Вместо того чтобы устанавливать общие аксиомы, делают все возможное для ослабления их путем пустых и малопонятных дистинкций и охотно прибегают к некоторым философским правилам, которые заполняют целые фолианты, по которым малонадежны и малоопределенны, и их при желании можно обойти при помощи дистинкций. Это способ не разрешать споры, а затягивать их до бесконечности и под конец утомить противника. Это все равно, что завести его в темное место, где удары чащаются слепо направо и налево и где невозможно судить о качестве этих ударов. Это изобретение отлично годится для докладчиков (*respondentes*), обязавшихся защищать определенные тезисы. Это — щит Вулкана²²⁷, делающий их неуязвимыми, это — *Orci galea*, щлем Плутона²²⁸, делающий их невидимыми. Они должны быть очень бездарными или очень неудачливыми, если при этом их все же можно поймать. Правда, существуют правила, допускающие исключения, особенно в вопросах, зависящих от многих обстоятельств, как например в юриспруденции. Но, чтобы ими можно было надежно пользоваться, число и смысл этих исключений должны быть по возможности определены, и тогда может оказаться, что у исключения имеются свои под-исключения, т. е. свои реплики, а у реплик свои дуплики и т. д., но в конечном итоге все эти исключения и под-исключения, хорошо определенные, вместе с правилом должны дать целое. Замечательные примеры этого даёт юриспруденция. Но если бы такого рода правилами, полными исключений и под-исключений, должно было пользоваться в академических диспутах, то пришлось бы всегда спорить с пером в руке, как бы протоколируя то, что говорится с обеих сторон. И это было бы необходимо в других случаях, ведя постоянно спор при помощи формальных силлогизмов, перемешанных иногда с дистинкциями, чего не выдержала бы никакая память. Но никто не захочет затратить таких усилий, развертывать формальные силлогизмы и регистрировать их, чтобы открыть истину, если эти

усилия себя не оправдывают; а если не устраниТЬ или не упорядоЧить дистинций, то нельзя будет притти даже при всем желании к цели.

Ф. Однако, как правильно замечает наш автор, этот школьный метод, будучи введен и в разговоры вне школ, чтобы зажать таким образом рот докучным спорщикам, привел здесь к печальным результатам. В самом деле, имея промежуточные идеи, можно заметить связь без помощи максим и до установления их, и этого было бы достаточно для искренних и уступчивых людей. Но поскольку школьный метод позволял и рекомендовал противиться очевидным истинам, пока их не доведут до противоречия самим себе или до конфликта с установленными принципами, постольку не приходится удивляться тому, что в обыкновенных разговорах не стыдятся делать то, что в школах считается доблестью и славой. Наш автор прибавляет к этому, что разумная и неиспорченная воспитанием часть человечества с трудом поверит, что такому методу могли следовать люди, посвятившие себя истине и проводящие свою жизнь в изучении религии или природы. Я не буду здесь исследовать, говорит он, насколько такой способ обучения способен отвратить молодых людей от искренних поисков истины и любви к ней, или даже посеять в них сомнения в самом существовании истины или по крайней мере в том, чтобы к ней стоило привязываться. Но я убежден, прибавляет он, что кроме тех местностей, где уже в продолжение многих веков в школах введена и преподается перипатетическая философия, не научая ничему кроме искусства препираться, нигде эти максимы не считаются основами наук и важными пособиями для развития познания вещей.

Т. Ваш ученый автор думает, что только школы склонны составлять максимы, а между тем это общий и очень разумный инстинкт человеческого рода. Вы можете судить об этом по пословицам, которые существуют у всех народов и которые являются обыкновенно максимами, признанными общественным мнением. Однако когда разумные люди высказывают нечто, кажущееся противным истине, то справедливо предположить, что это больше зависит от неправильного способа выражения, чем от неправильности их взглядов. Это подтверждается на примере нашего автора, причину нелюбви которого к максимам я начинаю понимать; действительно, было бы вздорным упрямством требовать в обыкновенном разговоре, где не думают вовсе упражняться, как в школах, чтобы собеседника довели до необходимости сдаться; кроме того здесь чаще всего имеют обыкновение отбрасывать большие юсылки, которые подразумеваются, и довольствуются эпитетами; и часто даже достаточно, не образуя никаких посылок, взять просто *medius terminus*, посредствующую идею, так как ум достаточно охватывает связь, хотя бы ее и не выражали. И все идет гладко,

пока эта связь бесспорна. Но вы согласитесь также, что нередко ее слишком торопливо предполагают, и это порождает параллелизмы²²⁹, так что очень часто было бы лучше заботиться о точности выражения, чем о краткости и изяществе его. Но предубеждение вашего автора против максим заставляет его совершенно отрицать их пользу для установления истины; он готов даже видеть в них одну из причин беспорядочности разумков. Правда, молодые люди, привыкшие к академическим занятиям, где больше занимаются этими упражнениями, чем добыванием из них их лучшего плода — познания, с трудом отделяются от этого в обществе. И в своем упорстве они соглашаются признать истину лишь тогда, когда ее сделали, так сказать, осознательной, хотя искренность и даже простая вежливость должны были бы заставить их не доводить дело до такой крайности, из-за которой и они начинают видеть неприятных людей и составляют о них дурное мнение. Надо признать, что этим пороком часто страдают писатели. Однако беда здесь не в желании свести истины к максимам, но в желании сделать это некстати и без всякой нужды. В самом деле, человеческий дух охватывает сразу множество вещей, и желать заставить его останавливаться на каждом шагу и выражать все то, что он думает, значит стеснять его. Это все равно, как если бы, подводя счет с купцом или хозяином гостиницы, желали для большей верности заставить его считать все на пальцах. Требовать этого может или глупец или капризный человек. Действительно, иногда кажется, что Петроний был прав, говоря²³⁰ *adolescentes in scholis stultissimos fieri*, что молодые люди становятся иногда глупыми и даже совсем теряют рассудок в местах, которые должны были бы быть школами мудрости; *sunt ergo optimi pessima* (самое плохое — это портить самых лучших). Но еще чаще они становятся тщеславными, сварливыми и вздорными, капризными, неприятными, что нередко зависит от характера их учителей. Впрочем я нахожу, что в разговорах имеются недостатки более серьезные, чем чрезмерное требование ясности. Обыкновенно впадают в противоположный порок, не обнаруживая или не требуя достаточной ясности. Если один недостаток неприятен, то другой введен и опасен.

§ 12. Ф. Это относится иногда и к употреблению максим, когда их связывают с ложными, неопределенными и ненадежными понятиями; тогда максимы только укрепляют нас в наших заблуждениях и даже приводят к доказательству противоречивых положений. Так например тот, кто вместе с Декартом составляет себе идею того, что он называет телом, как только протяженной вещи, может на основании максимы «то, что есть, есть» легко доказать, что не существует пустоты, т. е. пространства без заполняющего его тела. В самом деле, он знает свою собственную идею, он знает, что она есть то, что она есть, а не другая идея:

так как протяжение, телу и пространство являются для него тремя словами, означающими одно и то же, то сказать, что пространство есть тело, для него все равно, что сказать, что тело есть тело. § 13. Но тот, для кого тело означает некоторую плотную протяженную вещь, умозаключит таким же образом, что утверждение «пространство не есть тело» столь же достоверно, как и любое предложение, которое можно доказать при помощи максимы «невозможно, чтобы какая-нибудь вещь в одно и то же время была и не была».

Т. Злоупотребление максимами не должно вызывать отрицательного отношения к использованию ими вообще. Все истины страдают тем неудобством, что если соединять их с ложью, то можно притти к ложным и даже противоречивым заключениям. А в приведенном вами примере нет необходимости обращаться к тем тождественным аксиомам, в которых видят причину ошибки и противоречия. Это легко показать, если изложить рассуждения лиц, выводящих из своих определений, что пространство есть тело или что пространство не есть тело, в силлогистической форме. Есть даже нечто излишнее в выводе: «тело протяжено и плотно, следовательно протяженность, т. е. протяжение, не есть тело и протяженное не есть телесная вещь». Действительно, я уже заметил, что существуют чрезмерные выражения идей, т. е. такие, которые не умножают числа вещей, как если бы например кто-нибудь сказал, что под *triquetrum* он понимает трехсторонний треугольник, и заключил отсюда, что не всякий трехсторонник треуголен. Картезианец может сказать, что идея плотного протяжения именно такого рода, т. е. что в ней имеется нечто чрезмерное. Действительно, если принять протяжение за нечто субстанциальное, то всякое протяжение будет плотным или же всякое протяжение будет телесным. Что касается пустоты, то картезианец вправе заключить из своей идеи или своего способа представления, что ее не существует, предполагая конечно, что его идея правильна. Но у другого не будет основания сразу же заключить из своей идеи, что существует пустота; действительно, хотя я не приверженец картезианства, я думаю однако, что пустоты не существует, и полагаю, что в этом примере злоупотребляют больше идеями, чем максимами.

§ 15. Ф. Во всяком случае можно думать, что, как бы полезны ни были максимы в словесных предложениях, они не в состоянии дать нам ни малейшего знания о существующих вне нас субстанциях.

Т. Я совсем иного мнения. Например одной максимы, что природа действует кратчайшими или по крайней мере наиболее определенными путями, достаточно, чтобы объяснить почти всю оптику, катоптрику и диоптрику, т. е. то, что происходит выше нас при световых явлениях. Когда-то я это доказал, и г. Молин²³¹ очень одобрительно отозвался об этом в своей «Диоптрике», представляющей превосходную книгу.

Ф. Нас уверяют однако, что когда пользуются тождественными принципами для доказательства предложений, в которые входят слова, означающие сложные идеи, как например «человек» или «добродетель», то пользование ими очень опасно и заставляет людей принимать или удерживать ложь как явную истину. Это происходит потому, что люди думают, будто при сохранении тех же самых терминов предложение относится к тем же самым вещам, хотя бы замещаемые терминами идеи были различны. Таким образом, пока люди принимают, как это бывает обыкновенно, слова за вещи, максимы служат для доказательства противоречивых предложений.

Т. Какая несправедливость обвинять бедные максимы в том, что следует приписывать злоупотреблению терминами и их двусмысленности. С таким же основанием можно было бы обвинять силлогизмы, так как мы умозаключаем неверно, если термины двусмысленны. Но силлогизм тут не при чем, так как в этом случае вопреки всем правилам умозаключения имеется четыре термина. С таким же основанием можно было бы обвинять арифметические или алгебраические вычисления, так как если взять по ошибке x вместо u или же a вместо b , то получится ложное, противоречивое заключение.

§ 19. Ф. Во всяком случае я готов думать, что максимы оказывают небольшую пользу, когда имеют ясные и отчетливые идеи; другие же утверждают даже, что тогда они абсолютно бесполезны и уверяют, что человек, не способный в этих случаях отличать без подобных максим истины от лжи, не сможет сделать этого и с их помощью, а наш автор показывает даже (§ 16, 17), что они не годятся для решения вопроса о том, является ли такое-то существо человеком или нет.

Т. Если истины очень просты и очевидны и очень близки к тождественным предложениям и определениям, то нет нужды явно пользоваться максимами, чтобы выводить из них эти истины, так как дух пользуется ими скрытым образом и делает свое заключение сразу, без промежуточных звеньев. Но математикам без аксиом и известных уже теорем было бы очень трудно продвигаться вперед. В самом деле, при длинных умозаключениях полезно время от времени останавливаться и устанавливать по пути, так сказать, верстовые столбы, которые пригодятся для указания дороги и другим. Без этого такой длинный путь будет слишком тягостен и покажется даже запутанным и покрытым мраком и в нем нельзя будет ничего разобрать и распознать кроме того места, где находишься. Это все равно, что в темную ночь плыть по морю без компаса, не видя ни дна, ни берега, ни звезд; это все равно, что ходить по обширной степи, где нет ни деревьев, ни холмов, ни ручьев; это все равно, что служащая для измерения длины цепь с колышками, в которой было бы несколько сот совершенно одинаковых колец и которая не

имела бы и отличие от четок никаких различий — ни более крупных зерен, ни более крупных колец или других подразделений — для указания футов, тузов, перший²³² и т. д. Дух, любящий единство во множестве, соединяет между собою некоторые из выводов, образуя из них промежуточные заключения, и в этом назначение максим и теорем. Благодаря им мы испытываем больше удовольствия, получаем больше знаний, облегчаем свою память, обнаруживаем больше внимания и избегаем повторений. Если бы какой-нибудь математик не захотел допустить в своих вычислениях двух геометрических максим, что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов и что соответствующие стороны подобных треугольников пропорциональны, воображая, будто, обладая доказательством обеих этих теорем на основании связи заключенных в них идей, он легко мог бы обойтись без них, поставив на их место сами эти идеи, то он очень ошибся бы в своем расчете. Но не думайте, что польза этих максим ограничивается одними только математическими науками. Вы можете убедиться, что они не менее полезны в юриспруденции; и одно из главнейших средств сделать ее доступнее и обозримее, представив обширный океан ее, как на географической карте, заключается в том, чтобы свести множество частных решений к более общим принципам. Так например можно убедиться, что множество законов Дигестов, относящихся к искам или возражениям на иски из числа тех, которые называют *in factum*, зависит от максимы: «*ne quis alterius damno fiat locupletior*» (никто не вправе извлечь выгоды из ущерба, причиняемого другому лицу), что впрочем следовало бы выразить несколько точнее. Правда, между юридическими правилами следует проводить большое различие. Я говорю о дальних правилах, а не о некоторых, введенных юристами, неопределенных, непонятных и вздорных нормах (*brocardica*), хотя и эти последние могли бы часто стать дальными и полезными, если бы их исправили, между тем как со своими бесконечными дистинкциями (*sunt suis fallentiis*) они вводят только путаницу. Но хорошие правила — это афоризмы или максимы, причем под максимами я подразумеваю как аксиомы, так и теоремы. Если это афоризмы, образованные при помощи индукции и наблюдения, а не априорных доводов, и составленные учеными на основании изучения существующего права, то имеет силу положение юриста в главе Дигест, говорящей о нормах права: *non ex regula ius sumi, sed ex jure quod est regulam fieri*, т. е. правила выводят из уже существующего права, чтобы лучше помнить последнее, но не строят права на этих правилах. Но существуют основные максимы, которые составляют само право и образуют иски, возражения на них, реплики и т. д., которые, когда они доказываются при помощи чистого разума, а не возникают из произвольной власти государства, составляют естественное право. Таково то правило,

о котором я только что говорил и которое запрещает получение выгоды за чужой счет. Существуют такие правила, у которых исключения редки и которые следовательно считаются всеобщими. Таково например правило в Институциях императора Юстиниана в § 2 главы Об исках, согласно которому, когда дело идет о телесных вещах, истец не имеет владения, исключая один единственный случай, который, по словам императора, отмечен в Дигестах. Но его и до сих пор еще безуспешно ищут. Правда, некоторые ученые вместо *sane ipso casu* читают: *sane non ipso*, а из одного случая можно иногда сделать несколько. У врачей покойный Барнер²³³, от которого после издания его «*Prodromus*» можно было ожидать «Нового Зеннерта»²³⁴, или системы медицины, основанной на новых открытиях и взглядах, утверждал, что метод, которым обыкновенно пользуются врачи в своих практических системах, заключается в том, чтобы объяснять врачебное искусство, разбирая одну болезнь за другой по порядку частей человеческого тела или по иному порядку, не давая общих практических предписаний, пригодных для нескольких болезней и симптомов, и что это вынуждает их бесконечно повторяться. По его мнению, можно было бы выбросить три четверти из Зеннерта и основательно сократить науку при помощи общих предложений, в особенности при помощи тех, к которым подходит аристотелево *ταῦτα ταῦτα*, т. е. которые равнозначащи или близки к этому. Я думаю, что он правильно рекомендует этот метод, особенно по отношению к предписаниям, где медицина носит рациональный характер. Но, поскольку она эмпирична, не так легко и безопасно составлять всеобщие предложения. Кроме того имеются осложнения в отдельных болезнях, представляющих как бы подражание субстанциям, так что какая-нибудь болезнь как бы уподобляется растению или животному, требующему своей особой истории, т. е. это модусы или формы проявления бытия, к которым применимо то, что мы сказали о субстанциальных телах или вещах. Так например четырехдневную лихорадку так же трудно глубоко изучить, как золото или ртуть. Поэтому полезно помимо общих предписаний искать в разновидностях болезней методов исцеления и лекарств, удовлетворяющих нескольким симптомам и совокупности причин, собирая в особенности те из них, которые подтверждаются опытом. Зеннерт не сделал этого достаточноим образом, так как знающие люди замечают, что составы предлагаемых им рецептов образованы часто скорее *ex ingenio* (из ума) по приблизительному расчету, чем под влиянием указания опыта, как это следовало бы для большей верности. Поэтому я думаю, что лучше всего было бы соединить оба метода и не жаловаться на повторения в столь важном и деликатном деле, как медицина, где, по моему мнению, нам нехватает как раз того, что мы имеем в избытке в юриструденции, т. е. книг о частных слу-

чаях и справочников о произведенных уже наблюдениях. Я думаю, что о нас было бы достаточно тысячной доли имеющихся юридических книг, но что в медицине нисколько не было бы лишним, если бы мы имели в тысячу раз больше подробно описанных наблюдений, так как юриспруденция целиком покоятся на разуме по отношению к тому, что не указано явным образом законами или обычным правом. В самом деле, это всегда можно вывести либо из закона, либо при отсутствии его посредством разума из естественного права. Законы каждой страны ограничены и определены или могут стать такими; в медицине же опытные принципы, т. е. наблюдения, не могут быть слишком многочисленными; чем больше их будет сделано, тем больше будет дано разуму поводов узнать то, что природа раскрыла нам только наполовину. Вообще я не знаю никого, кто пользовался бы аксиомами так, как это якобы делают, по словам вашего ученого автора (§ 16, 17), как если бы например кто-нибудь, желая доказать ребенку, что негр — человек, пользовался принципом «то, что есть, — есть», говоря; негр имеет разумную душу, но разумная душа и человек это одно и то же, и следовательно если бы, имея разумную душу, он не был человеком, то было бы ложью, что то, что есть, — есть, или одна и та же вещь была бы и не была бы в одно и то же время. На самом деле все люди, не прибегая к этим максимам, неуместным здесь и не относящимся непосредственно к рассуждению, которого они также нисколько не подвигают вперед, довольствовались бы тут следующим рассуждением: негр имеет разумную душу; кто имеет разумную душу, тот человек; следовательно негр — человек. И если, исходя из убеждения, что не существует разумной души, раз она не обнаруживается нам, умозаключили бы, что новорожденные младенцы и идиоты не люди (как это действительно утверждали, по словам нашего автора, в беседе с ним некоторые очень разумные лица), то тут, думаю я, ввело бы в заблуждение не злоупотребление максимой, что невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была; оней даже не подумали бы, строя свое рассуждение. Источником заблуждения было бы в данном случае расширение принципа нашего автора, отрицающего, что в душе может быть нечто, чего она не замечает, между тем как в данном случае отрицали бы даже самое душу, если ее не замечают другие.

ГЛАВА VIII О БЕССОДЕРЖАТЕЛЬНЫХ ПРЕДЛОЖЕНИЯХ

Ф. Я думаю, что разумные люди поостерегутся пользоваться тождественными аксиомами таким образом, как мы об этом только что говорили. § 2. Эти чисто тождественные максимы представляют, кажется, лишь бессодержательные или *nugatoriae* (пустяко-

ые), как называют их даже в школах, предложения. Я не ограничился бы словами, что это только так кажется, если бы ваш прозрачительный пример доказательства обращения суждений при помощи тождественных предложений не заставил меня быть впредь осторожным и неосмотрительно не относиться ни к чему с пренебрежением. Однако я вам скажу, на каком основании их объявляют совершенно бессодержательными. § 3. Это потому, что с первого взгляда видно, что они не содержат в себе ничего поучительного кроме возможности показать иногда человеку, что он дошел до нелепости.

Т. Неужели вы считаете это пустяком и не понимаете, что свести какое-нибудь предложение к нелепости — это значит доказать контрадикторное²³⁵ ему предложение. Конечно нельзя научить человека, говоря ему, что он не должен отрицать и утверждать того же самого в одно и то же время; но его можно научить, доказывая ему на фактах, что он поступает именно так, не думая даже об этом. По-моему, трудно обходиться совершенно без этих апагогических, т. е. приводящих к нелепости, доказательств и доказывать все при помощи прямых, или оstenсивных, как их называют, доказательств. Геометры, очень заинтересованные в этом, знают это достаточно по опыту. Прокл указывает на это время от времени, когда он видит, что некоторые древние геометры, жившие после Эвклида, нашли какое-нибудь более прямое (как полагают) доказательство, чем эвклидово. Но молчание этого древнего комментатора показывает достаточно убедительно, что это не всегда удавалось.

§ 3. Ф. Во всяком случае вы согласитесь, что можно составить множество предложений без всякого труда, но зато и без всякой пользы. Действительно, не пустое ли например дело сказать, что устрица есть устрица и что должно отрицать это, или утверждать, что устрица не есть устрица? По поводу этого наш автор шутя замечает, что человек, который делал бы из этой устрицы то подлежащее, то сказуемое, был бы очень похож на обезьяну, которая забавлялась бы перебрасыванием устриц из одной руки в другую, что настолько же могло бы удовлетворить ее голод, как эти предложения способны удовлетворить человеческий разум.

Т. Я нахожу, что этот автор, столь же остроумный, как и глубокомысленный, с полным основанием выступает против тех, кто поступил бы таким образом. Но вы понимаете, каким образом следует пользоваться тождественными предложениями, чтобы извлечь из них пользу: надо показать при помощи выводов и определений, что к ним сводятся другие истини, которые желают установить.

§ 4. Ф. Я признаю это и я понимаю, что это можно с тем большим основанием применить к предложениям, которые ка-

жутся бессодержательными и которые бывают такими во многих случаях, где часть сложной идеи утверждается об объекте этой идеи, как например когда говорят: свинец есть металл, сообщая это человеку, которому известно значение этих терминов и который знает, что слово «свинец» означает очень тяжелое, плавкое и ковкое тело. Единственная польза здесь та, что, говоря слово «металл», им сразу обозначают несколько простых идей, вместо того чтобы перечислять их одну за другой. § 5. То же самое мы имеем, когда часть определения утверждается об определяемом термине, как например когда говорят: всякое золото плавко, предполагая, что золото определили как желтое, плавкое и ковкое тело. Таким же образом утверждения, что треугольник имеет три стороны, что человек есть животное, что лошадь (*palefroi* — старофранцузское слово) есть ржущее животное, служат для определения слов, а не для сообщения чего-нибудь кроме определения. Но мы узнаем нечто, когда нам говорят, что человек имеет понятие о боге и что оно погружает его в сон.

Т. Помимо того, что я сказал о вполне тождественных предложениях, эти полутождественные предложения приносят еще особую пользу. Так например предложение: мудрый человек все же человек, показывает, что он не непогрешим, что он смертен и т. д. Некто, находясь в опасности, нуждается в пистолетной пуле; у него нет свинца, чтобы отлить из него в имеющейся у него форме пулю. И вот друг говорит ему: вспомните, что серебро, имеющееся у вас в кошельке, плавко; этот друг не сообщает ему какого-нибудь нового качества серебра, но он заставит его подумать о возможности использовать серебро для получения крайне необходимых пистолетных пуль. Добрая часть нравственных истин и прекраснейших сентенций именно такого рода. Они очень часто не сообщают нам ничего нового, но они во-время заставляют думать о том, что мы знаем. Шестистопный ямб латинской трагедии:

Cuivis potest accidere quod cuiquam potest,

который можно было бы выразить, хотя не столь изящно, следующим образом: «то, что может случиться с одним человеком, может случиться со всяkim», заставляет нас только помнить о человеческой участи:

Quod nūl humānū a nobis alienū putare debemus

(о том, что мы не должны считать чуждым себе ничто человеческое).

Юридическое правило *qui jure suo utitur, nemini facit injuriam* (тот, кто пользуется своим правом, не причиняет никому ущерба) кажется бессодержательным, однако оно очень полезно в некоторых случаях и заставляет думать как раз о том, что

тужно. Так например если бы кто-нибудь сделал свой дом более высоким, в пределах дозволенного законами и обычным правом, и закрыл бы таким образом какой-нибудь вид своему соседу, и последний вздумал бы жаловаться на него, то ему тотчас же указали бы именно на эту норму права. Наконец фактические или опытные предложения, как например предложение «опий — снотворное», ведут нас дальше, чем истины чистого разума, с которыми мы никогда не сможем пойти дальше того, что заключается в наших отчетливых идеях. Что касается предложения «всякий человек имеет понятие о боже», то оно рационального характера, если слово «понятие» означает идею, так как, по-моему, идея божества врождена всем людям. Но если понятие означает актуально мыслимую идею, то это фактическое предложение, зависящее от истории человеческого рода. Наконец утверждение, что треугольник имеет три стороны, вовсе не столь тождественно, как это кажется, ибо требуется некоторое усилие внимания, чтобы заметить, что многоугольник должен иметь столько же углов, сколько сторон, а если многоугольник предполагается не замкнутым, то у него даже будет одной стороной болыше.

§ 9. Ф. Если общие предложения о субстанциях достоверны, то они, кажется, большей частью бессодержательны. Тот, кто знает значение слов «субстанция», «человек», «животное», «форма», «растительная, чувствующая, разумная душа», может составить из них ряд бесспорных, но бесполезных предложений, в особенности о душе, о которой часто говорят, не зная, что она такое в действительности. Всякий может найти множество предложений, рассуждений и заключений этого рода в книгах по метафизике, схоластической теологии и известного рода физике, книгах, чтение которых не сообщает ему о боже, духах и телах ничего такого, чего он не знал бы до того, как прочел их.

Т. Действительно, учебники метафизики и другие общеизвестные книги этого рода содержат только слова. Так например сказать, что метафизика есть наука о бытии вообще, объясняющая его принципы и вытекающие из них свойства, что принципы бытия — это сущность и существование и что свойства бывают или первоначальными, как единое, истина, благо, или производными, как тождественное и различное, простое и сложное и т. д., — сказать это и, разбирая каждый из этих терминов, давать лишь неопределенные понятия и словесные дистинкции — значит злоупотреблять названием науки. Однако следует отдать справедливость более глубокомысленным схоластикам, как например Суарец²³⁶ (которого так ценил Гроций²³⁷), и признать, что у них встречаются иногда важные размышления, например о непрерывности, бесконечности, случайности, о реальности абстрактных терминов, о принципе индивидуации, о происхождении и пустоте форм, о душе и ее способностях, о соучастии божа в поступках

его творений и т. д. и даже в области нравственности — о природе воли и принципах справедливости. Словом, следует признать, что в этом шлаке имеются и крупицы золота, но что только знающие люди могут их извлечь. Заполнять же умы молодежи бесполезным хламом на том основании, что в нем иной раз встречается нечто полезное, это значит плохо использовать самую драгоценную из всех вещей — время. Далее мы не совершенно лишены общих предложений о субстанциях, достоверных и заслуживающих, чтобы их знали. Имеются великие и прекрасные истины о боже и душе, которые наш ученый автор изложил или самостоительно или отчасти пользуясь трудами других мыслителей. Мы лично может быть тоже кое-что к этому прибавили. Что же касается общих знаний о телах — к наследию Аристотеля прибавлено немало существенного, и надо сказать, что физика, даже общая, приняла гораздо более реальный характер, чем раньше. А что касается реальной метафизики, то мы начинаем как будто строить ее, и мы находим важные, основанные на разуме и подтверждаемые опытом истины о субстанциях вообще. Я надеюсь также, что мне удалось несколько содействовать развитию общего знания о душе и духах. Подобная метафизика представляет то, чего требовал Аристотель. Это — наука, которая называется у него *ζητούμενη*, желанная или искомая²³⁸. Она должна быть по отношению к другим теоретическим наукам тем, чем является наука о счастье по отношению к потребным для нее практическим дисциплинам и чем является архитектор по отношению к рабочим. Вот почему Аристотель говорил, что прочие науки зависят от метафизики, как от самой общей науки, и должны взаимствовать у нее свои принципы, доказанные в ней. Надо также знать, что истинная нравственность относится к метафизике так, как практика к теории, ибо познание духов и в особенности бога и души, отволяющее подобающее место справедливости и добродетели, зависит от учения о субстанциях вообще. Как я уже заметил в другом месте, если бы не существовало ни проридения, ни загробной жизни, то мудрец меньше заботился бы о добродетельной жизни. Он смотрел бы на все исключительно с точки зрения своего теперешнего удовлетворения, и даже само это удовлетворение, учение о котором появляется уже у Сократа, у императора Марка Антония²³⁹, у Эпиктета²⁴⁰ и у других древних авторов, не могло бы быть такочно обосновано без прекрасной и величественной перспективы порядка и гармонии вселенной, открывающейся перед нами и ведущей в беспредельное будущее. В противном случае спокойствие души было бы лишь тем, что называют вынужденным терпением, так что можно сказать, что естественная теология с ее двумя частями, теоретической и практической, содержит в себе одновременно реальную метафизику и самое совершенное учение о нравственности.

§ 12. Ф. Это несомненно знания далеко не бессодержательные или чисто словесные. Что же касается последних, то это, кажется, такие, где два абстрактных термина утверждаются друг о друге. Таковы например предложения, что бережливость есть умеренность, что благодарность есть справедливость. Как ни красивы кажутся иногда на первый взгляд эти предложения и подобные им, однако если внимательно рассмотреть их содержание, то оказывается, что все они сводится к значению данных терминов.

Т. Но значения терминов, т. е. определения вместе с тождественными аксиомами, обрашают принципы всех доказательств; и так как из этих определений можно одновременно узнать идеи и их возможности, то ясно, что то, что от них зависит, не всегда носит чисто словесный характер. Что же касается приведенного вами примера, что благодарность есть справедливость или, вернее, часть справедливости, то им не следует пренебрегать, так как он указывает, что суды должны были бы обращать больше внимания на так называемое *actio iugralis*, или же любу на неблагодарных. Римляне принимали этот иск против неплатившихников, да и теперь еще это следовало бы делать в случае уничтожения дарения. Наконец я уже сказал в другом месте, что абстрактные идеи могут быть высказываемы одна о другой, понятие рода — о понятии вида, когда говорят например: длительность есть непрерывность, добродетель есть привычка; но всеобщая справедливость не просто некая добродетель, а это вся правственная добродетель.

ГЛАВА IX О НАШЕМ ПОЗНАНИИ СОБСТВЕННОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

§ 1. Ф. До сих пор мы рассматривали только сущности всякой, и так как наш дух познает их лишь посредством абстракций, отрывая их от всякого единичного существования, отличного от того существования, которым обладают идеи нашего разума, то они не дают нам абсолютно никакого знания ни о каком реальном существовании. И всеобщие предложения, о которых мы можем иметь достоверное знание, не относятся к существованию. Но всякий раз, когда приписывают нечто индивиду какого-нибудь рода или вида при помощи предложения, которое не было бы достоверным, если бы то же самое приписывалось роду или виду вообще, предложение относится только к существованию и указывает только на случайную связь в этих единичных существующих вещах, как например когда говорят, что такой-то человек ученый.

Т. Отлично, и в этом смысле также и философы, проводящие столь часто различие между тем, что свойственно сущности, и

тем, что свойственno существованию, относят к существованию все случайное. Очень часто мы не знаем даже, не являются ли может быть также случайными всеобщие предложения, которые известны нам только из опыта, так как наш опыт ограничен. Так например положение, что вода находится всегда в жидком состоянии, составленное в странах, где вода не замерзает, не выражает сущности, и в этом можно убедиться, отправившись в более холодные края. Однако понятие случайного можно понимать в более узком смысле, так что имеется как бы нечто среднее между ним и относящимся к сущности; этим средним является естественное, т. е. то, что не свойственно вещи необходимым образом, но что соответствует ей само по себе, если этому нет никаких препятствий. Так например кто-нибудь мог бы утверждать, что если жидкое состояние и несущественно для воды, то оно все же естественно для нее. Это, говорю я, можно было бы утверждать, но это все же не доказано, и может быть жители луны, если такие существуют, имели бы не меньшие права утверждать, что воде естественно быть замерзшей. Однако имеются другие случаи, когда естественное менее спорно. Так например световой луч движется всегда прямолинейно в однородной среде, если только случайно не встретит какой-нибудь отражающей поверхности. Между прочим Аристотель обыкновенно считает материю источником случайных вещей, но тогда под ней следует понимать вторую материю, т. е. скопление или массу тел.

§ 2. Ф. Я уже заметил вслед за замечательным английским автором «Опыта о разуме», что собственное наше существование мы знаем посредством интуиции, бытие божие — посредством демонстрации, а существование других вещей — посредством ощущения. § 3. Но интуиция, посредством которой мы познаем наше собственное существование, приводит к тому, что мы познаем его с полной очевидностью, не допускающей доказательства и не нуждающейся в нем. Если бы я даже захотел усомниться во всех вещах, то само это сомнение не позволило бы мне сомневаться в моем существовании. Словом, по этому вопросу мы обладаем величайшей степенью достоверности, какую только можно вообразить себе.

Г. Я вполне согласен со всем этим. И я прибавлю к этому, что непосредственное сознание нашего существования и наших мыслей доставляет нам первые априорные, или фактические, истины, т. е. первые опыты, подобно тому как тождественные предложения содержат в себе первые априорные, или рациональные, истины, т. е. первые умозрения (*lumières*). И те и другие не допускают доказательства и могут быть названы непосредственными: последние потому, что имеется непосредственность между разумом и его объектом, первые потому, что имеется непосредственность между субъектом и предикатом.

ГЛАВА X
О НАШЕМ ПОЗНАНИИ БЫТИЯ БОЖИЯ

§ 1. Ф. Бог, даровав нашей душе украшающие ее способности, тем не оставил себя без свидетеля, так как чувства, рассудок и разум доставляют нам очевидные доказательства его бытия.

Т. Бог не только даровал душе способности, пригодные для познания его, но и запечатлел в них знаки, указывающие на него, хотя душа нуждается в способностях, чтобы сознать эти знаки. Но я не желаю повторять наших прежних рассуждений о врожденных идеях и истинах, к которым я причисляю идею бога и истину его бытия. Перейдем лучше к делу.

Ф. Хотя бытие божие является истиной, легче всего доказуемой разумом, и хотя очевидность его равняется, если я не ошибаюсь, очевидности математических доказательств, однако она все же требует внимания к себе. Для этого достаточно сначала только поразмыслить над самим собой и над нашим собственным бесспорным существованием. § 2. Итак, я предполагаю, что каждый знает, что он есть нечто действительно существующее и что таким образом имеется некоторое реальное существо. Если кто-нибудь способен сомневаться в своем собственном существовании, то заявляю, что не к нему обращена моя речь. § 3. Мы знаем также интуитивным познанием, что чистое ничто не может произвести реального существа. Отсюда следует с математической очевидностью, что нечто существовало от вечности, так как все, имеющее начало, должно было быть произведено чем-либо другим. § 4. Но всякое существо, получающее свое существование от другого существа, получает от него все, что оно имеет, и все свои способности. Следовательно вечный источник всех существ есть также принцип всех их сил, так что это вечное существо должно быть также всемогущим. § 5. Далее, человек находит в самом себе познание, следовательно существует некоторое разумное существо. Но вещь, абсолютно лишенная познания и восприятия, не может произвести разумного существа, и идея материи, лишенной ощущения, противоречит возможность произвести его из себя самой. Следовательно источник вещей разумен, и от вечности существовало некоторое разумное существо. § 6. Вечное, всемогущее, всеразумное существо есть то, что называют богом. Если бы кто-нибудь был настолько безрасуден, чтобы предположить, что один только человек обладает знанием и умом, но что тем не менее он — продукт чистого случая и что тот же самый слепой и лишенный знания принцип управляет всей остальной вселенной, то я посоветую ему обдумать на досуге основательную и горячую отповедь Цицерона (*De legibus*, lib. II). Конечно, говорит Цицерон, никто не может быть настолько глупо самоиздевлив, чтобы вообразить себе, что он обладает рассудком и разумом, но что нет

никакого разума, управляющего всей этой обширной вселеной. Из всего сказанного мною следует очевидным образом, что мы обладаем более достоверным познанием бога, чем какой бы то ни было существующей вне нас вещи.

Т. Я вас уверяю с полной искренностью, что мне крайне неприятно, что я вынужден высказать некоторые возражения против этого доказательства, но я делаю это только для того, чтобы дать вам повод заполнить пробелы его. Я имею в виду главным образом то место, где вы приходите к выводу (§ 3), что нечто существовало от вечности. Я нахожу это рассуждение двусмысленным. Если оно должно означать, что никогда не было времени, когда ничего бы не существовало, то я согласен с этим выводом, и это действительно вытекает из предыдущих положений как чисто математическое следствие. В самом деле, если бы когда-либо не было ничего, то никогда не было бы ничего, так как «ничто» не может произвести какое-нибудь существование. Следовательно мы сами не существовали бы, что противоречит первой истине опыта. Но дальнейшее показывает, что, утверждая, что нечто существовало от вечности, вы имеете в виду некоторую вечную вещь. Однако из ваших предыдущих рассуждений не следует вовсе, что если всегда существовало нечто, то это была всегда некоторая определенная вещь, т. е. что существует некоторое вечное существование. В самом деле, некоторые противники могут сказать, что я был произведен другими вещами, а эти вещи — опять-таки другими. Далее, если некоторые допускают вечные существа (как например эпикурецы с их атомами), то это не значит, что они должны поэтому признать некоторое вечное существование, являющееся единственным источником всех других существ. Если бы они даже признали, что то, что дает вещи существование, дает ей также другие качества и силы, то они могут все же отрицать, что одна единственная вещь дает существование другим вещам, и они могут даже сказать, что для каждой вещи требуется совместное действие нескольких других вещей. Таким образом посредством одного этого мы никогда не придем к источнику всех сил. Однако вполне разумно думать, что существует такой источник, а также, что вселенная управляема мудро. Но если считать материю способной к ощущению, то можно думать, что для нее не невозможно и произвести его. Во всяком случае нелегко будет привести доказательство последнего, которое не показывало бы в то же время, что она совершенно неспособна к первому; и если даже предположить, что наше мышление происходит от некоего мыслящего существа, то можно ли тем самым считать признанным без ущерба для строгости доказательства, что этим существом должен быть именно бог?

§ 7. Ф. Я не сомневалось в том, что превосходный автор, у которого я заимствовал приведенное доказательство, способен

усовершенствовать его, и я постараюсь склонить его к этому, ибо он не может оказать большей услуги обществу. Вы сами желаете этого. Поэтому я думаю, что вы не сочтете необходимым, для того чтобы зажать рот атеистам, свести все к вопросу о существовании в нас идеи бога, как это делают некоторые мыслители, придающие этому излюбленному аргументу такое значение, что они отвергают все другие доказательства бытия божия или по крайней мере пытаются ослабить их и запретить употребление их как слабых и ложных. Однако по существу эти доказательства показывают нам существование высшего существа на основании рассмотрения нашего собственного существования и доступных нашим чувствам частей вселенной с такой очевидностью и убедительностью, что я не думаю, чтобы какой-нибудь разумный человек мог сопротивляться этому.

Т. Хотя я признаю врожденные идеи и в частности идею бога, однако я не думаю, чтобы доказательства картезианцев, основывающиеся на идее бога, были совершенными. Я подробно доказал в другом месте (в «Лейпцигских актах» и в «Мемуарах Треву»), что доказательство, которое Декарт заимствовал у Ансельма, епископа кентерберийского, прекрасно и остроумно, но в нем имеется все же пробел²⁴¹. Этот знаменитый епископ, который несомненно был одним из талантливейших людей своего времени, не без основания поздравляет себя с тем, что он нашел способ априорного доказательства бытия божия на основании понятия о нем, не прибегая к его действиям. Вот приблизительно ход его доказательства. Бог есть величайшее или (как выражается Декарт) совершеннейшее из существ, или иначе, существо высочайшего величия и совершенства, заключающее в себе все их степени. Таково понятие бога. А вот каким образом из этого понятия следует бытие божие. Существовать — это нечто большее, чем не существовать, или существование прибавляет некоторую степень к величию или совершенству и, как выражает это Декарт, существование есть само по себе некоторое совершенство. Таким образом та степень величия и совершенства, или же то совершенство, которое заключается в существовании, имеется у этого высшего, величайшего, всесовершенного существа, так как иначе у него, в противоречии с его определением, не хватало бы некоторой степени совершенства. Следовательно это высшее существо существует. Схоластики, не исключая даже их «ангельского доктора»²⁴², относились к этому аргументу с пренебрежением и считали его парадоксом. В этом они очень ошибались, и Декарт, изучавший довольно долгое время схоластическую философию в иезуитском коллеже ля Флеш, с теми основаниями восстановил этот аргумент. Это не парадокс, а неполное доказательство, предполагающее нечто, что еще следовало бы доказать, для того чтобы придать ему математическую очевидность,

а именно — здесь молча предполагается, что эта идея величайшего или всесовершенного существа возможна и не заключает в себе противоречия. Имеет значение уже одно то, что благодаря этому замечанию можно доказать, что если предположить, что бог возможен, то он существует, — что является преимуществом одного только божества. Мы вправе предполагать возможность всякого существа и в особенности возможность бога, пока нам не докажут противного. Таким образом этот метафизический аргумент приводит уже к демонстративному моральному заключению, что в соответствии с наличным состоянием наших знаний следует думать, что бог существует, и поступать сообразно этому. Но было бы желательно, чтобы знающие люди придали этому доказательству всю строгость математической очевидности, и мне кажется, что я высказал в другом месте некоторые вещи, которые могут способствовать этому. Еще менее убедителен другой аргумент Декарта, пытающегося доказать бытие божие на том основании, что идея его имеется в нашей душе и что она должна происходить от своего прообраза. Во-первых, у этого аргумента тот же самый недостаток, что и у предыдущего, так как он предполагает, что в нас имеется такая идея, т. е. что бог возможен. Замечание Декарта, что, говоря о боже, мы знаем, что мы говорим, и следовательно мы имеем идею его, ошибочно, так как, говоря например о вечном механическом движении, мы знаем, что мы говорим, и тем не менее это движение невозможно, и следовательно о нем мы можем иметь только *минимую* идею. Во-вторых, аргумент этот не доказывает с достаточной убедительностью, что идея бога, если мы ее имеем, должна происходить от своего прообраза. Но в данный момент я не хочу останавливаться на этом. Вы скажете мне, что, признавая у нас врожденную идею бога, я не вправе говорить, что можно усомниться в существовании подобной идеи? Но я допускаю это сомнение лишь из отношения к строгому доказательству, основывающемуся только на этой идеи. Действительно, мы обладаем из других источников достаточной уверенностью в этой идеи и в бытии божием. И вы вероятно помните, что я показал, каким образом идеи находятся в нас: мы не всегда сознаем их, но всегда можем их извлечь из своего собственного существа и доставить до сознания. И то же самое я думаю об идее бога, возможность и бытие которого я считаю доказанным несколькими способами. Учение о предустановленной гармонии дает тоже новое бесспорное доказательство этого. Впрочем я думаю, что почти все доводы, которыми пользовались для доказательства бытия божия, хороши и могут быть полезны, если усовершенствовать их, и я отнюдь не считаю, что следует пренебрегать доводом от порядка вещей.

§ 9. Ф. Может быть уместно будет остановиться несколько на вопросе о том, может ли мыслящее существо произойти от

немыслищего существа, лишеннего всякого ощущения и познания, каким могла бы быть материя. § 10. Достаточно очевидно, что часть материи не способна произвести ничего сама по себе и сообщить себе движение. Следовательно ее движение либо должно быть вечным, либо должно быть сообщено ей некоторым более могущественным существом. Если бы даже это движение было вечным, то все же оно не способно было бы произвести познание. Разделите материю на сколько угодно малых частей, как бы для того, чтобы одухотворить ее, придайте ей какие угодно фигуры и движения, сделайте из нее шар, куб, призму, цилиндр и т. д., диаметры которых равны лишь стотысячной части грая, грай равняется одной десятой линии, линия — одной десятой дюйма, дюйм — одной десятой научного фута, который равняется одной трети длины секундного маятника под 45° широты. Как бы мала ни была эта частица материи, она будет действовать на другие тела соответствующей величины не иначе, чем тела в дюйм или фут диаметром действуют друг на друга. И можно с таким же основанием рассчитывать произвести ощущения, мысли и познания, соединяя вместе крупные части материи, обладающие известной физикой и известным движением, как соединяя между собою мельчайшие частицы материи. Эти последние сталкиваются между собой, ударяются друг о друга и сопротивляются одна другой, точно так же как крупные части, и это все, на что они способны. Но если бы материя могла извлечь из себя непосредственно и без механических пособий или без помощи фигур и движений ощущение, восприятие и познание, то тогда это должно было бы быть неотъемлемым свойством материи и всех ее частей. К этому можно было бы прибавить, что, хотя наша родовая и видовая идея материи заставляет нас говорить о ней, как о какой-то численно единой вещи, однако вся материя не представляет собственно индивидуальной вещи, существующей как одно материальное существо или единичное тело, которое мы знаем или которое мы можем представить себе. Таким образом если бы материя была первым вечным мыслящим существом, то не было бы одного единственного вечного и бесконечного мыслящего существа, а бесконечное множество вечных, бесконечных, мыслящих существ, не зависящих друг от друга, силы которых были бы ограничены и мысли различны и которые следовательно никогда не могли бы произвести наблюдаемых в мире порядка, гармонии и красоты. Отсюда необходимо следует, что первым вечным существом не может быть материя. Я надеюсь, что вы будете более довольны этим рассуждением, взятым из упомянутого автора предыдущего доказательства, чем вы повидимому были довольны самим доказательством.

Т. Я нахожу приведенное рассуждение в высшей степени основательным и не только точным, но и глубоко мысленным и до-

стойным его автора. Я совершенно согласен с ним в том, что не существует такого сочетания и такой модификации частей материи, как бы малы последние ни были, которые могли бы произвести восприятие, поскольку этого не могут (что является общепризнанным) крупные части и поскольку в малых частях все соответствует тому, что происходит в крупных. Другое важное замечание о материи, делаемое здесь нашим автором, заключается в том, что ее не следует принимать за некоторую численно единую вещь, или (как я обычно выражаюсь) за истинную монаду, или единицу, так как она представляет лишь совокупность бесконечного множества вещей. Этому превосходному автору оставалось сделать один только шаг, чтобы притти к моей теории. Действительно, я наделяю восприятием все эти бесчисленные существа, каждое из которых похоже на живое существо, одаренное душой (или каким-нибудь другим аналогичным принципом, делающим из него истинное единство), со всем тем, что необходимо для этого существа, чтобы быть пассивным и обладать органическим телом. Однако существа эти получили свою природу — и активную и пассивную (т. е. то, что у них есть нематериального и материального) — от одной общей верховной причины, так как в противном случае, как удачно замечает наш автор, будучи независимы друг от друга, они никогда не могли бы произвести наблюдаемых в природе порядка, гармонии и красоты. Но аргумент этот, обладающий повидимому только моральной достоверностью, приобретает характер вполне метафизической необходимости благодаря новому, введенному мною виду гармонии, именно предустановленной гармонии. В самом деле, так как каждая из этих душ выражает по-своему то, что происходит вне ее, и не может оказывать никакого влияния на другие отдельные существа или, вернее, так как она должна извлечь это выражение из собственной своей внутренней природы, то необходимо, чтобы каждая из них получила эту природу (или это внутреннее основание для выражения того, что находится вовне) от одной всеобщей причины, от которой зависят все эти существа и благодаря которой они находятся в полном согласии и соответствии друг с другом. Но это невозможно без существования бесконечного познания и могущества, и это требует столь большого искусства, в особенности по отношению к спонтанной гармонии между телесным механизмом и действиями разумной души, что один знаменитый автор, выдвинувший в своем замечательном «Словаре»²⁴³ возражения против этой теории, высказал даже сомнение, не превосходит ли оно всякую возможную мудрость, заметив, что мудрость божия ему кажется недостаточной для такого результата, и признав во всяком случае, что никогда еще не было дано столь *возвышенного* выражения для наших слабых понятий о божественном совершенстве.

§ 12. Ф. Как меня радует это согласие ваших мыслей со взглядами моего автора! Я надеюсь, что вы не будете недовольны, если я приведу еще его дальнейшие рассуждения по этому вопросу. Во-первых, он исследует, материально или нет мыслящее существо, от которого зависят все другие разумные существа (и тем более прочие существа). § 13. Он приводит возражение, что мыслящее существо могло бы быть материальным. Но на это он отвечает, что если бы это было и так, то достаточно, что это — вечное существо, обладающее бесконечным знанием и могуществом. Далее, если мышление и материя могут быть отделены друг от друга, то из вечного существования мыслящего существа не следует вовсе вечное существование материи. § 14. Можно далее спросить у тех, которые делают бога материальным, думают ли они, что каждая часть материи мыслит. В случае утвердительного ответа отсюда будет следовать, что имеется столько же богов, сколько частиц материи. Если же мыслит не каждая часть материи, то мы имеем перед собой мыслящее существо, состоящее из немыслящих частей, т. е. опровергнутое уже ранее положение. § 15. Если предположить, что мыслит только какой-нибудь один атом материи, а другие, однапаково вечные части его не мысят, то это значит утверждать без всяких оснований, что одна часть материи бесконечно выше другой и производит мыслящие невечные существа. § 16. Если предположить, что вечным и материальным мыслящим существом является некоторая определенная совокупность материи, части которой не мысят, то мы опять-таки вернемся к тому, что было опровергнуто, ибо, как бы ни были соединены между собой части материи, они от этого могут приобрести лишь некоторое новое положение в отношении места, которое не может дать познания. § 17. Безразлично, находится ли эта совокупность в покое или в движении. Если она находится в покое, то это лишь бездейственная масса, не имеющая никакого преимущества перед атомом; если она находится в движении, то так как это движение, отличающее ее от других частей, должно произвести мышление, то все эти мысли будут случайными и ограниченными, поскольку каждая часть в отдельности не имеет мыслей и не имеет ничего управляющего ее движением. Таким образом здесь не будет ни свободы, ни выбора, ни мудрости, точно так же как в случае простой слепой материи. § 18. Некоторые склонны думать, что материя во всяком случае столь же вечна, как и бог. Но они не объясняют почему. Допускаемое ими с сотворение мыслящего существа гораздо более трудно понять, чем сотворение не столь совершенной материи. И может быть (говорят наши авторы), если мы захотим отрешиться от вульгарных идей и побудить нашу мысль к возможно более глубокому исследованию природы вещей, «мы сможем притти к некоторому,

хотя и несовершенному, представлению о начале существования материи и ее первоначальном сотворении силой первого вечного существа». Но мы увидели бы в то же самое время, что дать бытие духу представляет гораздо более трудный для понимания акт этого вечного и бесконечного могущества, а так как это, прибавляет он, отвлекло бы меня может быть слишком далеко «от понятий, на которых основана в настоящее время в мире философия», то было бы непростительно с моей стороны отклоняться от них настолько далеко или исследовать, насколько это позволяет грамматика, противоречит ли по существу общепринятый взгляд моему личному взгляду. Я поступил бы неправильно, говорит он, занявшиись обсуждением этого вопроса, особенно в данной стране, где принятное учение в достаточной мере удовлетворяет моей цели, так как оно считает бесспорным, что если допустить начало или сотворение из ничего для одной какой-нибудь субстанции, то можно предположить с тем же основанием сотворение всякой другой субстанции, за исключением самого творца.

Т. Вы доставили мне истинное удовольствие, познакомив меня с некоторыми глубокими мыслями вашего ученого автора, высказать которые полностью ему помешала его слишком щепетильная осторожность. Было бы очень жаль, если бы он замолчал их и не удовлетворил возбужденного им в нас любопытства. Я уверяю вас, что под этой своеобразной загадкой скрывается нечто прекрасное и важное. Употребление прописной буквы для слова «субстанция» заставляет думать, что он представляет себе сотворение материи таким же, как возникновение акциденций, в происхождении которых из ничего не видят никаких трудностей. И когда он отличает свое собственное учение «от философии, основанной в настоящее время в мире или в данной стране», то я не знаю, не имел ли он в виду платоников, которые принимали материю за нечто неуловимое и преходящее вроде акциденций, а о душах и душах имели совершенно иную идею.

§ 19. Ф. Наконец лицам, отрицающим сотворение вещей из ничего, поскольку они не могут представить себе этого, наш автор, который писал, не зная вашего открытия о том, на чем основана связь души с телом, возражает, что, хотя они не понимают, каким образом произвольные движения вызываются в телах волей души, тем не менее они признают это на основании опыта; тем же, которые говорят, что душа не может произвести нового движения, а может только сообщить новое направление жизненным духам, он резонно возражает, что одно столь же непонятно, как и другое. И в связи с этим он как нельзя более удачно замечает, что желать ограничить то, что бог может сделать, тем, что понятно для нас, значит либо делать бесконечным наш разум, либо делать конечным самого бога.

Т. Хотя теперь, по-моему, трудность вопроса о связи души с телом устранена, но остаются другие трудности. Я показал апостериорно, на основании предустановленной гармонии, что все монады имеют начало в боже и зависят от него. Однако подробностей того, каким образом это происходит, мы не в состоянии понять, и по существу сохранение монад есть не что иное, как непрерывное творение их, как это отлично понимали уже схоластики.

ГЛАВА XI

О НАШЕМ ПОЗНАНИИ СУЩЕСТВОВАНИЯ ДРУГИХ ВЕЩЕЙ

§ 1. Ф. Так как одно только бытие божие связано необходимым образом с нашим существованием, то наши идеи о какой-нибудь вещи доказывают существование ее не больше, чем портрет какого-нибудь человека свидетельствует о его существовании на свете. § 2. Однако получаемая мной посредством чувств достоверность, что на этой бумаге есть белое и черное, столь же велика, как и достоверность движения моей руки, уступающая только достоверности познания нашего существования и бытия божия. § 3. Эта достоверность заслуживает названия познания. И я не думаю, что кто-нибудь может быть всерьез настолько скептиком, чтобы не иметь уверенности в существовании вещей, которые он видит и осязает. Во всяком случае тот, кто в своих сомнениях зайдет так далеко, никогда не сможет вступить в спор со мною, так как он никогда не сможет быть уверенным, что я говорю что-нибудь против его взглядов. Восприятия чувственных вещей (§ 4) производятся внешними причинами, действующими на наши чувства, так как без органов чувств мы не получаем этих восприятий, а если бы для этого было достаточно одних органов чувств, то они всегда производили бы восприятия. § 5. Далее я нахожу иногда, что не могу помешать им возникнуть в моем духе, как например я не могу помешать возникновению ощущения света, когда я нахожусь с открытыми глазами в таком месте, куда может проникнуть дневной свет. Между тем я могу устраниить идеи, находящиеся в моей памяти. Следовательно должна существовать некоторая внешняя причина этого яркого впечатления, действия которого я не могу преодолеть. § 6. Некоторые из этих восприятий сопровождаются страданием, хотя последствии мы вспоминаем о них без малейшей боли. Хотя математические доказательства не зависят от чувств, однако исследование их при помощи чертежей служит залогом очевидности нашего зрения и сообщает ему повидимому достоверность, близкую к достоверности самого доказательства. § 7. Во многих случаях наши чувства также взаимно подтверждают свои показания. Человек, видящий огонь, может, если он усомнится в этом, почуствинять его. Когда я пишу это, я вижу, что могу изменить внешний вид бумаги

и сказать наперед, какую новую идею она представит уму; но когда буквы уже нанесены на бумагу, то я не могу уже не видеть их, как они есть; кроме того вид этих букв заставит другого человека произнести те же самые звуки. § 8. Если кто-нибудь думает, что все это лишь один долгий сон, то он, если ему угодно, может услышать во сне следующий ответ с моей стороны: достоверность, основанная на свидетельстве чувств, столь совершенна, как это позволяет наша природа и как этого требует наше положение. Кто видит горящую свечу и испытывает силу ее пламени, причиняющего ему боль, если он не уберет своего пальца, тот не станет требовать большей достоверности для руководства своими действиями, а если наш сновидец не сделает этого, то он скоро проснеться. Таким образом с нас достаточно такой уверенности; она столь же достоверна, как удовольствие или страдание — две вещи, за пределами которых для нас не представляет никакого интереса ни познание, ни существование вещей. § 9. Но за пределами нашего наличного ощущения не существует познания, а есть лишь вероятность, как например когда я думаю, что на свете существуют люди. Это в высшей степени вероятно, хотя в настоящий момент, находясь один в своем кабинете, я не вижу ни одного человека. § 10. Поэтому было бы безумием ожидать логического доказательства по каждому вопросу и не действовать сообразно ясным и очевидным истинам, если они недоказуемы демонстративно. Человек, который хотел бы поступать таким образом, мог бы быть уверенным лишь в своей быстрой гибели.

Г. Я уже заметил в наших предыдущих беседах, что истина чувственных вещей оправдывается их связью, которая зависит от основанных на разуме интеллектуальных истин и от постоянных наблюдений над самими чувственными вещами, даже когда не видны их рациональные основания. И так как эти основания и наблюдения дают нам средство составлять себе суждения о будущем, поскольку оно касается наших интересов, и так как наше разумное суждение сопровождается успехом, то нельзя ни требовать, ни даже обладать большей достоверностью относительно этих вещей. Можно также объяснить сновидения и их слабую связь с другими явлениями. Однако я думаю, что можно было бы не ограничивать название знания и достоверности пределами наличных ощущений, так как ясность и очевидность, которые я считаю своего рода достоверностью, простираются дальше этого. Несомненно было бы безумием сомневаться серьезно в том, существуют ли на свете люди, когда мы их не видим. Серьезно сомневаться — значит сомневаться по отношению к практике, и можно было бы назвать достоверностью такое познание истины, при котором нельзя, не будучи безумным, со-

мневаться в нем по отношению к практике. Иногда ее понимают еще более широко и говорят о достоверности в таких случаях, когда нельзя сомневаться, не заслуживая резкого порицания. Очевидность же есть выступающая с непосредственной ясностью (*lumineuse*) достоверность, т. е. такая достоверность, в которой не сомневаются благодаря усматриваемой между идеями связи. Согласно этому определению достоверности мы уверены в том, что Константинополь существует на свете и что Константин, Александр Великий и Юлий Цезарь существовали. Правда, какой-нибудь невежественный арденский крестьянин был бы вправе усомниться в этом, но если бы ученый и образованный человек поступил так, то это свидетельствовало бы о серьезном умственном расстройстве.

§ 11. Ф. Благодаря нашей памяти мы вполне уверены во множестве прошлых вещей, но мы не можем знать, существуют ли они еще и теперь. Вчера я видел воду и прекрасные разноцветные пузыри, образовавшиеся из этой воды. Сейчас я уверен, что эти пузыри существовали точно так, как и вода, но существование этой воды в настоящее время известно мне никако не достовернее, чем существование пузырей, хотя первое бесконечно вероятнее, так как известно из наблюдений, что вода существует продолжительное время, между тем как пузыри быстро исчезают. § 12. Наконец о существовании других духов кроме себя самих и бога мы знаем лишь благодаря откровению и обладаем относительно этого только достоверностью веры.

Т. Я уже заметил, что наша память иногда нас обманывает. И мы доверяем ей или нет в зависимости от того, насколько она жива и насколько связана с известными нам вещами. И если даже мы бываем уверены в основном, мы можем часто сомневаться в побочных обстоятельствах. Я вспоминаю, что был знаком с известным человеком, так как я чувствую, что его образ и его голос для меня не новы; такой двойной признак для меня лучшая гарантия, чем каждый из них в отдельности, но я не могу вспомнить, где я его видел. Однако случается, хотя и редко, что мы видим во сне какого-нибудь человека до того, как видели его во плоти. Меня уверяли, что фрейлина одного известного двора увидела во сне и описала своим подругам своего будущего супруга и заму, где происходило бракосочетание, — и все это до того, как она увидела это место и этого человека и познакомилась с ним. Такие факты приписывают какому-то тайному предчувствию, но это может произойти и случайно, так как происходит это очень редко. Я уже не говорю о том, что образы сновидений несколько смутны и что поэтому мы можем с большей свободой относить их заодин числом к разным другим явлениям.

§ 13. Ф. В заключение можно сказать, что существует два рода предложений: одни из них частные и относятся к существованию, как например предложение «слон существует»; другие — общие и относятся к взаимозависимости идей, как например предложение «люди должны повиноваться богу». § 14. Большинство этих общих и достоверных предложений называется вечными истинами, и все они действительно таковы, но не потому, что это предложения, действительно где-то составленные от вечности или что они запечатлены в духе согласно некоторому всегда существующему образцу, но потому, что мы уверены, что, если какое-нибудь существо, одаренное соответствующими способностями, займется рассмотрением этих идей, то оно убедится в истинности этих предложений.

Т. Ваше деление предложений сводится, кажется, к моему делению их на фактические и рациональные. Фактические предложения тоже могут стать в некотором роде общими, но лишь путем индукции или наблюдения. Таким образом они представляют лишь совокупность сходных фактов, как например когда наблюдают, что всякая ртуть испаряется от действия огня: это не совершенная общность, так как мы не видим ее необходимости. Рациональные общие предложения необходимы, хотя разум доставляет и такие предложения, которые не абсолютно общи и лишь вероятны, как например когда мы предполагаем, что какая-нибудь идея возможна, пока более точное исследование не покажет противного. Существуют наконец смешанные предложения, выведенные из предпосылок, из которых одни основаны на фактах и наблюдениях, а другие представляют собой необходимые предложения. Сюда относится ряд географических и астрономических суждений о земном шаре и движении небесных светил, полученных путем комбинации наблюдений путешественников и астрономов с геометрическими и арифметическими теоремами. Но так как согласно учению логиков умозаключение следует за слабейшей из посылок и не может быть более достоверным, чем она, то эти смешанные предложения обладают лишь той достоверностью и общностью, которые свойственны наблюдениям. Что касается вечных истин, то надо заметить, что по существу все они условны и представляют суждения такого рода: если допустить такую-то вещь, то имеет место такая-то другая вещь. Например утверждая: «всякая фигура, имеющая три стороны, будет иметь также три угла», я говорю лишь, что если предположить, что имеются фигуры с тремя сторонами, то эта же самая фигура будет иметь три угла. Я говорю: эта же самая, и этим категорические предложения, которые можно выразить в безусловной форме, хотя по существу они условны, отличаются от так называемых гипотетических предложений, как например предложение «если какая-нибудь фигура имеет три стороны, то ее

углы равны двум прямым», где легко заметить, что предшествующее предложение («фигура имеет три стороны») и последующее предложение («углы фигуры с тремя сторонами равны двум прямым») не имеют одного и того же подлежащего, как в предыдущем случае, когда предшествующее предложение гласило: «этая фигура имеет три стороны», а последующее: «этая фигура имеет три угла». Впрочем часто гипотетические предложения могут быть путем небольшого изменения терминов превращены в категорические, как например если бы вместо приведенного гипотетического предложения я сказал: «углы всякой фигуры с тремя сторонами равны двум прямым». Схоластики много спорили о так называемом *constantia subjecti* (постоянство субъекта), т. е. о том, каким образом предложение, относящееся к некоторому субъекту, может обладать реальной истиной, если этот субъект не существует. Дело в том, что истина носит лишь условный характер и гласит, что если этот субъект когда-либо существует, то он оказывается таким-то. Но могут спросить, на чем основывается эта связь, раз здесь имеется реальность, которая не обманывает. На это следует ответить, что она заключается в связи идей. Но тогда могут спросить, где были бы эти идеи, если бы не существовало ни одного духа, и чем стала бы тогда реальная основа этой достоверности вечных истин? Это приводит нас наконец к последней основе истин, а именно к тому высшему и всеобщему духу, который не может не существовать, разум которого на самом деле есть область вечных истин, как это понял и очень ярко выразил блаженный Августин²⁴¹. Наконец, чтобы не думали, что нет необходимости прибегнуть к высшему духу, следует принять во внимание, что эти необходимые истины содержат в себе определяющее основание и регулятивный принцип самих существований, одним словом — законы все ленной. Так как эти необходимые истины предшествуют существованию случайных существ, то они должны основываться на существовании некоторой необходимой субстанции. В них пахожу я прообраз идей и истин, запечатленных в наших душах не в виде предложений, а в качестве источников, из которых при помощи внимания и при наличии известных поводов можно извлечь настоящие суждения.

ГЛАВА XII

О СПОСОБАХ УСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ НАШЕГО ПОЗНАНИЯ

§ 1. Ф. Мы говорили о различных видах нашего познания. Теперь перейдем к способам усовершенствования познания или нахождения истины. Среди ученых распространено мнение, что максимы являются основой всякого познания и что в частности каждая наука основывается на некоторых уже известных вещах

(*praeognita*). § 2. Я согласен, что успехи математики повидимому благоприятствуют признанию этого метода, и вы сами достаточно настаивали на этом. § 3. Но можно усомниться, не является ли это скорее результатом связи идей, чем роли двух или трех общих максим, допущенных вначале. Мальчик знает, что его тело больше его мизинца, но знает он это не благодаря аксиоме, что целое больше своей части. Познание началось с частных предложений, но впоследствии решили посредством общих понятий разгрузить память от тягостного бремени частных идей. Если бы язык был настолько несовершенен, что в нем не имелось бы относительных терминов «целого» и «части», то разве нельзя было бы знать, что тело больше пальца? Говоря это, я излагаю вам доводы моего автора, хотя, кажется, я предвижу, что вы можете ответить на это в соответствии с уже сказанным вами.

Т. Я не понимаю, почему вы так придираетесь к максимам и снова нападаете на них. Если они служат, как вы это признаете, для разгрузки памяти от множества частных идей, то они должны быть очень полезны, хотя бы они не имели никакого другого назначения. Но я должен заметить, что они не вытекают из этих частных идей, так как их нельзя найти при помощи индукции и примеров. Тот, кто знает, что десять больше девяти, что тело больше пальца и что дом слишком велик, чтобы убежать через ворота, знает каждое из этих частных предложений благодаря одному и тому же общему основанию, которое как бы воплощено и раскрашено в них подобно раскрашенному рисунку, пропорции и очертания которого заключаются в рисунке независимо от красок. Этим общим основанием является сама аксиома, которая первоначально известна не абстрактно и сама по себе, а, так сказать, подразумевается. Примеры черпают свою истинность из воплощенной в них аксиомы, аксиома же не основывается на примерах. И так как это общее основание частных истин имеется в духе всех людей, то вы видите, что для нее нет нужды, чтобы слова «целое» и «часть» имелись в языке того, кто проникнут этой аксиомой.

§ 4. Ф. Но не опасно ли разрешать под видом аксиом всякие произвольные допущения? Один захочет предположить с некоторыми древними авторами, что все есть материя; другой вместе с Полемоном²⁴⁵, — что мир есть бог; третий станет утверждать, что главное божество — это солнце. Подумайте только, какая бы у нас получилась религия, если бы это было позволено. Словом, опасно допускать принципы без рассмотрения их, особенно если они затрагивают область морали. В самом деле, найдутся такие, которые станут представлять себе загробную жизнь скорее по образцу Аристиппа²⁴⁶, видевшего счастье в телесных наслаждениях, чем по образцу Антисфена²⁴⁷, утверждавшего, что

для счастья достаточно добродетели. А Архелай²⁴⁸, выдвинувший в качестве принципа, что справедливое и несправедливое, честное и нечестное определяются только законами, а не природой, будет несомненно иметь иные критерии нравственного добра и зла, чем люди, признающие обязанности, предшествующие человеческим учреждениям. § 5. Следовательно, принципы должны быть достоверны. § 6. Но эта достоверность вытекает лишь из сравнения между собой идей. Таким образом мы не нуждаемся в других принципах, и, следуя этому единственному правилу, мы добьемся большего, чем подчиняя свой дух чужому рассмотрению.

Т. Я удивляюсь, что вы выдвигаете против максим, т. е. против очевидных принципов, то, что можно и должно сказать против неосновательно принятых положений. Когда в науках требуют *praeconititia*, т. е. предшествующих знаний, служащих основой науки, то требуют всем известных принципов, а не произвольных допущений, истинности которых неизвестна. А Аристотель даже думал, что низшие и подчиненные науки заимствуют свои принципы от других, высших наук, где эти принципы были доказаны; это не относится только к первой из наук, которую мы называем метафизикой и которая, по его мнению, уже не требует ничего от других наук, доставляя необходимые им принципы. И когда он говорит²⁴⁹: «*δεῖ πιστεύειν τὸν μαθηταν*» (ученик должен верить своему учителю), то он имеет при этом в виду, что ученик должен поступать так лишь до поры до времени, пока он не изучил еще высших наук, так что это носит только провизорный характер. Таким образом дело не идет вовсе о допущении произвольных принципов. К этому следует добавить, что даже такие принципы, достоверность которых не абсолютна, могут приносить свою пользу, если только выводы из них логическим путем обоснованы. Действительно, хотя в этом случае все заключения носят лишь условный характер и имеют силу лишь при допущении истинности этого принципа, тем не менее сама эта связь и эти условные суждения являются здесь во всяком случае доказанными. Поэтому очень желательно, чтобы у нас было побольше книг, составленных таким образом; они никого не вводили бы в заблуждение, так как читатель или ученик были бы заранее предупреждены об условном характере рассуждения. И на практике этими заключениями руководились бы лишь постольку, поскольку подтвердилось бы исходное допущение. Этот метод сам по себе годится для проверки предположений или гипотез, когда из них вытекает множество заключений, истинность которых известна из других источников, и иногда это дает полную возможность обратного доказательства истинности гипотезы. Конринг²⁵⁰, врач по профессии, человек всеобъемлющей учености, за исключением может быть математики,

написал письмо одному своему другу, занимавшемуся переизданием в Гельмштедте книги Биотти²⁵¹, уважаемого перипатетического философа, который пытался объяснить метод доказательства Аристотеля и его «Вторую аналитику». Письмо это было приложено к книге, и в нем Конринг порицал Паппа²⁵² за его утверждение, что анализ ставит себе задачу найти неизвестное, исходя из допущения его и переходя от него при помощи выводов к известным истинам. Это, говорит он, противоречит логике, согласно которой из лжи нельзя вывести истину. Но я показал ему впоследствии, что анализ пользуется определениями и различными взаимными предложениями, дающими возможность произвести обращение и найти синтетические доказательства. И даже когда это обращение не вполне доказательно, как например в физике, то оно все же представляет иногда большую вероятность, когда гипотеза легко объясняет множество явлений, совершенно не зависящих друг от друга и трудно объяснимых без нее. Я утверждаю, что принципом принципов является в некотором роде правильное пользование идеями и опытом. Но если углубиться в это, можно найти, что по отношению к идеям правильное пользование есть не что иное, как связывание определений посредством тождественных аксиом. Однако не всегда легко притти к этому окончательному анализу, и как ни добивались этого геометры, по крайней мере древние, они еще не достигли этого. Знаменитый автор «Опыта о человеческом разуме» доставил бы им большое удовольствие, если бы он завершил это исследование, несколько более трудное, чем это думают. Эвклид например отнес к числу аксиом положение, что две прямые могут пересечься лишь один раз. Воображение, опирающееся на чувственный опыт, не позволяет нам представить более одного пересечения двух прямых; но не на этом следует строить науку, и если кто-нибудь думает, что воображение дает связь отчетливых идей, то это показывает, что он недостаточно осведомлен относительно источника истин, и множество предложений, доказываемых при помощи других предшествующих им предложений, должны им считаться непосредственными. На это не обратили достаточно внимания многие лица, порицавшие Эвклида. Образы этого рода представляют лишь неотчетливые идеи, и тот, кто знает прямую линию только таким путем, не сумеет на основании такого знания ничего доказать. Вот почему Эвклид за отсутствием отчетливо выраженной идеи, т. е. определения прямой линии (так как его провизорное определение прямой неясно и он им не пользуется в своих доказательствах), был вынужден обратиться к двум аксиомам, которые заменили у него определение и которыми он пользовался в своих доказательствах. Первая аксиома гласит, что две прямые не имеют общей части, а вторая — что они не заключают пространства. Архимед дал своего рода определение, прямо сказав,

что это кратчайшая линия между двумя точками. Но, пользуясь в своих доказательствах такими элементами, как евклидовы, которые основаны на только что упомянутых мною двух аксиомах, он молча предполагает, что свойства, указанные в этих аксиомах, принадлежат определенной им линии. Поэтому если под предлогом учения о согласии и несогласии идей вы вместе с вашими единомышленниками думаете, что было позволено, да и теперь еще позволено принимать в геометрии то, что подсказывают нам образы, не стремясь к той строгости доказательства посредством определений и аксиом, которой требовали в этой науке древние (как могут думать многие неосведомленные в этом вопросе лица), то я вам отвечу, что довольствоваться этим могут только люди, имеющие в виду практическую геометрию, как она есть, а не те, кто желает иметь науку, которая сама усовершенствовала бы практику. Если бы древние придерживались этого взгляда и не проявили строгости в этом пункте, то, думаю, они не пошли бы далеко вперед и оставили бы нам в наследство лишь такую эмпирическую геометрию, какой была повидимому египетская геометрия и какой является, кажется, китайская геометрия еще и теперь. В этом случае мы оказались бы лишенными прекраснейших открытий в области физики и механики, которые мы сделали благодаря нашей геометрии и которые неизвестны там, где последней нет. Вероятно также, что, руководствуясь чувствами и чувственными образами, мы впали бы в ряд заблуждений. Так, все те, кто не знаком с научной геометрией, считают бесспорной истиной на основании показаний своего воображения, что две непрерывно сближающиеся между собой линии должны наконец встретиться, между тем как геометры приводят противоречие этому примеры известных линий, называемых ассильтотами. Но, не говоря уже об этом, мы были бы лишены того, что я считаю особенно ценным в геометрии с спекулятивной точки зрения, а именно возможности увидеть истинный источник вечных истин и способ заставить нас понять необходимость их, чего не могут показать нам отчетливо смутные чувственные идеи. Вы скажете мне, что Эвклид все же был вынужден ограничиться известными аксиомами, очевидность которых можно заметить лишь смутно посредством образов. Я вам отвечу на это, что он действительно ограничился этими аксиомами, но все же лучше было ограничиться небольшим количеством истин этого рода, казавшихся ему наипростейшими, и вывести из них другие истини, которые другой, менее строгий исследователь принял бы тоже за достоверные и не нуждающиеся в доказательстве истины, чем оставить множество их недоказанными и, что еще хуже, предоставить людям свободу допускать чтоугодно в зависимости от настроения. Вы видите таким образом, что ваши и ваших единомышленников соображения о связи идей

как о подлинном источнике истин нуждаются в разъяснении. Если вы довольствуетесь неотчетливой картиной этой связи, то вы ослабляете точность доказательств, и Эвклид поступал несравненно лучше, сведя все к определениям и к незначительному числу аксиом. Если же вы хотите, чтобы эта связь идей была ясна и выражалась отчетливо, то вы вынуждены будете прибегнуть к определениям и тождественным аксиомам, как этого требую я. Иногда же, когда вам трудно будет достигнуть совершенного анализа, вы вынуждены будете довольствоваться несколькими, менее первоначальными аксиомами, как это сделали Эвклид и Архимед. И сделав это, вы поступите лучше, чем пренебрегая теми прекрасными открытиями, которые вы можете найти уже при их помощи, или откладывая эти открытия. Действительно, как я уже сказал вам раньше, мы не имели бы геометрии (я имею здесь в виду демонстративную науку), если бы древние не захотели двинуться вперед до того, как они не докажут аксиом, которыми они вынуждены были пользоваться.

§ 7. Ф. Я начинаю понимать, что такое отчетливо познанная связь идей, и я вижу, что в этом смысле аксиомы необходимы. Я вижу также, что метод, которым мы пользуемся при исследовании идей, должен сообразоваться с примером математиков. Последние от очень ясных и легких начал, представляющих собой не что иное, как аксиомы и определения, переходят шаг за шагом путем непрерывной цепи рассуждений к открытию и доказательству истин, которые на первый взгляд превосходят человеческие способности. Искусство математиков находить доказательства и выработанные ими удивительные методы выяснения и приведения в порядок посредствующих идей — вот что привело к столь поразительным и неожиданным открытиям. Но я не берусь решать, возможно ли будет со временем открыть какой-нибудь аналогичный метод, который годился бы для других идей так же, как и для идей, относящихся к величине. Во всяком случае если бы другие идеи были исследованы обычным для математиков методом, то они завели бы наши мысли дальше, чем мы может быть склонны представлять себе (§ 8), и это в частности возможно было бы в науке о нравственности, как я уже указывал неоднократно.

Т. Я думаю, что вы правы, и давно уже намереваюсь сделать все возможное, чтобы выполнить ваши предсказания.

§ 9. Ф. Что касается познания тел, то здесь надо избрать диаметрально противоположный путь, так как, не имея никаких идей о их реальных сущностях, мы вынуждены прибегнуть к опыту. § 10. Однако я не отрицаю того, что человек, привыкший к разумным и правильным опытам, способен составить более верные догадки о их еще неизвестных нам свойствах, чем другие люди. Но это лишь суждение и мнение, а не познание

и достоверность. Поэтому я думаю, что мы не в состоянии сделать физику наукой. Однако опыт и исторические наблюдения могут помочь нам в деле улучшения нашего здоровья и увеличения наших жизненных удобств.

Т. Я согласен с тем, что физика в целом никогда не станет у нас совершенной наукой. Но мы все же можем иметь некоторую физическую науку и даже имеем уже образцы ее. Такой наукой можно считать например магнитологию, так как, исходя из немногих, основанных на опыте предположений, мы можем доказать путем достоверных выводов ряд явлений, происходящих действительно так, как это указывает разум. Мы не должны надеяться объяснить все опыты, так как даже геометры не доказали еще всех своих аксиом; но подобно тому как они удовольствовались выводом множества теорем из немногих рациональных принципов, так и для физиков должно быть достаточно, если посредством нескольких опытных принципов им удастся объяснить ряд явлений и даже предвидеть их на практике.

§ 11. Ф. Так как наши способности не дают нам возможности проникнуть во внутреннее строение тел, то мы должны думать, что с нас достаточно того, если они открывают нам бытие божие и дают нам достаточно полное познание нас самих, чтобы научить нас нашим обязанностям и раскрыть нам, в чем заключаются наши важнейшие интересы, в особенности по отношению к вечности. И, по-моему, я вправе сделать отсюда вывод, что «нравственность есть настоящая наука и главная задача человечества в целом, подобно тому как, с другой стороны, различные отрасли знания, относящиеся к различным областям природы, составляют удел отдельных людей». Можно сказать например, что незнание употребления железа является причиной того, что в Америке, от природы изобилующей всякого рода естественными богатствами, отсутствует значительная часть жизненных удобств. Я далек от того, чтобы пренебрегать естественными науками (§ 12), и думаю, что если бы стали правильно заниматься ими, то они могли бы быть гораздо полезнее для человеческого рода, чем все сделанное до сих пор. Те, кто изобрел книгопечатание, кто открыл употребление компаса и познакомил людей со свойствами хинной корки, большие содействовали распространению познания и увеличению жизненных удобств и спасли больше людей от смерти, чем основатели разных колледжей, больниц и других дорогостоящих благотворительных учреждений.

Т. Вы не могли сказать ничего более соответствующего моим личным взглядам. Истинная нравственность и благочестие должны побуждать нас заботиться о науках, а не потворствовать лености бездельничающих квактистов. И, как я сказал недавно, более разумное государственное управление могло бы привести к созданию гораздо более удовлетворительной, чем теперешняя, меди-

цины. После заботы о нравственности это наиболее важная задача.

§ 13. Ф. Хотя я рекомендую опыт, однако я не пренебрегаю обладающими вероятностью гипотезами. Они могут привести к новым открытиям, и во всяком случае они очень полезны для памяти. Но наш дух весьма склонен торопиться и довольствоваться видимостью вероятности из-за нежелания потрудиться и потратить время на приложение таких вероятных гипотез к достаточно большому количеству явлений.

Т. Искусство открывать причины явлений, или истинные гипотезы, похоже на искусство дешифрирования, где часто остроумная догадка сберегает массу труда. Лорд Бэкон первый составил правила для экспериментального искусства, а кавалер Бойль с большим талантом применял его на практике. Но если не присоединить к этому искусства использовать опыты, то и с царскими затратами не удастся притти к тому, что может сразу открыть человек, обладающий глубокой проницательностью. Декарт, который несомненно был таким человеком, сделал в одном из своих писем аналогичное замечание по поводу метода английского канцлера. А Спиноза (которого я не отказываюсь цитировать, когда он говорит здравые вещи) в одном из своих писем²⁵³ к покойному Ольденбургу²⁵⁴, секретарю английского королевского общества, напечатанных в посмертных произведениях этого глубокомысленного еврея, высказывает сходные соображения по поводу одной работы Бойля, который, говоря правду, слишком много возится с тем, чтобы из бесконечного количества прекрасных опытов вывести лишь заключение, которое он мог бы принять за принцип, а именно, что в природе все происходит механическим образом. Этот принцип можно достоверно доказать только при помощи разума, но никогда не при помощи опытов, как бы многочисленны они ни были.

§ 14. Ф. После установления ясных и отчетливых идей с неизменными названиями основным способом расширить наши познания является искусство отыскивать промежуточные идеи, показывающие нам связь или несовместимость идей. Во всяком случае максимы не годятся для этого. Человек, не имеющий точной идеи прямого угла, тщетно будет стараться доказать что-нибудь относительно прямоугольного треугольника, и, какими бы максимами ни пользоваться, с их помощью будет трудно доказать, что квадраты катетов равны квадрату гипотенузы. Человек мог бы без конца размышлять над этими аксиомами, не прийдя ни к чему в математике.

Т. Не имеет смысла размышлять над аксиомами, если не к чему их применять. Аксиомы служат часто для связывания идей, как например в высшей степени полезная максима, что подобные двумерные и трехмерные фигуры относятся между собою, как

квадраты и кубы соответствующих отрезков первого измерения. Так например отсюда сразу получается в случае кругов квадратура гиппократовых луночек²⁵⁵, если к этой максиме прибавить наложение обеих этих фигур, поскольку это допускается их заданным расположением, а из их отношения выясняется дальнейшее.

ГЛАВА XIII

ДАЛЬНЕЙШЕ СООБРАЖЕНИЯ О НАШЕМ ПОЗНАНИИ

§ 1. Ф. К сказанному может быть было бы уместно прибавить еще, что наше познание отличается большим сходством с зрением как в других вещах, так и в том, что оно не вполне необходимо и не вполне добровольно. При свете нельзя не видеть с открытыми глазами, но можно обращать свой взор на те или иные предметы (§ 2) и рассматривать их с большим или меньшим вниманием. Когда наши способности устремлены на что-нибудь, то не от нашей воли зависит определять познание, подобно тому как человек не может не видеть того, что он видит. Но, чтобы научиться чему-нибудь, следует целесообразно использовать свои способности.

Т. Мы уже говорили раньше об этом вопросе и установили, что не от человека зависит иметь те или иные ощущения в данный момент, но от него зависит подготовиться, чтобы в дальнейшем иметь или не иметь их, и что таким образом мнения произвольны лишь косвенным образом.

ГЛАВА XIV

о суждении

§ 1. Ф. Человек не знал бы, что делать в большинстве случаев жизни, если бы ему нечем было руководствоваться при отсутствии достоверного знания. § 2. Часто приходится довольствоваться только сумерками вероятностей. § 3. Способности, пользоваться ими есть суждение. Мы часто довольствуемся им по необходимости, но часто также по недостатку старания, терпения и сообразительности. § 4. Его называют согласием (*assentiment*) или несогласием, и оно имеет место, когда нечто допускают в качестве презумпции, т. е. признают его истинным, до того как оно доказано. Если это происходит в соответствии с реальностью вещей, то мы имеем верное суждение.

Т. Другие называют суждением высказывание, принесенное на основании некоторого знания дела, а иные даже отличают суждение от мнения, считая первое не столь недоверительным. Но я не желаю ни с кем спорить о словах, и мы шире рассматривать суждение как вероятный взгляд. Что касается пре-

зумпции, являющейся юридическим термином, то правильное употребление се в юриспруденции требует отличать ее от предположения. Это нечто большее и считается провизорно истиной, пока не будет доказано противное, между тем как догадка или предположение противопоставляются обычно другому предположению. Так, по отношению к человеку, признающему, что он занял деньги у другого человека, имеется презумпция, что он обязан вернуть их, если только он не покажет, что он это уже сделал, или если долг не отпал в силу какого-нибудь другого принципа. Таким образом допущение презумпции в этом смысле не значит вовсе признания чего-либо, до того как это доказано, — это не позволено, — а лишь признание предварительно, но имея на это основание, пока не будет доказано противное.

ГЛАВА XV О ВЕРОЯТНОСТИ

§ 1. *Ф.* Если доказательство показывает связь идей, то вероятность есть не что иное, как видимость этой связи, основанная на доводах, из которых не видно неизменной связи. § 2. Имеется несколько степеней согласия, начиная от полной уверенности и кончая предположением, сомнением, недоверием. § 3. При достоверности все части рассуждения, отмечающие связь его, интуитивны. А то, что заставляет меня верить, есть нечто внешнее. § 4. Вероятность основывается или на сообразности с тем, что мы знаем, или на свидетельстве тех, кто это знает.

Т. Я предпочел бы сказать, что она всегда основывается на правдоподобии, или на сообразности с истиной. Свидетельства же других есть обыкновенно тоже нечто сообразное с истиной по отношению к доступным фактам. Таким образом можно сказать, что сходство вероятного с истинным основывается или на самой вещи или на чем-то внешнем ей. Риторики различают двоякого рода доводы: искусственные, заимствованные из вещей при помощи рассуждения, и безыскусственные, основанные только на определенном свидетельстве либо человека, либо может быть самой вещи. Но существуют также смешанные доводы, так как само свидетельство может доставить какой-нибудь факт, служащий для образования искусственного довода.

§ 5. *Ф.* Благодаря отсутствию сходства с истинным мы не легко верим тому, что резко расходится с нашим опытом. Так, когда один посланник сказал сиамскому королю, что зимою в наших краях вода настолько затвердевает, что слон мог бы ходить по ней не проваливаясь, то король ответил ему: до сих пор я считал тебя правдивым человеком, теперь же я вижу, что ты лжешь. § 6. Но если свидетельство других людей может сделать для нас какой-нибудь факт вероятным, то мнение их само

по себе не должно считаться истинной основой вероятности. Действительно, среди людей имеется больше заблуждения, чем познания, и если вера тех, кого мы знаем и ценим, есть законная основа согласия, то люди смогут с полным основанием быть язычниками в Японии, магометанами в Турции, католиками в Испании, кальвинистами в Голландии и лютеранами в Швеции.

7. Свидетельство людей несомненно важнее их мнения, и поэтому ему придают большие значения и на суде. Однако известно, что судьи иногда приходят к так называемой доверительной присяге²⁵⁶, и на допросе у свидетелей часто спрашивают не только то, что они видели, но и то, что они думают, спрашивая у них в то же время, почему они так думают, и делая из этого соответствующие выводы. Судьи далее очень считаются с взглядами и мнениями различных экспертов. Частные лица должны поступать таким же образом, поскольку им не подобает заняться самостоятельным исследованием. Так, деги, а также лица, стоящие в этом отношении на уровне детей, должны, даже если они занимают известное положение, придерживаться религии страны, пока они не видят в ней ничего дурного и пока они не в состоянии исследовать, не имеется ли лучшей религии. И к какому бы вероисповеданию ни принадлежал наставник пажей, он должен обязать каждого из своих воспитанников ходить в ту церковь, какую посещают единоверцы данного юноши. Полезно обратиться к дискуссии между Николем²⁵⁷ и его противником относительно довода от большинства в вопросах веры, которому одни придают слишком большое, а другие недостаточно большое значение. Существуют другие аналогичные предрассудки, руководствуясь которыми люди охотно избавляют себя от труда исследования. Тертуллиан²⁵⁸ в специально написанном трактате называет это «прескрипциями», пользуясь термином, который древние юристы, терминология коих была ему известна, применяли к различного рода возражениям на иске, но который теперь применяют лишь в смысле юридической давности, когда отвергают чей-нибудь иск на том основании, что он не предъявил его в установленные законом сроки. На этом же основании как католики, так и протестанты ссылались на законные предрассудки. Было найдено, что можно упрекать в новшествах в известных отношениях как первых, так и вторых. Так например протестанты отказались большей частью от формы древнего рукоположения духовных лиц, а католики изменили древний канон книг Ветхого Завета. Я это показал с достаточной ясностью в дискуссии, которую я вел в переписке с монсеньером епископом москским, которого согласно полученным на-диях известиям мы недавно потеряли²⁵⁹. Так как упреки эти носят взаимный характер, то хотя обвинение в новшествах и может вызывать тут некоторое подозрение в заблуждении, но оно все же не является достоверным доказательством.

ГЛАВА XVI

О СТЕПЕНЯХ СОГЛАСИЯ

§ 1. *Ф.* Что касается степеней согласия, то следует осторегаться, чтобы имеющиеся у нас основания в пользу какой-нибудь вероятности (*probabilité*) не оказали большего действия, чем это соответствует степени вероятности (*appartenance*), которую в них находят или нашли при исследованиях. Надо признаться, что согласие не всегда вытекает из действительного созерцания оснований, воздействовавших на дух; даже людям с поразительной памятью невозможно всегда удерживать все доводы, которые привели их к определенному взгляду и которые могли бы иногда заполнить целый том по одному какому-нибудь вопросу. Достаточно, если они хоть один раз рассмотрели добросовестно и тщательно вопрос и подвели, так сказать, ему итоги.

§ 2. Без этого людям пришлось бы или быть очень скептическими, или ежеминутно менять взгляды и уступать вся кому, кто изучил недавно вопрос и предлагает им доводы, на которые они не могут дать удовлетворительного ответа из-за несовершенства памяти или вследствие отсутствия досуга для тщательных занятий.

§ 3. Надо признаться, что это часто заставляет людей упираться в своих заблуждениях, но вина здесь не в том, что они полагаются на свою память, а в том, что они раньше составили себе неправильное суждение. Часто люди вместо исследования доводов ограничиваются замечанием, что они никогда не думали иначе. Но обыкновенно те, кто меньше всего исследовал свои убеждения, держатся за них крепче всего. Однако если похвально придерживаться того, что мы видели, то не всегда это хорошо по отношению к тому, чему мы поверили; можно было тогда не учесть какого-нибудь соображения, способного все опрокинуть. И нет может быть никого на свете, у кого нашлось бы достаточно досуга, терпения и средств собрать все доводы за и против своих взглядов, сравнить эти доводы и заключить с уверенностью, что ему не остается ничего уже более узнать для лучшего осведомления. Однако забота о нашем самосохранении и наших важнейших интересах не допускает отсрочки, и нам абсолютно необходимо высказывать определенные суждения по вопросам, относительно которых мы не способны притти к достоверному познанию.

Т. Все высказанное вами прекрасно и вполне основательно. Однако было бы желательно, чтобы люди в известных случаях имели письменные наброски (в виде памяток) соображений; приведших их к какому-нибудь важному взгляду, который им придется в дальнейшем часто оправдывать перед собой или перед другими. Между прочим хотя в юридических делах обыкновенно не допускается отмены вынесенного приговора и пересмотря законченных дел (в противном случае пришлось бы всегда нахо-

диться в тревоге, что было бы тем нестерпимее, что не всегда можно было бы сохранить заметки о прошлых делах), тем не менее иногда на основании новых данных можно подать жалобу в суд и добиться даже того, что называется *restitutio in integrum* (восстановление положения, существовавшего до решения суда). Точно так же в наших личных делах, особенно в очень важных вопросах, когда еще можно либо связать себя, либо отступить назад и когда невредно придержать решение и не торопиться с ним, приговоры нашего духа, основывающиеся на вероятности, никогда не должны принимать характер того, что юристы называют *res judicata*, т. е. решенным делом, так чтобы цельзя было пересмотреть ход рассуждения, когда обнаружится новое важное соображение. Но когда нет времени обдумывать, то принятые решения следуют выполнять с такой твердостью, как если бы оно было непогрешимо, хотя и не всегда с такой строгостью.

§ 4. Ф. Так как люди, составляя суждения, не могут избегнуть ошибок, а рассматривая вещи с разных сторон, не могут не иметь различных взглядов, то они должны при таком разнообразии взглядов соблюдать между собою мир и требования человечности, не ожидая, чтобы другие под влиянием их возражений поспешно отказались от своих старых взглядов, особенно если они имеют основание думать, что их противник действует под влиянием личного интереса или честолюбия, или какого-нибудь иного эгоистического мотива. Чаще всего те, кто хотел бы навязать другим свои взгляды, не изучили тщательно вопроса. В самом деле, лица, исследовавшие вопрос настолько тщательно, чтобы покончить с сомнениями, так малочисленны и находят так мало основания для осуждения других людей, что с их стороны не приходится ожидать никакой заносчивости.

Г. Действительно, особенно достойны порицания у людей не их взгляды, но их безрассудное стремление порицать взгляды других, точно только глупцы или дурные люди могут судить иначе, чем они. У людей, склонных разжигать в обществе такие страсти и ненавистничество, — это результат высокомерного и несправедливого характера, стремящегося к господству и не терпящего противоречия. Я не отрицаю того, что очень часто имеется достаточно оснований критиковать взгляды других людей, но это надо делать в духе справедливости, снисходя к человеческой слабости. Мы конечно вправе принимать предосторожности против вредных учений, оказывающих пагубное влияние на права и на благочестие, но не следует вменять их в вину людям без серьезных доказательств. Если справедливость требует поддуть людей, то благочестие требует сообщать куда следует о пагубных результатах их теорий, когда последние вредны, как например учения, направленные против провидения совершенного, мудрого, благого и справедливого бога и против бессмертия души,

благодаря которому людям предстоит испытать результаты его правосудия, не говоря о других взглядах, опасных с нравственной и государственной точки зрения. Я знаю, что отличные и вполне благомыслящие люди утверждают, будто эти теоретические взгляды имеют гораздо меньше влияния на практике, чем это думают, и я знаю также, что имеются люди, столь хорошие от природы, что никакие мнения не могут никогда заставить их сделать что-нибудь, недостойное их. Между прочим лица, впавшие в эти заблуждения под влиянием теоретических умозрений, обычно бывают от природы менее склонны к порокам, чем это вообще свойственно людям, не говоря уже о том, что они должны поддерживать честь той секты, главарями которой они считаются. И можно например сказать, что Эпикур и Спиноза вели вполне примерную жизнь. Но эти соображения обычно не применимы к их ученикам и последователям, которые, утратив страх перед бдительным провидением и грозным будущим, дают полный простор своим грубым страстям и направляют свои помыслы на то, чтобы соблазнить и развратить других людей. А если они честолюбивы и от природы несколько жестоки, то они способны ради своего удовольствия или выгоды зажечь мировой пожар. Я знал людей такого склада, унесенных уже смертью. Я думаю даже, что такие взгляды, овладевая мало-помалу умами сильных мира сего, которые управляет другими людьми или от которых зависит ход дел, и проникая в модные книги, подготовляют все для всеобщей революции, угрожающей Европе, и окончательно уничтожают последние остатки благородных чувств древних греков и римлян, которые предпочитали любовь к родине и общественному благу и заботу о потомстве счастью и даже жизни. Эти «public spirits» (социальные чувства), как называют их англичане, страшно ослабели и уже не в моде, и они еще более ослабеют, когда их перестанут поддерживать здоровая нравственность и истинная религия, которой учит нас даже природный ум. Лучшие представители противоположного типа, который начинает господствовать, не имеют иного принципа кроме того, который они называют честью. Но признаком честного человека и человека чести является у них только то, чтобы не делать никакой низости в том смысле, как они это понимают. И если бы из честолюбия или каприза кто-нибудь пролил море крови, если бы он перевернул все вверх дном, то это сочли бы пустяком, и Герострат²⁶⁰ древних или же Дон-Жуан из «Каменного гостя»²⁶¹ сошли бы за героев. Над любовью к родине громко издеваются; людей, заботящихся об общественном благе, осмеивают, а когда какой-нибудь благомыслящий человек говорит о том, что будет с потомством, то ему отвечают: будь, что будет. Но может случиться, что эти господа сами испытают бедствия, которые они считают предназначеными для других. Если удастся еще исцелить эту эпидемическую болезнь.

духа, пагубные результаты которой начинают становиться очевидными, то может быть эти бедствия будут предотвращены. Но если она будет прогрессировать, то прорицание исправит людей при помощи той самой революции, которую она должна породить. И что бы ни случилось, в конце концов все всегда обрачиваются к лучшему, хотя это не должно и не может произойти без наказания тех лиц, которые своими дурными поступками сами способствовали благу. Но надо закончить с этим отступлением, куда меня завел анализ вредных взглядов и права порицания их. Так как в богословских вопросах разногласия бывают еще глубже, чем в других случаях, и так как лица, кичащиеся своей правоверностью, осуждают часто своих противников, почему сопротивляются даже некоторые из их единомышленников, называемых ими синкетистами, то это породило гражданские войны между непримиримыми и уступчивыми внутри одного и того же исповедания. Однако так как отказ в вечном спасении сторонникам другого взгляда есть посягательство на права господа бога, то более благоразумные из осуждающих имеют при этом в виду лишь опасность, в которой, по их мнению, находятся заблудшие души, и они предоставляют особому милосердию божию тех, греховность которых не лишает их этого милосердия, а со своей стороны они считают себя обязанными сделать все возможное, чтобы спасти их от такой опасности. Если эти лица пришли к своим взглядам об угрожающей другим гибели после тщательного исследования и если их невозможно разубедить в этом, то их поведение нельзя порицать, поскольку они прибегают к кратким мерам. Но если они идут дальше этого, то они нарушают законы справедливости. Они не должны забывать, что и другие люди, столь же убежденные в своих взглядах, как и они сами, имеют такое же право придерживаться этих взглядов и даже распространять их, если они их считают важными. Исключение составляют взгляды, проповедующие преступления. Их не следует терпеть и их имеют право подавлять суровыми мерами, если бы даже сторонники их не могли отрешиться от своих взглядов, подобно тому как имеют право уничтожить ядовитое животное при всей невиновности его в своей ядовитости. Но я предлагаю подавлять учение, а не сторонников его, так как им можно помешать распространять их вредное учение.

§ 5. Ф. Возвращаясь к вопросу об основах и степенях согласия, следует заметить, что предложения бывают двух родов: одни — фактические, которые зависят от наблюдения и могут основываться на свидетельстве людей; другие — умозрительные, которые относятся к недоступным нашим чувствам вещам и не допускают подобного свидетельства. § 6. Когда какой-нибудь частный факт соответствует нашим собственным постоянным наблюдениям и подтверждается согласными свидетельствами других

людей, то мы признаем его столь же твердо, как если бы это было достоверное познание, а когда он, насколько известно, соответствует свидетельству всех людей во все времена, то перед нами здесь первая и высшая степень вероятности. Таковы например предложения: «огонь греет», «железо погружается в воду». Наша вера, покоящаяся на таких основаниях, поднимается до степени уверенности. § 7. Во-вторых, все историки сообщают, что то или иное историческое лицо предпочитало свои личные интересы общественным, и так как всегда наблюдалось, что так обыкновенно поступает большинство людей, то мое согласие с этими сообщениями можно называть *доверием*. § 8. В-третьих, когда явление по своей природе безразлично, то какой-нибудь факт, опирающийся на свидетельство людей, не заслуживающих подозрения, как например тот факт, что Юлий Цезарь существовал, принимается с полной верой § 9. Но когда свидетельства противоречат обычному ходу вещей или друг другу, то степени вероятности могут разнобразиться до бесконечности, давая те степени ее, которые мы называем верой, предположением, сомнением, неуверенностью, недоверием. Здесь особенно необходима точность, чтобы составить себе правильное суждение и соразмерять свое согласие по степеням вероятности.

Г. Юристы, исследуя вопрос о доказательствах, презумпциях, подозрениях и уликах, высказали по этому поводу ряд здравых вещей и разобрали некоторые важные случаи. Они начинают с того, что всем известно, когда нет нужды в доказательстве. Затем они переходят к полным или считающимся таковыми доказательствам, на основании которых выносят решения, из крайней мере в гражданских делах, будучи в некоторых случаях в этом отношении более осторожными в уголовных делах. Действительно, в этом последнем случае есть основания требовать более чем полных доказательств и в особенности того, что называют *corpus delicti* — в соответствии с существом дела. Таким образом существуют более чем полные доказательства, а также обыкновенные полные доказательства. Затем имеются презумпции, считающиеся полными доказательствами провизорно, т. е. пока не доказано противное. Имеются доказательства, так сказать, более чем наполовину. Когда тому, кто основывается на них, дозволено дополнять их под присягой, — это *juramentum suppletorium*. Имеются другие доказательства менее чем наполовину, где, наоборот, присягать разрешается тому, кто отрицает факт, чтобы очиститься от обвинения, — это *juramentum purgationis*. Кроме того имеется ряд степней подозрений и улик. В частности в уголовных делах есть улики *ad torturam*, допускающие пытку (которая со своей стороны имеет различные степени, указываемые формулой приговора); имеются улики *ad terrendum*, достаточные, чтобы показать только орудие пытки и как бы подготовить все для нее. Имеются

улики *ad capturam*, достаточные, чтобы арестовать подозрительного человека; имеются другие *ad inquirendum*, достаточные, чтобы получить тайком и без огласки необходимые сведения. Этими различиями можно воспользоваться также в других соответствующих случаях. По существу вся юридическая процедура есть не что иное, как особая разновидность логики, приложенной к вопросам права. У врачей тоже имеется ряд степеней и различий в их признаках и симптомах. Современные математики приступили к оценке случайностей в связи с азартными играми. Кавалер де Мере²⁶², опубликовавший «*Agréments*» («Развлечения») и другие сочинения, человек острого ума, игрок и философ, явился инициатором этого, предложив ряд вопросов об азартных играх, чтобы узнать, как следует разделить ставки, если игра прервана в том или ином положении. Он побудил этим своего друга Паскаля²⁶³ заняться несколько данным вопросом. Вопрос вызвал шум и подал повод Гюйгенсу составить свой трактат об игре в кости²⁶⁴. Проблемой заинтересовались и другие учёные. Были установлены некоторые принципы, которыми воспользовался также пенсионерий де Витт в маленьком рассуждении о пожизненных рентах, вышедшем на голландском языке²⁶⁵. Основой всех этих теоретических построений является так называемый простаферезис, т. е. берут среднее арифметическое между несколькими одинаково приемлемыми предположениями. Наши крестьяне, следя природной математике, уже давно пользуются этим методом. Когда нужно например продать какое-нибудь наследство или кусок земли, они составляют три группы оценщиков. По-нижнесакоонски эти группы называются *Schurzen*, и каждая из них дает оценку рассматриваемой вещи. Предположим, что первая группа оценивает ее в 1 000 экю, вторая — в 1 400, третья — в 1 500. Берут сумму этих трех оценок, т. е. 3 900, и так как были три группы оценщиков, то третью этой суммы, т. е. 1 300, принимают за искомую среднюю стоимость, или иначе, — что сводится к тому же самому, — берут сумму третьих частей каждой оценки. Это аксиома: *aequalibus aequalia* — равно принимать в расчет равноценные предположения. Но когда предположения неравноценны, то их сравнивают между собою. Предположим например, что, кидая две kostи, один из игроков выигрывает, если он получит 7 очков, а другой, если он получит 9 очков. Спрашивается, в каком отношении находятся между собою их шансы выиграть? Я утверждаю, что шансы второго равняются лишь двум третям шансов первого, так как первый может с двумя kostями составить 7 тремя способами, а именно — при помощи 1 и 6 или 2 и 5 или 3 и 4, а второй может получить 9 очков лишь двумя способами, а именно — при помощи 3 и 6 или 4 и 5. И все эти способы одинаково возможны. Поэтому шансы, относящиеся друг к другу, как числа равных возможностей, относятся между собой как 3 к 2 или как

1 к 2/3. Я уже не раз говорил, что нужен новый вид логики, который занимался бы степенями вероятности, так как Аристотель в своей «Топике» ничего не дал по этому вопросу. Он удовольствовался приведением в известный порядок некоторых ходячих, распределенных по общим местам правил, которые могут пригодиться для пополнения и украшения речи, но он не дал нам необходимого критерия для взвешивания шансов и для составления на основании их твердого суждения. Было бы хорошо, чтобы тот, кто займется этим вопросом, продолжал исследование об азартных играх. И вообще я хотел бы, чтобы какой-нибудь талантливый математик составил подробный и основательный труд о всякого рода играх, что было бы очень полезно для усовершенствования искусства изобретения, так как человеческий дух обнаруживается лучше в играх, чем в более серьезных вещах.

§ 10. Ф. Согласно английскому законодательству копия документа, признанного свидетелями подлинным, служит хорошим доказательством, но копия с копии, как бы она ни была засвидетельствована самыми надежными свидетелями, никогда не допускается на суде в качестве доказательства. Я еще ни от кого не слышал осуждения этого мудрого правила. Из него можно во всяком случае сделать тот вывод, что свидетельство обладает тем меньшей силой, чем оно дальше от первоначальной истины, заключающейся в самой вещи. Между тем некоторые люди придерживаются как раз противоположного взгляда: мнения у них выигрывают в силе от времени, и то, что казалось невероятным тысячу лет назад всякому разумному современному первому свидетелю, признается теперь достоверным, потому что разные люди повторяли это на основании его свидетельства.

Т. В области истории критики придают большое значение современным свидетелям событий. Однако даже свидетельства современника заслуживают доверия главным образом относительно событий общественного характера. Но когда он говорит о мотивах, тайнах, скрытых пружинах и спорных вещах, как например об отравлениях, убийствах, то от него мы узнаем лишь то, чему верила тогда разные лица. Проконту²⁶⁶ вполне можно верить, когда он говорит о войнах Велизария с вандалами и готами; но когда в своих *Anecdota* он сообщает отвратительные сплетни об императрице Феодоре, то пусть этому верит, кто хочет. Вообще надо относиться осторожно к сатирам. Мы знаем изданные в наше время сатиры, которые при всем их неправдоподобии жадно расхвачивались невеждами. А со временем может быть скажут: неужели возможно, чтобы тогда осмелились издавать такие вещи, если за ними не скрывалось ничего правдоподобного? Сказавшие это будут неправы. Однако люди любят сатирический жанр; приведу лишь один пример этого. Покойный Дю Морье-сын²⁶⁷ поместил в своих изданных несколько лет назад мемуарах ряд совершенно

необоснованных выпадов против несравненного Гуго Гроция, шведского поэзанника во Франции. Не знаю, под влиянием какого каприза он это сделал и что его восстановило против памяти этого знаменитого друга его отца. И вот нашелся ряд авторов, которые стали вслед за ним один за другим повторять эти вещи, хотя вся деятельность и письма этого великого человека показывают совершенно обратное. Некоторые умудряются даже писать романы по истории, и автор последней биографии Кромвеля, желая придать больше увлекательности своему повествованию, позволил себе, говоря о частной жизни этого талантливого узурпатора, заставить его путешествовать по Франции, где он следует за ним по парижским трактирам, точно он был приставлен наблюдать за его поведением. Однако из истории Кромвеля, написанной хорошо осведомленным Карингтоном²⁶⁸ и посвященной Ричарду, сыну Кромвеля, когда тот был еще протектором, видно, что Кромвель никогда не покидал Британских островов. Особенно ненадежны подробности. Не существует почти верных рассказов о сражениях. Большинство описаний их у Тита Ливия²⁶⁹ повидимому вымыщлено, то же самое можно сказать о Квинте Курции²⁷⁰. Нужно было бы иметь с обеих сторон отчеты дальних и точных людей, которые составили бы планы их, подобные тем планам, которые граф Дальбер²⁷¹, отличившийся уже на службе у шведского короля Карла Густава и в качестве генерал-губернатора Ливонии руководивший недавно обороной Риги, издал в связи с военными подвигами и битвами этого государя. Однако не следует сразу порочить хорошего историка на основании замечаний какого-нибудь государя или министра, возмущающегося им по какому-нибудь поводу, либо на основании чего-нибудь, что ему не по вкусу и относительно чего может быть допущена действительно какая-нибудь ошибка. Говорят, что Карл V, желая, чтобы ему прочли что-нибудь из Слейдана²⁷², говорил: «Принесите мне моего лгуну» и что Карловиц, очень видный саксонский дворянин того времени, говорил, что благодаря истории Слейдана он потерял всякое уважение к древним историкам. В глазах осведомленных людей такие заявления не могут уничтожить авторитета истории Слейдана, лучшая часть которой представляет собой свод публичных документов о сеймиках и собраниях и подтвержденных государствами актов. А если по этому вопросу оставалось хоть малейшее сомнение, то теперь оно устранено превосходной историей моего знаменитого друга покойного Зекендорфа²⁷³ (в которой однико я не могу одобрить употребления в заглавии слова «логеранство», получившего под влиянием дурного обычая распространение в Саксонии). Большинство вещей здесь подтверждается извлечениями из бесчисленного множества документов, взятых из саксонских архивов, которые он имел в своем распоряжении. Хотя епископ мосский, на которого имеются в этой книге нападки и которому

я послал ее, ответил мне только, что она страшно многословна, но я желал бы, чтобы она была еще вдвое объемистее. Чем она обширнее, тем большую ценность она представляет, так как оставалось бы только выбрать в ней нужные места. Я уже не говорю о том, что имеются всеми ценимые исторические труды гораздо больших размеров. Между прочим не следует относиться всегда пренебрежительно к авторам, жившим позже описываемых ими событий, когда то, что они сообщают, известно также из других источников. Иногда они сохраняют отрывки из произведений более древних авторов. Например были сомнения относительно того, из какого рода происходил Зуиберт, епископ бамбергский, ставший впоследствии папой под именем Климента II. Один анонимный автор истории Брауншвейга, живший в XIV в., называет его род, но ученые, знатоки нашей истории, не придавали этому никакого значения. Между тем в моих руках была гораздо более древняя и еще не напечатанная хроника, где то же самое изложено более подробно. Из нее видно, что он был из рода древних сеньоров, феодальных владельцев Горнбурга (недалеко от Вольфенбюттеля), земля которого была подарена последним владельцем кафедральному собору Гальберштадта.

§ 11. Ф. Мне не хотелось бы, чтобы подумали, будто своими замечаниями я желал преуменьшить значение и пользу истории. Ведь из этого источника мы черпаем с непреложной очевидностью значительную часть полезных для нас истин. Я не знаю ничего более ценного, чем оставшиеся от древности документы, и я желал бы, чтобы их у нас было больше и чтобы они были менее искаженными. Но все же верно, что никакая копия не может быть достовернее своего первого оригинала.

Т. Когда только один древний автор свидетельствует о каком-нибудь факте, то все те, кто списывал у него, никакого не увеличили ценности его показаний, и ими следует совершенно пренебречь. Это все равно, как если бы их указания были из числа тóu ἀ·αξ λευομένω, т. е. вещей, сказанных один только раз, о которых г. Менаж²⁷⁴ хотел написать книгу. Если бы в наши дни 100 тысяч ничтожных писателей стали повторять например сплетни Больсека²⁷⁵, то разумный человек обратил бы на это не больше внимания, чем на лай собак. Ряд юристов писал de fide historica (об исторической достоверности), но вопрос этот заслуживал бы более точного исследования, между тем как некоторые из этих господ были слишком снисходительными. Что касается глубокой древности, то некоторые из наиболее прославленных фактов сомнительны. Ученые высказали с полным основанием сомнения насчет того, был ли Ромул основателем города Рима. О смерти Кира спорят, а противоречия между Геродотом и Ктесием²⁷⁶ вызвали вообще сомнения относительно истории ассириян, вавилонян и персов. История Навуходоносора, Юдифи и даже Агасфера в

книге Эсфири представляет значительные трудности. Римляне своими сообщениями о тулузском золоте противоречат тому, что они рассказывают о поражении, нанесенном галлам Камиллом²⁷⁷. Особенно ненадежна частная история отдельных народов, когда она не заимствована из очень древних источников и не согласуется с всеобщей политической историей. Поэтому все то, что нам рассказывают о древних германских, галльских, британских, шотландских, польских и прочих царях, с полным основанием считается легендарным и вымыщенным. Требета, сын Нина, основатель Трира, или Брут, родоначальник британцев, столь же достоверны, как Амадисы. Почекнутые у разных рассказчиков басни о древних государях франков, бойев, саксонцев, фризов, которые преподносят нам Тритемий²⁷⁸, Авентин²⁷⁹ и даже Альбин²⁸⁰ и Зигфрид Петри²⁸¹, а также то, что Саксон Грамматик²⁸² и Эдда²⁸³ нам сообщают о скандинавских древностях, представляют не большую ценность, чем рассказы Кадлубко²⁸⁴, первого польского историка, об одном из польских королей, якобы зяте Юлия Цезаря. Но если повествования различных народов совпадают в таких случаях, когда нет оснований думать, что один списывал у другого, то это является серьезным свидетельством в пользу истинности рассказываемого. Таково согласие во многих вещах между Геродотом и ветхим заветом. Примером этого может служить рассказ Геродота о битве при Мегиддо между египетским царем и палестинскими сирийцами, т. е. евреями, где согласно сообщению священной истории, которую мы получили от евреев, был смертельно ранен царь Иосия. Согласие между арабскими, персидскими и турецкими историками, с одной стороны, и греческими, римскими и другими западноевропейскими историками — с другой, отрадно для лиц, исследующих факты. То же самое относится к оставшимся от древности медалям и надписям, подтверждающим показания книг, которые дошли до нас от древних и которые на самом деле являются копиями с копий. Надо ожидать еще, что сообщит нам история Китая, когда мы лучше узнаем ее, и насколько она будет заслуживать доверия. Польза истории заключается главным образом в удовольствии, доставляемом познанием происхождения народов, в справедливости, воздаваемой людям, много сделавшим для человечества, в установлении исторической критики и особенно критики священной истории, являющейся основой откровения, и (оставляя в стороне вопросы генеалогии и прав государей и держав) в доставляемых ею полезных уроках и примерах. Я не считаю излишним изучить древности до мельчайших подробностей, так как иногда извлекаемое оттуда критиками знание может пригодиться для более важных вещей. Я не имею например ничего даже против того, чтобы была написана история одежды и портняжного искусства, начиная с одеяния еврейских первосвященников или, если угодно, начиная со шкур, которые бог дал первой

брачной чете, когда она покинула рай, и кончая современными фонтарами и фальбала, и против того, чтобы к этому прибавили все, что можно извлечь из древних скульптур и из картин, нарисованных в последние века. Если угодно, то я даже прибавил бы к этому мемуары одного жившего в прошлом веке аугсбуржца, давшего нарисовать себя во всех тех одеждах, которые он носил с детства до 63 лет. Кто-то сказал мне, что покойный герцог д'Омон²⁸⁵, большой знаток античного искусства, интересовался этими вещами. Это может быть пригодится для различения подлинных памятников древности от подложных, не говоря о некоторых других выгодах. И поскольку людям позволено играть, то им тем более должно быть позволено развлекаться такого рода трудами, если от этого не страдают более существенные их обязанности. Но я желал бы, чтобы нашлись лица, которые старались бы главным образом извлечь из истории наиболее полезные уроки, как например исключительные образцы добродетели, сведения о жизненных удобствах, политические и военные хитрости. И я хотел бы, чтобы специально написали особую всеобщую историю, которая была бы посвящена только таким вещам и некоторым другим, наиболее важным вопросам. Действительно, иногда можно прочесть большой исторический труд, ученый, хорошо написанный, удовлетворяющий даже поставленной себе автором цели и по-своему превосходный, но не содержащий никаких полезных поучений, под которыми я понимаю здесь не простые нравоучения вроде тех, что заполняют *Theatrum vitaे humanae*²⁸⁶ и разные другие антологии, а справки и сведения, о которых не всякий сразу подумал бы при нужде. Я хотел бы также, чтобы из книг путешественников извлекли имеющиеся в них бесчисленные вещи этого рода, которым можно было бы воспользоваться, и чтобы их разместили в систематическом порядке. Но поразительно, что при наличии такого множества невыполненных полезных дел люди почти всегда забавляются тем, что уже сделано, либо просто пустяками, либо в лучшем случае тем, что наименее важно. Против этого имеется только одно средство, а именно, чтобы в более спокойные времена публика сама активно вмешалась в это.

§ 12. Ф. Ваши отступления заняты и поучительны. Но от вероятности фактов перейдем к вероятности мнений относительно вещей, не доступных нашим чувствам. Подобные вещи не допускают никакого свидетельства. Таковы вопросы о существовании и природе духов, ангелов, демонов и т. д., о материальных субстанциях, находящихся на планетах и на других обиталищах обширной вселенной, наконец о способе действия большинства явлений природы. Относительно всех этих вещей мы можем составлять только догадки, в которых аналогия является главным правилом вероятности, ибо, поскольку они не могут быть засвидетельствованы, они могут казаться вероятными лишь в той мере, в какой

они соответствуют установленным истинам. Так как сильное трение двух тел производит теплоту и даже огонь, а преломление сквозь прозрачные тела вызывает явление цветов, то мы заключаем, что огонь состоит в быстром движении незаметных частиц и что цвета, происхождения которых мы не знаем, получаются от такого преломления. Наблюдая, что во всех частях творения, доступных человеческому наблюдению, имеется постепенная связь без сколько-нибудь заметных пробелов, мы имеем все основания думать, что вещи восходят вверх по степеням совершенства незаметными переходами. Трудно сказать, где начинаются чувства и разум и какова низшая степень жизни. Так постепенно увеличивается или уменьшается в правильном конусе величина диаметра. Между некоторыми людьми и некоторыми животными существует огромная разница; но если мы захотим сравнивать разум и способности некоторых других людей и животных, то разница окажется столь незначительной, что трудно будет сказать, является ли разум этих людей более ясным и обширным, чем у этих животных. Наблюдая подобную незаметную градацию в тех частях творения, которые ниже человека, вплоть до самых низких частей его, мы по правилу аналогии можем считать вероятным, что подобная же градация есть и в вещах, находящихся над нами и выше сферы нашего наблюдения. Такого рода вероятность является прочной основой разумных гипотез.

Т. На основании такой аналогии Гюйгенс заявляет в своем «Космопеоросе»²⁸⁷, что состояние других главных планет довольно похоже на состояние земли, за исключением различий, вытекающих из различного расстояния планет от солнца; а Фонтенель²⁸⁸, выпустивший уже раньше свои, полные остроумия и учености беседы о множественности миров, высказал по этому вопросу ряд ценных соображений, сумев придать интерес столь сухой материи. Можно было бы почти сказать, что в лунном царстве Арлекина все происходит, как у нас. Правда, о лунах (являющихся только спутниками) судят совершенно иначе, чем о главных планетах. Кеплер оставил небольшую книжку²⁸⁹, содержащую остроумную фантазию о положении на луне. А один остроумный англичанин²⁹⁰ дал занимательное описание выдуманного им испанца, которого перелетные птицы занесли на луну. Я не говорю уже о Сирлано²⁹¹, отправившемся впоследствии отыскивать этого испанца. Некоторые остроумные люди, желая дать прекрасную картину загробной жизни, заставляют блаженные души кочевать с одного светила на другое; и наше воображение находит здесь частично ту прекрасную жизнь, которую можно приписать духам. Но какие бы усилия ни делало наше воображение, я сомневаюсь, чтобы оно могло достичь своей цели ввиду огромного расстояния между нами и этими духами и вследствие их большого разнообразия. И до тех пор, пока мы не найдем такой сильной подзорной трубы, от изо-

бретения которой Декарт ожидал возможности различать части лунной поверхности не большие, чем наши дома, до тех пор мы не сможем узнать, что происходит на других планетах. Более полезными и истинными будут наши предположения о внутренних частях тел. Я надеюсь, что во многих случаях дело не ограничится одними предположениями, и во всяком случае быстрое движение частиц огня, о котором вы только что говорили, по-моему, уже теперь не следует рассматривать просто как догадку. Очень жаль, что гипотеза Декарта о структуре частей видимой вселенной была так мало подтверждена позднейшими исследованиями и открытиями или что Декарт не жил на 50 лет позже, чтобы, опираясь на современные знания, дать нам гипотезу, столь же остроумную, как и та, которую он составил на основании современных ему знаний. Что касается постепенного перехода видов, то мы уже говорили об этом в одной из предыдущих бесед, и я заметил тогда, что уже философы высказали ряд соображений о пробелах в ряду форм или видов. В природе все совершается постепенно, в ней нет скачков, и по отношению к изменениям это правило есть часть моего закона непрерывности. Но для красоты природы, требующей раздельных, отчетливых восприятий, необходимы видимость скачков и, так сказать, музыкальные интервалы в явлениях. Ей доставляет удовольствие смешивать виды. Таким образом хотя на каком-нибудь другом небесном светиле могут быть виды, промежуточные между человеком и животным (в соответствии с тем, как понимают эти слова), и хотя где-нибудь имеются вероятно разумные живые существа, стоящие выше нас, но природа нашла целесообразным удалить их от нас, чтобы дать нам бесспорное превосходство на земле. Я говорю о промежуточных видах, не принимая здесь в расчет людей, приближающихся к животным, потому что в этом очевидно оказывается не недостаток способностей, а какая-нибудь помеха в их функционировании, так как, по моему мнению, самый тупой из людей (если только какая-нибудь болезнь или иной постоянный недостаток, равносильный болезни, не довел его до ненормального состояния) несравненно разумнее и доступнее обучению, чем самое умное из животных, хотя иногда в шутку и говорят обратное. Впрочем я очень одобряю исследование аналогий: изучение растений и насекомых и сравнительная анатомия животных будут доставлять все больше и больше аналогий, особенно если будут продолжать пользоваться микроскопом в еще больших размерах, чем теперь. А с более общей точки зрения можно убедиться, что мои взгляды о монадах, находящихся повсюду, о их бесконечной длительности, о сохранении живого существа вместе с душой, о малозаметных в известном состоянии (каким является например смерть простых животных) восприятиях, о телах, которые следует приписать духам, о гармонии между душой и телом, благодаря которой каждое из них следует в точности своим собствен-

ным законам, независимо от другого, причем здесь не приходится отличать свободы или несвободы, — можно убедиться, говорю я, что все эти взгляды вполне соответствуют наблюдаемой нами аналогии вещей, которую я распространяю за пределы наших наблюдений, не ограничивая последних известными частями материи или известными видами действий, причем единственное имеющееся здесь различие — это различие между большим и малым, между заметным и незаметным.

§ 13. Ф. Существует однако один случай, когда мы доверяем не столько аналогии естественных вещей, обнаруживаемой опытом, сколько противоположному свидетельству некоторого странного, расходящегося с ними факта. В самом деле, когда сверхъестественные события соответствуют целям того, кто в силах изменить течение природы, то мы не имеем основания не верить им, если они хорошо засвидетельствованы. Таковы чудеса, не только встречающие доверие сами по себе, но и внушающие его к другим истинам, нуждающимся в таком подтверждении.

§ 14. Наконец существует свидетельство, требующее высочайшей степени нашего согласия, — это откровение, т. е. свидетельство бога, который не может ни обмануть, ни быть обманутым. Наше согласие с ним называется верой, и она столь же абсолютно исключает всякое сомнение, как и самое достоверное познание. Мы только должны быть уверены, что откровение — божественно, и знать, что мы понимаем истинный смысл его; в противном случае мы рискуем стать жертвами фанатизма и ошибок ложного истолкования. Если же существование и смысл откровения только вероятны, то наше согласие не может иметь большей вероятности, чем та вероятность, которая заключается в доказательствах. Но подробнее об этом мы поговорим еще впоследствии.

Т. Теологи проводят различие между мотивами доверия (как они их называют) вместе с естественным согласием, которое должно вытекать из них и не может обладать большей вероятностью, чем эти мотивы, и сверхъестественным согласием, которое является результатом божественной благодати. Анализу веры посвящены целые книги, не совсем согласующиеся между собой. Но так как мы будем говорить об этом в дальнейшем, то я не желаю предвосхищать здесь того, что будет сказано в другом месте.

ГЛАВА XVII

О РАЗУМЕ

§ 1. Ф. Прежде чем особо поговорить о вере, мы займемся разумом. Слово разум (*raison*) означает иногда ясные и истинные принципы, иногда выводы из этих принципов, а иногда причину и в частности конечную причину. Но здесь мы будем рассматривать его как способность, которой, как предполагают, человек

отличается от животного и благодаря которой он очевидно намного превосходит последнее. § 2. Мы нуждаемся в разуме как для расширения нашего знания, так и для руководства нашим мнением. Разум состоит по существу в двух способностях — в проницательности для нахождения посредствующих идей и в способности извлечения выводов, или умозаключения. § 3. В разуме можно рассматривать следующие четыре ступени: 1) открытие доказательств; 2) расположение их в порядке, показывающем их связь; 3) осознание связи каждой части дедукции; 4) извлечение вывода. Эти ступени можно наблюдать в математических доказательствах.

T. Raison — это известная истина, связь которой с другой, менее известной истиной заставляет нас соглашаться с последней. Но слово *raison* (основание) употребляется в частности и по преимуществу, если это причина не только нашего суждения, но и самой истины, то, что называют также априорным основанием; причина в вещах соответствует основанию в истинах. Вот почему сама причина часто называется основанием, в особенности конечная причина. Наконец *raison* (разумом) называют также способность сознавать эту связь истин или способность рассуждать, и в этом смысле вы употребляете здесь это слово. Но на земле эта способность свойственна только человеку и не обнаруживается у других живых существ. Как я уже показал выше, тень разума, обнаруживающаяся у животных, есть не что иное, как ожидание сходного события в случае, который кажется похожим на некоторый предыдущий случай, независимо от того, имеет ли место то же самое основание. Даже люди поступают таким же образом, когда они руководятся одной только эмпирией. Но они возвышаются над животными, поскольку они видят связи истин — связи, составляющие сами по себе необходимые и всеобщие истины. Эти связи необходимы даже тогда, когда они порождают только мнение, там, где после тщательного исследования можно доказать, насколько об этом можно судить, перевес какой-нибудь вероятности; в этом случае имеется доказательство не истинности вещи, но истинности решения, диктуемого благоразумием. Мысль разделить способность разума, по-моему, недурна. Действительно, в разуме можно распознать две части в соответствии с довольно распространенным взглядом, отличающим изобретательность от способности суждения. Что касается тех четырех ступеней, которые вы находите в математических доказательствах, то обыкновенно первая из них — открытие доказательств — не представлена здесь так, как это было бы желательно. Это — синтезы, найденные иногда без анализа, иногда же анализ здесь уже удален. Геометры в своих демонстрациях сперва формулируют то положение, которое должно быть доказано, а для получения доказательства они при помощи чертежа излагают то, что дается. Это называется *экзегисом*. После этого они переходят к подготовке и проводят

новые линии, в которых они нуждаются для своих рассуждений; и часто самое важное — найти эту подготовку. Затем они дают само доказательство, извлекая выводы из того, что было дано в эктезисе и что было прибавлено к этому подготовкой; пользуясь для этого уже известными или доказанными истинами, они приходят к выводу. Но в некоторых случаях обходятся без эктезиса и подготовки.

§ 4. Ф. Обыкновенно думают, что силлогизм есть важнейшее орудие разума и лучшее средство использовать эту способность. Я лично сомневалось в этом, так как силлогизм служит только для раскрытия связи доводов в одном каком-нибудь примере и ни для чего больше; но дух видит эту связь столь же легко, а может быть и лучше, без этого. Те, кто умеет пользоваться фигурами и модусами силлогизма, признают чаще всего пользу его в силу безоговорочной веры к своим учителям, не понимая причины этого. Если признавать необходимость силлогизма, то отсюда следует, что никто до изобретения его не знал ничего посредством разума и что бог создал человека двуногой тварью, предоставив Аристотелю превращение его в разумное существо. Я имею в виду тех немногих людей, которых Аристотель мог побудить исследовать основания силлогизмов и убедиться таким образом, что из более чем 60 способов образования трех предложений имеется лишь около 14 надежных. Но бог был гораздо более милостив к людям: он дал им дух, способный рассуждать. Я говорю это не для уменьшения авторитета Аристотеля, на мой взгляд одного из величайших людей древности, с которым немногие сравнялись в широте взглядов, остроте и проницательности мысли, силе суждения, который этим самым изобретением форм аргументации оказал большую услугу ученым в их борьбе с людьми, не стыдящимися отрицать все. Однако эти формы не являются ни единственным, ни лучшим способом рассуждения; да и Аристотель нашел их не посредством самих форм, но путем первоначального способа познания, а именно — очевидного соответствия идей. Что касается познаний, приобретаемых в естественном порядке в математических доказательствах, то они получаются без помощи каких бы то ни было силлогизмов. Умозаключать — значит выходить истинность одного предложения из другого, уже ранее признанного истинным, предполагая известную связь посредствующих идей. Так например на основании того, что люди будут наказаны в загробной жизни, можно умозаключить, что они сами могут детерминировать себя в земной жизни. Вот какова здесь связь идей: «Люди будут наказаны, а бог есть тот, кто наказывает, следовательно наказание справедливо; следовательно наказываемый виновен; следовательно он мог бы поступить иначе; следовательно он обладает внутренней свободой; следовательно иконец он обладает способностью детерминировать себя». Связь идей здесь обна-

руживается лучше, чем если бы тут было пять или шесть запутанных силлогизмов, где идеи были бы переставлены, повторялись бы и были бы втиснуты в искусственные формы. Дело идет об установлении связи между посредствующей идеей и крайними идеями силлогизма; но этого не может показать ни один силлогизм. Лишь дух может воспринять путем собственного усмотрения, что таково взаимоотношение этих идей. Для чего же служит силлогизм? Он годится в школах, где не стыдятся отрицать соответствие идей, находящихся в явном соответствии. Почему люди никогда не строят силлогизмы, когда они сами ищут истину или когда они обучают ей тех, кто искренне желает узнать ее? Далее очевидно, что более естественен такой порядок:

человек — животное — живое существо,

т. е. человек есть животное, а животное есть живое существо, следовательно человек есть живое существо, чем порядок силлогизма:

животное — живое существо,
человек - животное,
человек - живое существо,

т. е. животное есть живое существо, человек есть животное, следовательно человек есть живое существо. Правда, силлогизмы могут служить для открытия лжи, скрытой под блестками заимствованных из риторики украшений, и когда-то я думал, что силлогизм необходим хотя бы для того, чтобы уберечься от софизмов, таящихся под цветистыми рассуждениями. Но после тщательного исследования я нашел, что достаточно отделить идеи, от которых зависит вывод, от излишних идей и разместить их в естественном порядке, чтобы показать всю бессвязность рассматриваемых рассуждений. Я знал одного человека, которому были совершенно неизвестны правила силлогизма, но который сразу замечал слабость и ложность выводов длинного, ловкого и правдоподобного рассуждения, вводившего в заблуждение людей, искушенных во всех тонкостях логики. И, мне думается, мало кто из моих читателей не знает таких людей. Если бы это было не так, то государи в вопросах, затрагивающих их корону и их достоинство, не преминули бы потребовать пользования силлогизмами в наиболее важных дискуссиях, между тем как все понимают, что было бы смешно прибегать к ним в таких случаях. В Азии, в Африке и в Америке среди независимых от европейцев народов никто почти никогда не слышал, чтобы говорили о силлогизмах. В конце концов оказывается, что эти холастические формы не менее способны обманывать нас. Людей можно столь же редко заставить молчать этим холастическим методом и еще реже убедить их и склонить на свою сторону. В лучшем случае они готовы будут признать, что их

противник более ловкий спорщик, но они все же останутся убежденными в своей правоте. И если можно облечь ложные рассуждения в силлогистическую форму, то эту ложь должно уметь вскрыть каким-то другим способом, а не силлогизмом. Однако я не думаю, что следует отбросить силлогизмы или лишить себя какого бы то ни было средства, способного помочь разуму. Есть люди, нуждающиеся в очках. Но те, кто пользуется ими, не вправе утверждать, будто никто не может обходиться без очков. Это значило бы слишком приижать природу для прославления искусства, которому они сами столь обязаны. Только бы с ними не случилось того, что бывало с людьми, которые пользовались слишком много или слишком рано очками и которые этим так испортили свое зрение, что они уже не могут видеть без их помощи.

Т. Ваши рассуждения о ничтожной пользе силлогизмов содержат немало ценных и прекрасных замечаний. Надо признать, что схоластическая форма силлогизмов мало употребляется людьми и что она была бы слишком длинной и запутанной, для того чтобы ею можно было серьезно пользоваться. Но поверите ли: я думаю, что изобретение силлогистической формы есть одно из прекраснейших и даже важнейших открытий человеческого духа. Это своего рода универсальная математика, все значение которой еще недостаточно понято. Можно сказать, что в ней содержится искусство непогрешимости, если уметь правильно пользоваться ею, что не всегда возможно. Надо заметить, что под аргументацией по форме я понимаю не только тот схоластический способ аргументации, которым пользуются в школах, но всякое рассуждение, которое приводит к выводу в силу своей формы, в котором не приходится дополнять ни одного члена. Таким образом какой-нибудь сорит — особая цепь силлогизмов, свободная от повторений, — или даже хорошо составленный счет, алгебраическая выкладка, анализ бесконечно малых являются для меня аргументацией по форме, так как их форма рассуждения была заранее доказана, так что можно быть уверенным, что здесь не ошибаешься. И евклидовы доказательства чаще всего представляют аргументацию по форме; хотя он пользуется повидимому энтилемами, но устранившее предложение, которое как будто отсутствует, дополняется ссылкой на полях, дающей возможность найти его уже заранее доказанным; это значительно сокращает ход доказательства, никакую не ущебляя силы его. Все эти обращения, сложения и разделения доводов, которыми он пользуется, представляют только особенные, свойственные математике и ее предмету разновидности форм аргументации, и математика доказывает эти формы с помощью всеобщих форм логики. Кроме того следует помнить, что существуют правильные асиллогистические выводы, которых нельзя доказать стро-

гим образом при помощи каких бы то ни было силлогизмов, не изменяя несколько терминов их. И само это изменение терминов предсталяет асиллогистический вывод. Их имеется немало, между прочим таков вывод а гесто *ad obliquum* (от прямого к косвенному). Так например: Иисус Христос есть бог, следовательно мать Иисуса Христа есть матери божия. Сюда же относится асиллогистический вывод, названный учеными логиками обращением отношения, как например следующий вывод: если Давид есть отец Соломона, то несомненно Соломон есть сын Давида. Эти выводы можно доказать при помощи истин, от которых зависят и обыкновенные силлогизмы. Силлогизмы далее бывают не только категорическими, но и типологическими, к которым следует отнести также разделятельные. Категорические силлогизмы делятся на простые и сложные. Простые категорические силлогизмы это те, которые перечисляют обыкновенно в соответствии с модусами фигур. Я нашел, что все фигуры имеют по шесть модусов каждая, так что всего существует 24 модуса. Четыре обыкновенных модуса первой фигуры являются лишь результатом значения терминов: все, ни один, некоторые. Прибавляемые мной, чтобы ничего не опустить, два модуса являются лишь субалтернациями всеобщих предложений. В самом деле, на основании двух обыкновенных модусов: все *B* суть *C*, все *A* суть *B*, следовательно все *A* суть *C*; а также: ни одно *B* не есть *C*, все *A* суть *B*, следовательно ни одно *A* не есть *C*, можно получить следующие два добавочных модуса: все *B* суть *C*, все *A* суть *B*, следовательно некоторое *A* есть *C*; точно так же: ни одно *B* не есть *C*, все *A* суть *B*, следовательно некоторое *A* не есть *C*. Действительно, нет необходимости особо доказывать 'субалтернации и ее следствия: все *A* суть *C*, следовательно некоторое *A* есть *C*; точно так же: ни одно *A* не есть *C*, следовательно некоторое *A* не есть *C*, хотя это можно доказать при помощи тождественных предложений и уже известных модусов первой фигуры следующим образом: все *A* суть *C*, некоторое *A* есть *A*, следовательно некоторое *A* есть *C*; точно так же: ни одно *A* не есть *C*, некоторое *A* есть *A*, следовательно некоторое *A* не есть *C*. Таким образом оба добавочные модуса первой фигуры доказываются при помощи двух первых обыкновенных модусов этой фигуры с присоединением субалтернации, которую в свою очередь можно доказать при помощи двух других модусов этой же фигуры. Таким же самым образом получает два новых модуса вторая фигура. Итак, первая и вторая фигуры имеют по шесть модусов; третья всегда имела их шесть; четвертой приписывали пять модусов, но тот же самый принцип добавления показывает, что она тоже имеет их шесть. Но логическая форма не заставляет нас применять тот порядок предложений, которым обыкновенно пользуются, и я согласен с вами, что иной способ расположения их лучше: все *A* суть *B*, все *B* суть *C*, следовательно-

все *A* суть *C*, что встречается особенно в соригах, представляющих цепь подобных силлогизмов. Действительно, пусть имеется еще один силлогизм: все *A* суть *C*, все *C* суть *D*, следовательно все *A* суть *D*. Из этих двух силлогизмов можно сделать цепь, свободную от повторений, сказав: все *A* суть *B*, все *B* суть *C*, все *C* суть *D*, следовательно все *A* суть *D*, где выброшено бесполезное предложение: все *A* суть *C* и избегнуто бесполезное повторение этого предложения, которое требовалось обоими силлогизмами. В самом деле, это предложение впредь бесполезно, и цепь рассуждения представляет собой совершенный и правильный по форме аргумент без этого предложения, если доказательная сила цепи была раз навсегда доказана при помощи этих двух силлогизмов. Существует бесконечное множество других цепей умозаключений, более сложных не только потому, что в них входит большее число силлогизмов, но и потому, что составные силлогизмы более отличаются друг от друга, так как в них можно ввести не только простые категорические силлогизмы, но и копулятивные, и не только категорические, но и гипотетические, и не только полные силлогизмы, но и энтилемы, где устраниены предложения, считающиеся очевидными. Все это вместе с асиллогистическими выводами, с перемещениями предложений и с множеством оборотов и мыслей, скрывающих эти предложения в силу природной склонности духа к сокращению и в силу свойств языка, обнаруживающихся частично в употреблении частиц, дает цепь рассуждения, которая сможет представить всю аргументацию даже оратора, но оголенную, лишенную своих украшений и сведенную к логической форме не схоластическим образом, но все же способом, достаточным для выяснения доказательной силы рассуждения на основании законов логики. Эти законы представляют не что иное, как законы здравого смысла, расположенные по порядку и записанные, и отличаются они от последних не больше, чем обычное право, какой-нибудь провинции отличается от того, чем оно делается, когда становится писанным правом; будучи записано и став легко обозримым, оно делается более ясным, и его можно легче развивать дальше и применять. Природный здравый смысл без помощи искусства, проицведя анализ какого-нибудь рассуждения, будет находиться иногда в затруднении относительно силы выводов, встречая например такие выводы, которые включают известный модус, хотя и правильный, но редко употребляемый. Однажды логик, который потребовал бы, чтобы не пользовались подобными цепями рассуждений и не захотел бы сам пользоваться ими, требуя, чтобы всегда сводили все сложные аргументы к простым силлогизмам, от которых они в действительности зависят, был бы похож, как я уже сказал вам, на человека, который хотел бы заставить купцов, продающих ему что-нибудь, считать числа по единице, как считают на пальцах, или как отсчитывают часы

на городских часах. Это свидетельствовало бы либо о его тупости, если бы он не мог считать иным образом и если бы он мог найти только на пальцах, что пять и три будет восемь, либо о каком-то капризе, если бы он был знаком с сокращенным методом счета и не хотел им пользоваться. Он был бы похож также на человека, который запретил бы пользоваться аксиомами и уже доказанными теоремами на том основании, что всегда следует сводить всякое рассуждение к первым принципам, где видна непосредственная связь идей, от которых действительно зависят эти промежуточные теоремы. Объяснив значение логических форм так, как я их понимаю, я перейду к вашим соображениям. Я не понимаю вашего утверждения, будто силлогизм годится лишь для того, чтобы заметить связь доводов только в одном примере. Неверно, будто дух всегда легко замечает выводы, так как иногда встречаются такие выводы (по крайней мере в рассуждениях других людей), в которых мы сначала сомневаемся, пока не увидим их доказательства. Обыкновенно пользуются примерами для проверки выводов, но этот метод не всегда надежен, хотя существует искусство выбирать примеры так, чтобы они оказывались неверными, если вывод неверен. Я не думаю, чтобы в хорошо организованных школах было позволено бесстыдно отрицать очевидные соответствия идей, и, по-моему, не пользуются силлогизмами, чтобы отрицать эти соответствия. Во всяком случае это не является их единственным и главным назначением. Исследуя паралогизмы разных авторов, можно найти чаще, чем это думают, что они грешили против правил логики, и я лично не раз убеждался, даже в письменном споре с добросовестными людьми, в том, что начинают понимать друг друга лишь тогда, когда аргументируют по форме, чтобы распутать хаос рассуждений. Разумеется, требовать на серьезных совещаниях аргументации на схоластический образец было бы смешно из-за докучливого и тягостного многословия этой формы рассуждения, своего рода счета на пальцах. Однако на самых важных совещаниях, касающихся вопросов жизни, государственных интересов, спасения, люди часто бывают ослеплены ролью авторитета, блеском красноречия, неправильно примененными примерами, энтилемами, ошибочно предполагающими очевидность того, что в них вовсе не выражено, и даже ложными выводами. Таким образом для них была бы очень нужна строгая логика, но иного типа, чем школьная, между прочим для того, чтобы указать, на какой стороне находится большая вероятность. Что же касается того факта, что обыкновенные люди не знают искусственной логики и тем не менее они правильно рассуждают и иногда даже лучше, чем искушенные в логике лица, то он так же не доказывает ее бесполезности, как не доказывает бесполезность искусственной арифметики то, что встречаются иногда люди, хорошо считающие при

обыкновенных обстоятельствах, не умся ни читать, ни писать, не владея ни пером, ни счетными знаками, люди, исправляющие даже ошибки другого человека, который научился производить вычисления, но может быть был небрежен или запутался в цифрах или счетных знаках. Верно далее, что силлогизмы могут стать софистическими, но это можно распознать на основании их собственных законов. Силлогизмы не всегда заставляют людей изменить свои взгляды и даже не всегда убеждают их. Но это объясняется тем, что вследствие злоупотребления плохо понятыми дистинкциями и терминами силлогизмы становятся многословными и даже, если все время придерживаться этой формы рассуждения, невыносимыми. Мне остается здесь лишь рассмотреть и дополнить аргумент, приведенный вами в качестве примера ясного рассуждения, свободного от силлогистической формы. Бог наказывает человека (это принимается как факт); бог справедливо наказывает того, кого он наказывает (это — рациональная истинна, которую можно считать доказанной); следовательно бог справедливо наказывает человека (это — силлогистический вывод, распространенный асиллогистически, а речь *ad obliquum*), следовательно человек справедливо наказан (это — обращение отношения, которое виду его очевидности устраниют); следовательно человек виновен (это — энтилемма, в которой устранено следующее предложение, являющееся только определением: тот, кого справедливо наказывают, виновен); следовательно человек мог бы поступить иначе (здесь устранено следующее предложение: тот, кто виновен, мог поступить иначе); следовательно человек был свободен (здесь опять-таки подразумевается предложение: тот, кто мог поступить иначе, был свободен); следовательно (по определению свободного человека) он был способен себя детерминировать, что и требовалось доказать. Замечу еще, что это последнее *следовательно*, заключая в действительности подразумеваемое предложение (тот, кто свободен, способен себя детерминировать), служит еще для избежания повторения терминов. И в этом смысле здесь ничего не опущено, и аргументация может считаться в этом отношении полной.

Мы видим, что это рассуждение представляет собой цепь силлогизмов, вполне согласных с логикой, так как я теперь не желаю рассматривать содержание этого рассуждения, относительно которого может быть сделано бы сделать некоторые замечания или потребовать некоторых разъяснений. Так, бывают случаи, когда человек не может поступить иначе и когда он все же может быть виновным перед богом, — таков случай человека, который был бы доволен, что он не может помочь своему ближнему, чтобы иметь таким образом для себя оправдание. В заключение я готов признать, что схоластическая форма аргументации обычно неудобна, недостаточна, громоздка, но одновременно с этим я утверждаю, что нет ничего более важного, чем искусство аргу-

ментировать по форме согласно истинной логике, т. е. полно с точки зрения содержания и ясно с точки зрения порядка и формы выводов как самоочевидных, так и доказанных раньше.

§ 5. Ф. Я полагал, что силлогизм был бы еще менее полезен или, вернее, абсолютно бесполезен в случае вероятностей, так как он имеет дело только с одним топическим аргументом²⁹². Но теперь я вижу, что всегда следует основательно доказать то, что достоверно в самом топическом аргументе, т. е. заключенную в нем вероятность, и что сила вывода заключается в форме. § 6. Однако если силлогизмы годятся для составления суждения, то я сомневаюсь, чтобы они годились для изобретения, т. е. для того, чтобы находить доводы и делать новые открытия. Так например я не думаю, чтобы открытием 47-й теоремы первой книги Эвклида²⁹³ мы были обязаны правилам обычной логики. Человек сначала познает, а потом оказывается в состоянии доказывать по силлогистической форме.

Т. Отнеся к силлогизмам также цепи силлогизмов и все то, что я назвал аргументацией по форме, можно сказать, что несамоочевидное познание приобретается при помощи выводов, которые хороши лишь тогда, когда они сделаны по надлежащей форме. При доказательстве теоремы, что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов, большой квадрат и оба малых разбивают на части; затем оказывается, что все части обоих малых квадратов — не более и не менее — могут быть найдены в большом квадрате. Найти это — значит доказать равенство по форме, а равенство частей тоже доказывается при помощи аргументов в надлежащей форме. Анализ древних заключался, по Паппу, в том, чтобы принимать искомое за данное и делать из него выводы, пока не придут к чему-либо данному или известному. Как я заметил, для этого предложения должны быть взаимными, чтобы синтетическое доказательство могло пройти обратно по следам анализа, но это все же значит делать выводы. Однако полезно заметить здесь, что в астрономических или физических гипотезах обращение не имеет места, но зато и успех не доказывает здесь истинности гипотезы. Правда, он делает ее вероятной, но так как эта вероятность как будто грешит против правила логики, согласно которому истину можно вывести из лжи, то могут сказать, что логические правила не имеют полностью места в вопросах, связанных с вероятностью. На это я отвечу, что конечно можно вывести истину из лжи, но это не всегда вероятно, особенно когда какая-нибудь простая гипотеза объясняет множество истин, что встречается редко и достигается с трудом. Можно было бы сказать вместе с Карданом²⁹⁴, что логика вероятного приводит к иным выводам, чем логика необходимых истин. Но сама вероятность этих выводов должна быть доказана при помощи выводов логики необходимого.

§ 7. Ф. Вы как будто прославляете обыкновенную логику,

но я отлично вижу, что то, что вы говорите, относится к более возвышенной логике, к которой обыкновенная логика относится так же, как азбука относится к науке. Это приводит мне на память одно место из книги рассудительного Гукера²⁹⁵ «Церковное управление» (кн. 1, § 6), где он пишет, что если бы можно было дать истинные пособия для знания и для искусства рассуждения, которые в наш, считающийся просвещенным век люди мало знают и о которых они мало думают, то между людьми, которые пользовались бы ими, и теперешними людьми была бы такая же разница в зрелости суждения, как между теперешними людьми и идиотами. Я желал бы, чтобы наши беседы послужили поводом кому-нибудь найти эти истинные пособия для искусства, о которых говорит этот великий и проницательный человек. «Они не будут подражателями, которые подобно скоту идут по избитым путям (*imitatorum servum pecus*)²⁹⁶. Однако я осмеливаюсь сказать, что в наш век есть люди с такой силой суждения и такой широтой понимания, что если они направят свои помыслы в эту сторону, то они могут открыть новые пути к расширению знания.

Т. Вы отлично заметили, словами покойного Гукера, что люди мало думают об этом; по-моему тоже — есть и были люди, способные добиться в этом успеха. Надо однако признать, что в настоящее время мы имеем в этом отношении большую помощь как со стороны математики, так и со стороны философии, и «Опыт о человеческом разуме» вашего превосходного друга занимает здесь не последнее место. Мы увидим, можно ли извлечь из этого пользу.

§ 8. Ф. Я должен сказать вам еще, что я думал, будто в правилах силлогизма есть одна явная ошибка. Но наши совместные беседы вызвали у меня на этот счет колебания. Я вам изложу все же свои сомнения. Говорят, что «никакое силлогистическое рассуждение не может быть доказательным, если оно не содержит по крайней мере одного общего предложения». Но непосредственным предметом наших рассуждений и наших знаний являются, кажется, только частные вещи. Наши рассуждения и знания относятся только к соответственно идеям, из которых каждая обладает лишь частным существованием и представляет только какую-нибудь отдельную вещь.

Т. Представляя себе сходство вещей, вы представляете себе нечто сверх того, и всеобщность заключается только в этом. Вы никогда не сможете изложить ни одного из наших аргументов, не пользуясь общими истинами. Полезно однако заметить, что с точки зрения формы частные предложения причисляются к общим. В самом деле, хотя существовал только один святой апостол Петр, можно однако сказать, что, кто бы ни был святым апостолом Петром, он отрекся от своего учителя. Таким образом хотя силлогизм

«святой Петр отрекся от своего учителя, Петр был учеником, следовательно некоторый ученик отрекся от своего учителя» содержит лишь частные предложения, но считают, что он содержит их как общеутвердительные и составлен по модусу Darapti третьей фигуры.

Ф. Я желал вам сказать еще, что, по-моему, лучше переставить посылки силлогизмов и говорить: все *A* суть *B*, все *B* суть *C*, следовательно все *A* суть *C*, чем говорить: все *B* суть *C*, все *A* суть *B*, следовательно все *A* суть *C*. Но из сказанного вами следует как будто, что это признано и что оба силлогизма относятся к одному и тому же модусу. Во всяком случае, как вы заметили, расположение частей силлогизма, отличное от обычного, более годно для цепи из нескольких силлогизмов.

Т. Я вполне согласен с вами, но повидимому считали более полезным с дидактической точки зрения начинать с общих предложений, какими и являются большие посылки в первой и во второй фигурах; и существуют также ораторы, имеющие привычку излагать таким образом свои мысли. Но связь между предложениями выступает лучше при предлагаемом вами расположении их. Я уже указывал, что Аристотель может быть имел свои основания принять обычное расположение посылок силлогизма. Действительно, вместо того чтобы говорить: *A* есть *B*, он обыкновенно говорит: *B* есть в *A*. При такой формулировке требуемая вами связь должна получаться у него при принятом расположении посылок силлогизма. В самом деле, вместо того чтобы говорить: *B* есть *C*, *A* есть *B*, следовательно *A* есть *C*, он говорит: *C* есть в *B*, *B* есть в *A*, следовательно *C* есть в *A*. Например, вместо того чтобы говорить: «прямоугольник есть равногольник, квадрат есть прямоугольник, следовательно квадрат есть равногольник», Аристотель, не переставляя предложений, сохраняет среднее место для среднего термина благодаря своему способу формулировки предложений, перемещающему их термины, и говорит: равногольник есть в прямоугольнике, прямоугольник есть в квадрате, следовательно равногольник есть в квадрате. Этим способом формулировки не следует пренебрегать, так как в действительности предикат есть в субъекте или же идея предиката заключается в идее субъекта. Так например равногольник есть в прямоугольнике, так как прямоугольник есть фигура, все углы которой, будучи прямыми, равны, следовательно в идее прямоугольника заключается идея фигуры, все углы которой равны, а это и есть идея равногольника. Обычный способ формулировки относится скорее к индивидам, аристотелевский же — скорее к идеям или универсалиям. Действительно, говоря: «всякий человек есть животное», я думаю этим сказать, что все люди находятся в числе всех животных, но одновременно я имею в виду, что идея животного заключена в идее человека. Животное содержит больше индивидов,

чем человек, но человек содержит больше идей или больше формальных определений. Животное содержит больше экземпляров, человек — большие степени реальности; у первого — больший объем, у второго — большее содержание. Поэтому мы вправе сказать, что все учение о силлогизме можно доказать на основании учения *de continente et contento*, о содержащем и содержимом, которое отлично от учения о целом и части, так как целое всегда больше части, между тем как содержащее и содержимое иногда равны, как это бывает в случае взаимных предложений.

§ 9. Ф. Я начинаю составлять себе совершенно иное представление о логике, чем раньше. Я ее считал какой-то школьной игрой, а теперь я вижу, что здесь имеется своего рода универсальная математика, как вы ее понимаете. Дай бог, чтобы удалось сделать из нее нечто большее, чем она представляет собою теперь, для того чтобы мы могли найти в ней те истинные пособия разума, о которых говорил Гукер и которые подняли бы людей высоко над их теперешним состоянием. А разум тем более нуждается в них, что объем его довольно ограничен и что во многих случаях он изменяет нам. Это происходит: 1) потому что часто нам недостает самих идей. § 10. 2) Они часто смутны и несовершены; там же, где они ясны и отчетливы, как в случае чисел, мы не встречаем никаких непреодолимых трудностей и не впадаем ни в какие противоречия. § 11. 3) Часто также трудность происходит оттого, что нам недостает посредствующих идей. Известно, что до открытия алгебры, этого великого орудия и замечательного доказательства человеческой проницательности, люди смотрели с изумлением на некоторые доказательства древних математиков. § 12. 4) Случается также, что строят на ложных принципах, что может привести к трудностям, в которых разум не только не помогает нам, а еще более запутывает нас. § 13. Наконец 5) термины, значение которых неопределенно, приводят разум в замешательство.

Т. Я не уверен, действительно ли нам так недостает идей, именно отчетливых идей, как это думают. Что касается неотчетливых идей или, вернее, образов, или, если хотите, впечатлений, как цвета, вкусы и т. д., являющихся результатом ряда мелких, самих по себе отчетливых идей, которых однако мы не сознаем отчетливо, то их нам недостает бесконечное множество, и они подходят скорее другим существам, чем нам. Но, с другой стороны, эти впечатления способны скорее пробуждать инстинкты и служить основой для опытных наблюдений, чем доставлять материала разуму, если только они не сопровождаются отчетливыми восприятиями. Таким образом нас останавливает главным образом наше недостаточное знание этих отчетливых идей, теряющихся среди идей неотчетливых, а иногда, когда даже все отчетливо предстает перед нашими чувствами или перед нашим духом, нас сбি-

вает с толку множество требующих рассмотрения вещей. Например, когда перед нами находится куча в тысячу ядер, то ясно, что, для того чтобы хорошо представить себе число и свойства этого множества, полезно разместить их в виде некоторых фигур, как это делают на складах. Таким путем мы получаем отчетливые идеи о них и закрепляем их настолько, что можем избавиться от труда считать их больше одного раза. Благодаря опять-таки множеству идей имеются очень большие трудности даже в науке о числах, в которой ищут поэтому сокращенных методов, но иногда неизвестно, допускает ли их в данном случае существование. Например что проще на первый взгляд понятия первого числа, т. е. целого числа, делящегося только на единицу и на самое себя? Однако и до сих пор тщетно ищут положительного и легкого признака для верного распознавания этих чисел без испробования всех первых множителей, которые меньше квадратного корня из данного первого числа. Имеется множество признаков, показывающих без больших выкладок, что такое-то число не первое, но требуется найти один легкий признак, который позволял бы судить с достоверностью, что такое-то число первое. По этой же причине несовершенна еще алгебра, хотя нет ничего более известного, чем идеи, которыми она пользуется, так как они означают лишь числа вообще. В самом деле, мы не знаем еще способа находить иррациональные корни уравнений выше четвертой степени (за исключением одного очень частного случая); а методы, которыми пользовались соответственно Диофант²⁹⁷, Сципион Ферро²⁹⁸ и Лудовико Феррари²⁹⁹ для приведения уравнений второй, третьей и четвертой степеней к уравнению первой степени или для приведения нечистого уравнения к уравнению чистому, отличаются все друг от друга, т. е. метод, пригодный для уравнения одной степени, отличается от метода, пригодного для уравнения другой степени. Действительно, уравнение второй степени, или квадратное уравнение, можно привести к уравнению первой степени, отнимая только второй член. Уравнение третьей степени, или кубическое уравнение, было решено благодаря тому, что, разбив неизвестное на части, удалось получить уравнение второй степени. А в уравнениях четвертой степени, или в биквадратных уравнениях, прибавляют нечто к обеим сторонам уравнения, чтобы из каждого из них можно было извлечь корень, и к счастью оказывается, что для этого нужно только кубическое уравнение. Но все это представляется лишь смесь счастья или удачи с искусством или методом. Поступая так с уравнениями последних двух степеней, не знали, получится ли при этом положительный результат. Поэтому нужна еще какая-то новая уловка, чтобы добиться успеха в случае уравнения пятой и шестой степеней. И хотя Декарт думал, что метод, которым он пользовался для уравнения четвертой степени (рассматривая его как произведе-

ние двух квадратных уравнений) и который по существу не может дать больше, чем метод Лудовико Феррари, приведет к положительному результату и в случае уравнения шестой степени, но его ожидания не оправдались. Эта трудность показывает, что даже самые отчетливые и ясные идеи не всегда дают нам то, что мы требуем и что можно извлечь из них. И это заставляет также думать, что алгебра далеко не есть искусство изобретения, так как сама она нуждается в более общем искусстве. Можно сказать, что общее искусство знаков (*specieuse en général*), или искусство обозначения (*l'art des caractères*), представляет чудесное пособие, так как оно разгружает воображение. Когда знакомишься с арифметикой Диофанта и геометрическими трудами Аполлония и Паппа, то не остается сомнений в том, что они обладали чем-то подобным. Виет расширил это, выразив с помощью общих знаков не только искомые, но и заданные числа, делая посредством вычислений то, что Эвклид делал еще посредством рассуждений. Декарт же приложил это исчисление к геометрии, характеризуя линии при помощи уравнений³⁰⁰. Однако и теперь еще, после открытий нашей современной алгебры, г. Бульо (Исмаель Булиальд)³⁰¹, несомненно превосходный геометр, с которым я познакомился еще в Париже, не переставал восхищаться доказательствами Архимеда, относящимися к спирали, и не мог понять, каким образом этот великий человек догадался использовать касательную к этой кривой для измерения круга. Патер Григорий Сен-Винцентский³⁰² повидимому угадал, решив, что Архимед пришел к этому на основании параллелизма между спиралью и параболой. Но этот метод носит только частный характер, между тем как новое, пользующееся разностями исчисление бесконечно малых, которое я придумал и опубликовал с успехом, дает общий метод, для которого это открытие с помощью спирали представляет лишь игрушку и один из самых легких случаев, как почти все то, что было найдено раньше по вопросу об измерении кривых. Причина преимуществ этого нового исчисления заключается опять-таки в том, что оно разгружает воображение в проблемах, которые Декарт исключил из своей геометрии под тем предлогом, что они чаще всего приводят к механике, в действительности же потому, что они не подходили к его исчислению. Что касается ошибок, вытекающих из двусмыслиности терминов, то от нас зависит избегнуть их.

Ф. Существует также один случай, когда нельзя применять разума, но когда мы в нем и не нуждаемся и когда узрение лучше разума. Я имею в виду интуитивное познание, где связь идей и истин видна непосредственно. Таково познание бесспорных принципов. Я склонен думать, что это та степень очевидности, которой теперь обладают ангелы и которой духи праведных людей, достигших совершенства, будут обладать в будущей жизни

относительно множества вещей, недоступных в настоящее время нашему разуму. § 15. Что касается доказательств, основанных на посредствующих идеях, то они дают рациональное познание. Дело в том, что связь посредствующей идеи с крайними идеями необходима и обладает очевидностью, подобной той очевидности, которая обнаруживается, когда прикладывают аршин то к одному куску сукна, то к другому, чтобы показать их равенство. § 16. Но если связь только вероятная, то суждение приводит лишь к мнению.

7. Только Богу свойственно иметь одни лишь интуитивные познания. Но хотя блаженные души, как бы отделены они ни были от наших грубых тел, и даже духи, как бы возвышенны они ни были, обладают несравненно более интуитивным познанием, чем мы, и хотя они часто сразу замечают то, что мы находим лишь в результате выводов, потратив на это время и силы, все же они тоже должны встречать на своем пути трудности, так как в противном случае они были бы лишены одного из величайших наслаждений — наслаждения делать открытия. Во всяком случае надо признать, что есть бесконечное множество истин, которые скрыты от них навсегда или временно и к которым они приходят путем выводов и доказательств, а часто даже путем догадок.

Ф. В таком случае эти духи являются лишь более совершенными, чем мы, живыми существами, и можно вместе с Императором луны сказать: все так, как у нас.

7. Я готов сказать это если не полностью, то по существу дела, так как виды и ступени совершенства изменяются до бесконечности. Однако основа повсюду одна и та же: это мой основной принцип, господствующий во всей моей философии. Неизвестные или неотчетливо известные вещи я представляю себе только по образцу тех, которые нам отчетливо известны. Это делает мою философию легкой и, по-моему, так и следует поступать. Но если эта философия наиболее проста в том, что касается основы, то, с другой стороны, она наиболее богата в том, что касается проявлений, так как природа может варьировать их до бесконечности, как она и делает это в действительности с такими невыразимыми изобилием, порядком и красотой. Поэтому я думаю, что не существует столь возвышенного духа, над которым не было бы бесконечного множества других, возвышающихся над ним. Однако хотя мы значительно ниже множества разумных существ, но на земле, где мы занимаем бесспорно первое место, мы обладаем преимуществом не чувствовать над собой явного контроля; и при всем нашем неведении мы имеем все же удовольствие не видеть ничего, что превосходит нас. И будь мы тщеславными, мы могли бы сказать вместе с Цезарем, что предпочитаем быть первыми в деревне, чем вторыми в Риме. Впрочем я говорю

здесь только о естественном познании этих духов, а не о блаженных видениях их, и о сверхъестественном знании, которым Богу благоугодно наделить их.

§ 19. Ф. Так как каждый пользуется разумом или про себя или в своих отношениях с другими, то не бесполезно высказать несколько соображений о четырех видах аргументов, к которым прибегают обыкновенно люди, чтобы склонить на свою сторону других людей или по крайней мере внушить им некоторое уважение, удерживающее их от возражений. 1) Первый аргумент можно назвать *argumentum ad verecundiam* (аргумент от скромности), когда ссылаются на мнения тех, которые приобрели авторитет благодаря своей учености, положению, могуществу или чему-нибудь другому. Действительно, когда кто-нибудь не сдается быстро на такой аргумент, то мы склонны считать его тщеславным и даже нахальным человеком. § 20. 2) Существует *argumentum ad ignorantiam* (аргумент от незнания), когда требуют, чтобы противник либо принял представляемое ему доказательство, либо дал другое, лучшее. § 21. 3) Существует *argumentum ad hominem* (аргумент от человека), когда припирают кого-нибудь к стенке на основании того, что он сам сказал. § 22. Наконец 4) существует *argumentum ad judicium* (аргумент от рассуждения), когда пользуются доводами, заимствованными из какого-нибудь источника познания или вероятности. Из всех аргументов один только этот подвигает нас вперед и научает чему-нибудь. В самом деле, если из уважения я не осмеливаюсь возражать, или если я не имею ничего лучшего сказать, или если я себе противоречу, то отсюда не следует вовсе, что вы правы. Я могу быть скромным, невежественным, могу заблуждаться, но и вы тоже можете заблуждаться.

Г. Несомненно следует проводить различие между тем, что нужно сказать, и тем, что следует признать истинным. Однако так как можно смело защищать большинство истин, то против мнения, которое нужно скрывать, существует известное предубеждение. Аргумент *ad ignorantiam* хорош в случае презумпции, когда разумно придерживаться известного мнения, пока не будет доказано противное. Аргумент *ad hominem* имеет то значение, что он показывает, что одно из двух утверждений ложно и что противник так или иначе ошибся. Можно было бы привести еще другие аргументы, которыми пользуются, как например тот, который можно было бы назвать *ad vertiginem* (от головокружения), когда рассуждают следующим образом: если не принять этого довода, то мы не имеем никакого средства прийти к достоверности по рассматриваемому вопросу, что признается недепы. Этот аргумент хороший в известных случаях, как например если бы кто-нибудь желал отрицать первоначальные и непосредственные истины вроде того, что ничто не может одновременно быть и не быть, так как если бы он был прав, то не было

бы никакого способа знать что бы то ни было. Но когда принятые известные принципы и желают их защищать, потому что в противном случае падает вся система некоторого принятого учения, то аргумент этот не имеет решающего значения, так как следует проводить различие между тем, что необходимо для утверждения нашего знания, и тем, что служит основой для принятых нами взглядов или для нашей практики. Юристы пользуются иногда сходным аргументом для оправдания осуждения или применения пытки к мнимым колдунам на основании показаний других обвиняемых в том же преступлении, говоря: если отказаться от этого аргумента, то каким образом мы уличим их? Относительно уголовных дел некоторые авторы утверждают иногда, что в случаях, когда трудно добиться улик, можно считать достаточными и более слабые доводы. Но это не убедительно. Это доказывает только, что следует приложить больше стараний, а вовсе не то, что надо быть легковернее, за исключением особо опасных преступлений, как например государственная измена, когда это соображение имеет значение не для того, чтобы осудить человека, но чтобы помешать ему причинить вред. Таким образом может существовать нечто среднее не между виновностью и невиновностью, а между осуждением и оправданием в таких делах, где это допускают закон и обычное право. Подобным аргументом стали с некоторого времени пользоваться в Германии, чтобы оправдать чеканку неполноценной монеты. Действительно, говорят, если строго придерживаться предписанных правил, то нельзя будет чеканить монеты без убытка. Следовательно должно быть позволено ухудшить качество ее. Но, не говоря о том, что следовало бы уменьшить только вес монеты, а не сплав или пробу благородного металла, чтобы затруднить подделку, здесь предполагается необходимым делать то, что вовсе не необходимо. В самом деле, не существует ни повеления свыше, ни человеческого закона, обязывающего чеканить монету тех, кто не имеет ни рудников, ни возможности получить серебро в слитках. А чеканить монету из монеты — это дурной метод, влекущий, естественно, за собой ухудшение денег. Но как, говорят они, можем мы в таком случае воспользоваться своей регалией чеканить монету? Ответ на это не труден. Удовольствуйтесь тем, чтобы изготовить небольшое количество хороших денег, даже с незначительной потерей, если вы думаете, что для вас так важно видеть свое изображение на монетах, но не присваивайте себе право наводнять мир низко-пробной монетой.

§ 23. Ф. Сказав несколько слов об отношении нашего разума к другим людям; займемся немного его отношением к богу, на основании которого мы проводим различие между тем, что противно разуму, и тем, что выше разума. К первой группе относится все то, что несовместимо с нашими ясными и отчетливыми идеями.

Ко второй — всякий взгляд, истинности или вероятности которого нельзя вывести с помощью разума из ощущения или рефлексии. Так, существование многих богов противит разуму, а воскресение мертвых выше разума.

Т. Я должен сделать некоторые замечания по поводу вашего определения того, что выше разума, по крайней мере если вы согласуете его с общепринятым значением этого выражения. Мне кажется, что ваше определение, с одной стороны, слишком широко, а с другой стороны, слишком узко. Если придерживаться его, то все, чего мы не знаем и чего мы не в состоянии узнать в нашем теперешнем состоянии, окажется выше разума. Так например утверждения, что такая-то неподвижная звезда больше или меньше солнца или что извержение Везувия произойдет в таком-то году, относятся к фактам, значение которых нам недоступно не потому, что они выше разума, а потому, что они недоступны для чувств. Мы могли бы отлично высказывать суждения об этом, если бы мы обладали более совершенными органами и имели больше сведений о фактическом положении вещей. Имеются также трудности, которые выше нашего теперешнего разума, но не всякого разума. Так например на земле нет астронома, который мог бы вычислить все частности какого-нибудь затмения за время прочтения «Отче наш», не прибегая к бумаге и перу; однако существуют может быть духи, для которых это пустяк. Таким образом все эти вещи могли бы стать известными или доступными нам при помощи разума, если предположить наличие более совершенных органов и более высокого духа.

Ф. Это возражение теряет силу, если брать мое определение по отношению не только к нашему ощущению или рефлексии, но и к ощущению или рефлексии всякого другого возможного сотворенного духа.

Т. Если вы понимаете его таким образом, то вы правы. Но остается тогда другая трудность, а именно, что согласно вашему определению нет ничего, что выше разума, так как бог всегда может дать средства узнать при помощи ощущения и рефлексии любую истину. Действительно, величайшие таинства становятся нам известными благодаря свидетельству бога, признаваемому нами по мотивам веры, на которых основывается наша религия. А мотивы эти зависят несомненно от ощущения и рефлексии. Поэтому вопрос повидимому заключается не в том, может ли существование какого-нибудь факта или истинность какого-нибудь предложения быть выведено из принципов, которыми пользуется разум, т. е. из ощущения и рефлексии или из внешних и внутренних чувств, а в том, способен ли какой-нибудь сотворенный дух познать, каким образом проявил этот факт или каково априорное основание этой истины. Таким образом можно сказать, что то, что выше разума, может стать известным, но не может быть понятым при помощи

сил сотворенного разума, как бы велик и возвышен он ни был. Один только бог может понять это, подобно тому как он один может это сделать.

Ф. Это соображение кажется мне верным, и таким именно образом следует понимать мое определение. Это же соображение укрепляет меня также в моем мнении, что хотя противопоставление разума вере пользуется большим авторитетом, но оно неправильно, так как мы должны верить, следуя указаниям разума. Вера есть твердое согласие, а установленное как следует согласие может быть дано лишь при достаточных основаниях. Таким образом тот, кто верит, не имея никаких оснований для веры, может любить свои фантазии, но он не ищет истины и не оказывает должного послушания своему божественному наставнику, желающему, чтобы он воспользовался теми способностями, которыми бог наделил его, чтобы предохранить от заблуждений. Если он находится на правильном пути, то случайно; если же он находится на дурном пути, то по своей вине, за которую он отвечает перед богом.

Г. Я приветствую ваше требование, чтобы вера основывалась на разуме, в противном случае, почему стали бы мы предпочитать библию корану или древним книгам браминов? Наши теологи и другие ученые вполне признают это, и благодаря этому мы имеем столь прекрасные книги об истинности христианской религии и столько прекрасных доказательств против язычников и других древних и современных безбожников. Поэтому умные люди всегда считали подозрительными лиц, утверждавших, будто в вопросах веры не следует особенно хлопотать об основаниях и доводах. Это нелепо, если только не думать, что верить — это значит бесмысленно повторять затверженное, как это многие делают, и что одним народам свойственно больше, чем другим. Вот почему, когда некоторые аристотелики XV и XVI вв., остатки которых существовали еще долго после этого (как об этом можно судить по письмам покойного Ноде³⁰³ и по Naudeana), намеревались защищать две противоположные истины, одну — философскую, а другую — теологическую, то последний Латеранский собор, состоявшийся при Льве X, с полным основанием, как я уже указывал³⁰⁴, воспротивился этому. Вполне аналогичный спор происходил некогда в Гельмштедте между богословом Даниилом Гофманом³⁰⁵ и философом Корнелием Мартином³⁰⁶, но с той разницей, что философ примирял философию с откровением, а теолог отвергал пользу этого. Но герцог Юлий³⁰⁷, основатель университета, стал на сторону философа. Правда, в наше время одно очень высокопоставленное лицо сказали, что в вопросах веры следует выколоть себе глаза, чтобы ясно видеть, а Тертуллиан заметил где-то³⁰⁸: «Это истина, ибо это невозможно; этому следует верить, ибо это нелепо». Но если намерения лиц, высказывающихся таким образом, благие, то все же их высказывания преувеличены и могут причинить пред-

Апостол Павел выражается правильнее, когда он говорит, что мудрость божия — безумие перед людьми, ибо люди судят о вещах только на основании своего чрезвычайно ограниченного опыта, и все, что не согласуется с ним, кажется им нелепым. Но такое суждение очень опрометчиво, так как существует бесконечное множество даже естественных явлений, которые мы сочли бы нелепыми, если бы нам их рассказали, подобно тому как показался нелепым сиамскому королю рассказ о льде, покрывающем наши реки. Но самый порядок природы, не обладая никакой метафизической необходимости, основывается только на воле божией, так что он не может нарушаться в силу высших соображений благодати, хотя принимать это следует на основании убедительных доводов, могущих иметь своим источником лишь свидетельство самого бога. Когда же они должным образом засвидетельствованы, перед ними следует абсолютно преклоняться.

ГЛАВА XVIII

О ВЕРЕ И РАЗУМЕ ИХ РАЗДЕЛЬНЫХ ОБЛАСТЯХ

§ 1. Ф. Будем однако придерживаться общепринятого способа выражения и допустим, что в известном смысле можно отличать веру от разума. Но надо, чтобы толком объяснили этот смысл и чтобы установили границы, разделяющие обе эти области, так как неопределенность этих границ породила несомненно долгие споры, а быть может и причинила большие беспорядки. Во всяком случае очевидно, что, пока мы не установим этих границ, споры будут напрасны, так как в споре о вере приходится пользоваться разумом. § 2. Я нахожу, что всякая секта охотно пользуется разумом, поскольку она рассчитывает получить от него помощь; но когда разум изменяет, сейчас же поднимается крик, что это дело веры, которая выше разума. Но противник мог бы пользоваться тем же самым приемом, когда стараются убедить его, если только не объяснят, почему это не было позволено ему в совершенно аналогичном как будто случае. Я предполагаю, что разум есть здесь открытие достоверности или вероятности предложений, выведенных из знаний, которые мы приобрели, пользуясь нашими естественными способностями, т. е. ощущением и рефлексией, и что вера есть согласие с предложением, основанным на откровении, т. е. на указании, получшем необычным путем от бога, сообщившего его людям. § 3. Но ни один богоизбранец не может сообщить другим людям никакой новой простой идеи, так как он пользуется только словами или другими знаками, пробуждающими в нас простые идеи, которые связана с ними привычка или их сочетание. И какие бы новые идеи ни получит апостол Павел, когда он был вознесен до третьего неба, все, что он мог сказать, заключалось в том,

что «это вещи, которых глаз не видел, ухо не слышало, не постигало человеческое сердце». Если предположить, что на Юпитере живут существа, имеющие шесть чувств, и что бог сверхъестественным путем сообщил какому-нибудь человеку идеи этого шестого чувства, то он не сможет пробудить их при помощи слов в душе других людей. Таким образом следует проводить различие между первоначальным и традиционным откровением. Первое — это впечатление, полученное духом непосредственно от бога, и мы не можем поставить ему никаких границ; второе же получается обычным путем человеческого общения и не может дать новых простых идей. § 4. Правда, истины, которые можно открыть разумом, могут быть нам сообщены также традиционным откровением, как например если бы бог захотел сообщить людям геометрические теоремы, но здесь не было бы такой достоверности, как при получении доказательства их на основании связи идей. Точно так же Ной обладал более достоверным знанием потопа, чем знание, полученное нами из книги Моисея. И таким же образом уверенность того, кто видел, как Моисей писал эту книгу и как он творил чудеса, оправдывавшие его богоизбранность, была больше, чем наша уверенность. § 5. Таким образом откровение не может идти вразрез с ясной очевидностью разума, так как если даже откровение непосредственно и первоначально, то надо знать с очевидностью, что мы не заблуждаемся, приписывая его богу, и что мы понимаем смысл его. А очевидность эта не может быть больше очевидности нашего интуитивного познания, и следовательно ни одно предложение не может быть признано божественным откровением, если оно противоречит этому непосредственному познанию. В противном случае не было бы разницы между истиной и ложью, не было бы никакого критерия для различия вероятного и невероятного. И нельзя допустить, чтобы от бога, нашего благого творца, исходили вещи, которые, будучи приняты за истины, перевернули бы основания наших знаний и сделали все наши способности бесполезными. § 6. Те же, кто получил откровение не непосредственно, а путем устной или письменной традиции, еще более нуждаются в разуме, чтобы увериться в этом. § 7. Но вещи, которые выше наших естественных способностей, составляют собственное дело веры, как например падение восставших ангелов, воскресение мертвых. § 9. Здесь следует слушать только голос откровения. И даже по отношению к вероятным предложениям очевидное откровение должно определять наше сознание вопреки вероятности.

7. Если вы признаете верой лишь то, что основывается на так называемых мотивах достоверности, и отделяете ее от внутренней благодати, направляющей к ней дух непосредственно, то все сказанное вами бесспорно. Надо признать, что существует много

суждений, более очевидных, чем те, которые зависят от этих мотивов. Одни в этом отношении счастливее других, и имеется даже множество людей, которые никогда их не знали и тем более не взвешивали и которые следовательно не имели даже того, что могло бы сойти за мотив вероятности. Но внутренняя благодать святого духа дополняет это непосредственно и сверхъестественным путем, и это и есть собственно то, что теологи называют божественной верой. Правда, бог сообщает ее лишь тогда, когда то, во что нужно верить, основано на разуме, так как в противном случае он уничтожил бы средства познать истину и открыл бы простор для фантазерства. Но нет никакой необходимости, чтобы все те, кто имеет эту божественную веру, знали эти основания, и еще менее, чтобы они постоянно имели их перед своими глазами. В противном случае невежды и глупцы никогда не обладали бы, по крайней мере в настоящее время, истинной верой, и точно так же не обладали бы ею даже самые разумные люди, когда может быть они более всего нуждались бы в ней, так как они не могут всегда помнить основания веры. Вопрос о значении разума в теологии очень горячо обсуждался как между социнианами³⁰⁹ и теми, кого можно назвать католиками в широком смысле слова, так и между реформатами и евангеликами, как называют предпочтительно в Германии тех, кого некоторые так неудачно называют лютеранами. Я вспоминаю, что когда-то читал метафизику одного социниана Штегмана³¹⁰ (которого не следует смешивать с Иошуа Штегманом³¹¹, писавшим против социниан), которая, насколько я знаю, не была еще напечатана. С другой стороны, один саксонский теолог Кеслер³¹² написал «Логику» и несколько других философских трудов специально для опровержения социниан. Можно сказать вообще, что социниане слишком спешно отвергают все, что не соответствует порядку природы, даже тогда, когда они не могут доказать абсолютной невозможности этого. Но и противники их заходят иногда слишком далеко и доводят таинства до абсурда. Этим они причиняют вред истине, которую стараются защищать, и я был поражен, прочтя однажды в «Summulae theologiae» Гоноре Фабри³¹³ (впрочем одного из самых ученых членов своего ордена), что в применении к божественным вопросам он (подобно некоторым другим теологам) отрицает такой важный принцип, как положение: «вещи, тождественные с какой-нибудь третьей вещью, тождественны между собой». Отрицать это — значит невольно играть на руку противникам и лишить всякое рассуждение какой бы то ни было достоверности. Правильнее сказать, что принцип этот неудачно прилагается к религиозным вопросам. Тот же самый автор отвергает в своей философии виртуальные различия, которые скотисты приписывают сотворенным вещам, так как эти различия способны, по его словам, уничтожить принцип противоречия; а когда ему возра-

жают, что в богое следует признать эти различия, то в ответ юн говорит, что это требование веры. Но каким образом вера может требовать чего бы то ни было, уничтожающего принцип, без которого теряют свое значение всякое доверие, утверждение или отрицание? Поэтому два одновременно истинных предложения ни в коем случае не могут полностью противоречить друг другу. И если *A* и *C* не тождественны, то *B*, которое тождественно с *A*, должно быть иным, чем то *B*, которое тождественно с *C*. Николай Веделий³¹⁴, профессор в Женеве, а затем в Девентере, издал некогда книгу под заглавием «Rationale theologicum», против которой Иоганн Музей³¹⁵, профессор в Иене (городе в Гюрингии с евангелическим университетом), написал другую книгу по тому же вопросу, а именно — о значении разума в теологии. Я припоминаю, что когда-то читал эти книги и заметил, что спор по основному вопросу был осложнен побочными вопросами, как например вопросом о том, что собой представляет теологический вывод и следует ли судить о нем по составляющим его терминам или по способу доказательства его, и следовательно, был ли прав Оккам³¹⁶ или нет, говоря, что значение некоторого вывода остается одним и тем же, независимо от способа доказательства его. В этих книгах встречается множество других, еще менее важных мелочей, касающихся только терминов. Однако Музей сам признавал, что принципы, обладающие логической необходимостью, т. е. такие, что противоположное им влечет за собой противоречие, должны и могут надежно употребляться в теологии. Но он с полным основанием отрицал, что достаточно одной физической необходимости (т. е. необходимости, основанной на индукции из происходящих в природе явлений или на естественных законах, представляющих, так сказать, установление бога), чтобы отвергнуть веру в какие бы то ни было чудеса или в таинства, потому что от бога зависит изменить обычный ход вещей. Так, согласно порядку природы можно утверждать, что одно и то же лицо не может быть одновременно матерью и девой или что человеческое тело не может быть недоступно чувствам, хотя бог может сделать обратное тому и другому. Веделий повидимому тоже принимает это различие. Но иногда спорят в отношении некоторых принципов, необходимы ли они логически или только физически. Таков спор с социинианами по вопросу о том, может ли быть умножена субстанция, если отдельная сущность не умножена, и спор с цвинглианами³¹⁷, может ли какое-нибудь тело находиться не только в одном месте. Но следует признать, что там, где не доказана логическая необходимость, можно в предложении предполагать только физическую необходимость. Но, по-моему, остается один вопрос, который недостаточно исследовали названные мною авторы, а именно следующий: предположим, что, с юной стороны, имеется буквальный текст священного писания, а с другой

стороны, большая вероятность логической невозможности или по крайней мере признанная физическая невозможность. Спрашивается, что разумнее: отказаться ли от буквального смысла или от философского принципа? Имеются бесспорные случаи, когда мы не колеблясь отказываемся от буквы священного писания, как например когда оно наделяет бога руками и приписывает ему гнев, раскаяние и другие человеческие страсти. В противном случае нужно было бы стать на сторону антропоморфистов или английских фанатиков, полагавших, что Ирод был действительно превращен в лисицу, когда Иисус Христос назвал его этим именем. Здесь уместны правила истолкования. Если они не говорят в пользу философского учения ничего, идущего вразрез с буквальным смыслом писания, и если кроме того буквальный смысл не приписывает богу никакого несовершенства или не влечет за собой никакой опасности для дела благочестия, то более надежно и более благоразумно следовать ему. Названные мною два автора спорят еще о затее Кекермана³¹⁸, желавшего доказать троицу при помощи разума, как это пытался некогда сделать Раймонд Люллий³¹⁹. Но Музей честно признает, что если бы доказательство автора-реформата было верным и правильным, то ничего нельзя было бы возразить против этого, и что он был бы прав, защищая по этому вопросу, что свет святого духа мог бы быть зажжен философией. Они обсуждали также следующий знаменитый вопрос: могли ли бы те, которые, не зная откровения ветхого или нового завета, умерли, придерживаясь взглядов естественного благочестия, быть спасены таким путем и получить отпущение своих грехов? Известно, что Климент Александрийский, Юстин Мученик и Иоанн Златоуст склонялись до некоторой степени к этому взгляду. Я даже показал когда-то Пеллисону³²⁰, что ряд выдающихся учителей католической церкви не только не осуждал на вечные муки неупорствующих протестантов, но готов был спасти даже язычников и утверждать, что лица, о которых я только что говорил, могли бы спастись актом душевного сокрушения, т. е. раскаяния, основанного на любви к добру, в силу которой бога любят больше всего, ибо его совершенства делают его в высочайшей степени достойным любви. Под влиянием этого люди стараются затем от всего сердца сообразоваться с его волей и подражать его совершенствам, чтобы лучше соединиться с ним, -- и кажется справедливым, что бог не может отказать в своем милосердии тем, которые испытывают эти чувства. Не говоря уже об Эразме³²¹ и Людовике Вишесе³²², я привел в пример взгляды Цисе Пайва д'Андрада³²³, очень знаменитого в свое время португальского ученого, бывшего одним из теологов Тридентского собора. Андрада утверждал даже, что те, кто не признает этого, делают бога в высшей степени жестоким (peque enim, inquit, imanitas deterior ulla esse potest). Пелис-

сон с трудом нашел эту книгу в Париже: так уважаемые в свое время авторы бывают затем совершенно забыты. Это заставило сказать Бейля, что многие цитируют Андрада, лишь полагаясь на слова его противника Хемница³²⁴. Возможно, что это так, но лично я прочел его, прежде чем сослался на него. Он прославился в Германии своим спором с Хемницием, так как он писал против этого автора в пользу иезуитов, и в его книге можно найти некоторые подробности о происхождении этого знаменитого общества. Я заметил, что некоторые протестанты называли андрадовцами тех, кто придерживался его взгляда по рассматриваемому нами вопросу. Были даже такие авторы, которые написали с разрешения цензуры специальные книги о спасении Аристотеля на основании этих самых принципов. Известны также написанные по-латыни книги Коллинза³²⁵ и по-французски монсеньора Ламот ле Вайе³²⁶ по вопросу о спасении язычников. Но некий Франциск Пуччи³²⁷шел в этом вопросе слишком далеко. Блаженный Августин при всей своей учености и проницательности ударился в противоположную крайность, высказавшись даже за осуждение детей, умерших без крещения. Схоластики повидимому поступили правильно, не последовав в этом за ним, хотя ряд ученых людей, — причем некоторые с большими заслугами, но несколько мизантропического взгляда по этому вопросу³²⁸, — желал воскресить названное учение этого отца церкви и придал ему пожалуй еще более резкую форму. Эта точка зрения может быть оказала известное влияние на спор между некоторыми, слишком пылкими учеными. И когда иезуитские миссионеры в Китае сообщили, что древние китайцы обладали истинной религией своего времени и имели истинных святых и что учение Конфуция не заключает в себе ничего идолопоклоннического или безбожного, то в Риме повидимому поступили правильно, отказавшись осудить на вечные муки один из величайших народов, не выслушав его. Благо нам, что бог более человеколюбив, чем люди. Я знаю лиц, которые, желая доказать свое рвение суровостью своих религиозных взглядов, утверждают, что нельзя верить в первородный грех, не будучи на их стороне, но в этом они заблуждаются. И не следует думать, будто те, которые защищают точку зрения спасения язычников и других, лишенных обычных средств спасения людей, должны приписывать это одним только силам природы (хотя может быть некоторые отцы церкви придерживались этого взгляда), так как можно утверждать, что бог, вызвав у них своею благодатью акт душевного сокрушения, сообщил им также — реально или потенциально, но всегда сверхъестественным путем — перед их смертью, хотя бы даже в последний смертный час, весь свет веры и весь пыл любви, необходимый для их спасения. И именно таким образом реформаты объясняют у Веделия взгляды Циппигли, высказывавшегося по вопросу о спасении добродетельных языч-

ников столь же недвусмысленно, как и учителя католической церкви. И это учение не имеет ничего общего со специфическим учением пелагиан или полупелагиан³²⁹, от которого, как известно, Цвингли был очень далек. И так как в противоположность пелагианам принимают наличие сверхъестественной благодати у всех тех, которые обладают верой (в чем сходятся между собою все три принятые исповедания, за исключением может быть последователей Пажона³³⁰) и так как признают даже наличие веры или хотя бы близких к ней душевных движений у детей, получающих крещение, то нет ничего необычайного в том, чтобы признавать это — по крайней мере в смертный час — у добродетельных людей, не имевших счастья быть наставленными обыкновенным способом в христианском вероучении. Но самое мудрое — это ничего не решать в столь мало известных вопросах и довольствоваться общим суждением, что бог не способен сделать ничего, что не было бы полно благости и справедливости: *melius est dubitare de occultis, quam litigare de incertis* (лучше сомневаться в том, что касается таинственного, чем спорить о негедомом) (Августин, книга 8, *De genesi ad litteram*, гл. V).

ГЛАВА XIX ОБ ЭНТУЗИАЗМЕ

§ 1. Ф. О, если бы по воле божией все теологи и сам блаженный Августин всегда придерживались указанного вами учения! Но люди думают, что дух догматизма является признаком их рвения к истине, хотя в действительности верно обратное. Истину любят лишь постольку, поскольку любят исследовать доказательства, показывающие ее такой, как она есть. И кто тороплив в своих суждениях, тот всегда руководится не вполне чистыми мотивами. § 2. Одним из обычных мотивов этого рода является стремление к господству; другой мотив, порождающий энтузиазм, — известная схожесть к своим собственным фантазиям. § 3. Энтузиазмом называют недостаток тех, кто воображает себя обладателем непосредственного откровения, не основанного на разуме. § 4. Подобно тому как разум можно назвать естественным откровением, творцом которого, как и творцом природы, является бог, так откровение можно назвать сверхъестественным разумом, т. е. разумом, расширенным иным рядом открытий, исходящих непосредственно от бога. Но эти открытия предполагают наличие у нас средства, благодаря которому мы можем различить их, а таким средством является разум. Желать устраниТЬ его, чтобы дать простор откровению, все равно, что вырвать себе глаза, чтобы лучше увидеть через телескоп спутников Юпитера. § 5. Источником энтузиазма является тот факт, что путь непосредственного откровения удоб-

нее и короче, чем долгий и тягостный путь рассуждения, который к тому же не всегда приводит к успеху. Во все века встречались люди, у которых меланхолия и набожность в соединении с самомнением порождали убеждение о более тесном общении их с богом, чем это доступно другим людям. Они думали, что он обещал это их сторонникам, и считали себя избранным народом. § 6. Их фантазии становятся в их глазах просветлением и обладают божественным авторитетом, а их намерения — это непогрешимое указание свыше, которому юни обязаны следовать. § 7. Это убеждение повлекло за собой великие следствия и причинило великие бедствия, так как человек действует энергичнее, когда он следует своим собственным импульсам и когда его склонности поддерживают убеждение в божественном авторитете. § 8. Его трудно разубедить в этом, так как эта мнемая, лишенная всяких доказательств достоверность льстит нашему тщеславию и любви ко всему необыкновенному. Фанатики сравнивают свои переживания с зрением и ощущением. Они видят божественный свет, как мы видим в полдень солнечный свет, и не нуждаются для этого в сумерках разума. § 9. Они уверены, потому что уверены, и их убеждение верно, потому что оно твердо: к этому сводится их образный язык. § 10. Но так как существуют два различных восприятия — восприятие предложения и восприятие откровения, — то им можно задать вопрос: где находится ясность? Если она находится в узрении предложения, то зачем нужно откровение? Значит она должна находиться в ощущении откровения. Но откуда могут они знать, что именно бог открывает его им и что это не блуждающий огонек, врачащий их в порочном кругу: это откровение, ибо я твердо верю в это, и я верю в это, ибо это откровение? § 11. Что может скорее вовлечь нас в заблуждение, чем выбор воображения в качестве руководителя? § 12. Апостолом Павлом руководило великое рвение, когда он преследовал христиан, и тем не менее он ошибался. § 13. Известно, что у дьявола были свои мученики, и если довольствоваться только силой своего убеждения, то нельзя будет отличить наваждения сатаны от вдохновения святого духа. § 14. Разум дает познать истинность откровения. § 15. Если бы оно опиралось только на нашу веру, то это был бы тот порочный круг, о котором я только что говорил. Праведники, получавшие откровения от бога, располагали внешними знамениями, убеждавшими их в истинности внутреннего света. Моисей видел купину, горевшую и неопалимую, и слышал из нее голос, а бог, чтобы еще больше уверить Моисея в его посланничество, когда он отправил его в Египет, чтобы вывести оттуда его собратьев, прибег к чуду превращения жезла в змею. Гедеон был послан ангелом для освобождения израильского народа от ига мидянитян.

он потребовал знамения, чтобы убедиться, что это поручение исходило действительно от бога. § 16. Однако я не отрицаю того, что бог может иногда просветить дух людей, чтобы дать им понять некоторые важные истины или побудить их к хорошим поступкам через непосредственное воздействие или содействие святого духа, без каких бы то ни было необычайных знамений, сопровождающих это воздействие. Но в этих случаях у нас есть разум и спящее писание — два непогрешимых правила для суждения об этих откровениях, так как если они согласуются с называемыми правилами, то мы во всяком случае ничем не рискуем, рассматривая их как исходящие от бога вдохновения, хотя может быть это и не непосредственное откровение.

Т. Слово «энтузиазм» имело первоначально положительный смысл, и, подобно тому как слово «софизм» означало собственное упражнение в мудрости, так слово «энтузиазм» обозначало, что в нас находится божество, *est Deus in nobis*³³¹. Сократ утверждал, что некий бог или демон³³² давал ему внутреннее предупреждение; здесь энтузиазм был как бы божественным инстинктом. Но когда люди стали выдавать свои страсти, фантазии, сновидения и даже свое безумие за нечто божественное, то слово «энтузиазм» стало означать некоторое душевное расстройство, приписываемое действию какого-то божества, которое, по предположению, находилось в одержимых этим лицах: действительно, гадатели и гадательницы обнаруживали подобно кумской Сивилле у Вергилия³³³ душевное расстройство, когда их бог овладевал ими. Затем стали приписывать энтузиазм тем, которые думают без всяких оснований, что их действия исходят от бога. У того же Вергилия³³⁴ Низ, чувствуя, что какая-то сила толкает его на опасное предприятие, в котором он погиб вместе со своим другом, предлагает последнему принять участие в нем в таких, полных разумного сомнения выражениях:

Не боги ль какие, мой милый Эвриал,
Так молвил Низ другу, меня сожигают
Воинственным жаром, иль каждый из смертных
Страсть богом считает?

И все же он послушался этого инстинкта, хотя и не знал, исходит ли он от бога или от злополучного желания прославиться. Но если бы он имел удачу, то он конечно оправдал бы на нее и в других случаях и думал, что им руководит какая-то божественная сила. Современные мистики (*enthusiastes*) тоже думают, что они получили от бога поучение для своего просветления. Квакеры убеждены в этом, и их первый писатель-теоретик Барклай³³⁵, утверждает, что они находят в себе некоторый свет, обнаруживающийся сам собой. Но можно ли называть светом то, что не дает ничего видеть? Я знаю, что есть люди такого душевного склада, видящие некто и даже нечто более

яркое, но этот образ телесного света, обнаруживающийся, когда их умы разгорячены, не дает света уму. Некоторые недалекие люди с возбужденным воображением образуют представления, которых они не имели до того. Они могут говорить прекрасные, на их взгляд, или во всяком случае очень пылкие речи. Они сами восхищаются и заставляют восхищаться других этой многоречивостью, которая сходит за вдохновение. Этим талантом они обязаны большей частью сильному воображению, одушевленному страстью, и счастливой памяти, запомнившей обороты речи пророческих книг, которые они усвоили благодаря чтению или речам других людей. Антуанетта Бурнньон³³⁶ указывала на легкость, с которой она говорила и писала, как на доказательство своей божественной миссии. И я знаю одного одержимого видениями, который в подтверждение своей миссии ссылается на свою способность громко и безостановочно говорить и молиться без устали почти целый день. Есть люди, которые, подвергнув себя ряду жизненных лишений или пережив период меланхолии, наслаждаются затем плenительным душевным миром и покоем, находя в этом столько сладости, что они начинают думать, будто это действие святого духа. Действительно, удовлетворение, находимое нами в созерцании величия и благости божией, в выполнении воли его и следовании добродетели, есть одна из величайших благодатей божиих. Но это не всегда благодать, требующая какой-то новой, сверхъестественной помощи; как это утверждают многие из этих людей. Недавно жила одна девица³³⁷, вообще очень благоразумная, но вообразившая с молодости, что она беседует с Иисусом Христом и обручена с ним каким-то особым образом. Судя по рассказам, ее мать тоже была несколько склонна к мистицизму, но дочь, ставшая на этот путь с ранних лет, зашла в этом отношении гораздо дальше. Ее удовлетворение и ее радость были невыразимы, ее благоразумие обнаружилось в ее поведении, а ее ум — в ее речах. Но дело зашло так далеко, что она стала принимать письма, адресованные господу Богу, и отсыпала их затем запечатанными, как она их получала, вместе с ответом, который иногда был составлен удачно и всегда разумно. Но под конец она прекратила прием этих писем из страха наделать слишком много шума. В Испании она прослыла бы второй святой Терезой. Но поведение людей, имеющих такие видения, не всегда одинаково. Есть среди них такие, которые пытаются создать секту и даже вызвать беспорядки, и Англия имела горький опыт этого. Когда эти люди действуют от чистого сердца, то их трудно разуметь; иногда крах всех их планов оказывает на них отрезвляющее действие, но часто это происходит слишком поздно. Недавно умер один такой человек, считавший себя бессмертным, так как он был очень стар и чувствовал себя хорошо. Не будучи знаком с недавно вышедшей книгой одного

англичанина (желавшего доказать, что Иисус Христос снова пришел в мир, чтобы избавить правоверных от телесной смерти), он уже давно придерживался приблизительно тех же самых взглядов. Но когда он почувствовал приближение смерти, он усомнился в религии вообще, так как она не соответствовала его фантазии. Силезец Квирин Кульман³³⁸, ученый и остроумный человек, ставший затем приверженцем двух одинаково опасных учений — мистиков, с одной стороны, алхимиков, с другой — и наделавший много шума в Англии, Голландии и даже Константинополе, отправился под конец в Московию. Вмешавшись здесь в какие-то интриги против министерства в управлении царевны Софьи, он был осужден к смерти на костре и умер не как человек, убежденный в том, что он проповедывал. Разногласия между этими людьми должны были бы их тоже убедить в том, что их мнимое внутреннее свидетельство не божественного происхождения и что для оправдания его нужны другие признаки. Лабадисты³³⁹ например расходятся с Антуанеттой. И хотя Вильям Пен³⁴⁰ намеревался, кажется, во время своего путешествия в Германию, отчет о котором был издан, добиться какого-то единомыслия между теми, кто основывается на этом свидетельстве, но он повидимому не имел в этом успеха. Было бы в самом деле желательно, чтобы добродетельные люди добились согласия между собой и поступали единодушно; ничто более этого не было бы способно сделать человеческий род лучшим и более счастливым, но для этого они сами должны были бы быть действительно добродетельными людьми, т. е. делать добро, и быть более послушными и разумными; между тем тех, кого в настоящее время называют набожными, обвиняют как раз в чрезмерной жестокости, властности, упрямстве. Во всяком случае их разногласия показывают, что и внутреннее свидетельство нуждается, чтобы поверить ему, во внешнем оправдании и им нужны чудеса, чтобы иметь право считаться пророками и вдохновенными. Впрочем возможен один случай, когда эти вдохновения заключили бы в самих себе свое доказательство, именно, если бы они действительно просвещали дух какими-нибудь важными и необыкновенными открытиями в области знания, приобретение которых без всякой посторонней помощи превосходило бы силы человека. Если бы знаменитый лаузицкий сапожник Яков Беме, сочинения которого были переведены с немецкого на другие языки под псевдонимом *Philosophus teutonicus* и действительно содержат в себе великие и прекрасные для человека такого скромного положения вещи, умел делать золото, как в этом убеждены некоторые лица, или если это делал евангелист Иоанн, судя по сочинению и его честь гимну:

Inexhaustum fert t' esagium
Qui de vugis fecht aurum
Oeniam de lapillis

(неисчерпаемым сокровищем обладает тот, кто из прутьев сделал золото, а из камней драгоценности), то были бы некоторые основания больше верить этому необыкновенному сапожнику. И если бы Антуанетта Буриньон действительно сообщила Бертрану ла Косту³⁴¹, французскому инженеру в Гамбурге, те научные сведения, которые он, по его убеждению, получил от нее, как он это отмечает в своем посвящении ей в книге о квадратуре круга (где, намекая на имени Антуанетты и Бертрана, он называл ее *A* в теологии, а себя *B* в математике), то неизвестно было бы, что сказать. Но мы не знаем особенно удачных примеров этого рода, так же как и сделанных подобными людьми обстоятельных предсказаний, которые оправдались бы на деле. Пророчества Понятовой, Драбиция³⁴² и др., приведенные добродушным Комениусом в его «*Lux in tenebris*» («Свет во мраке») и способствовавшие возникновению беспорядков в наследственных землях императора, оказались ложными, и те, кто поверил им, поплатились за это. Князь Трансильвании Рагоцкий³⁴³ пustился под влиянием Драбиция в польскую авантюру, где он потерял свою армию, что под конец стоило ему потери владений и жизни. А бедный Драбиций спустя много времени, 80 лет от роду, был под конец казнен по повелению императора. Однако я не сомневаюсь, что и в настоящее время есть люди, которые — совсем некстати при теперешних беспорядках в Венгрии — воскрешают эти предсказания, не принимая во внимание того, что эти мнимые пророки говорили о современных им событиях. В этом они уподобляются тому автору, который издал после бомбардировки Брюсселя³⁴⁴ листовку, содержавшую отрывок из книги Антуанетты, не желавшей посетить этот город, так как (если память мне не изменяет) ей приснилось, что он охвачен пожаром; но эта бомбардировка произошла много лет спустя после ее смерти. Я знал одного человека, который во время войны, закончившейся Нимвегенским миром³⁴⁵, отправился во Францию и надоедал там де Монтозье и де Помпону³⁴⁶ рассуждениями об основательности предсказаний, опубликованных Комениусом. Мне кажется, что он счел бы самого себя вдохновенным, если бы ему пришлось делать эти предложения в эпоху, подобную нашей. Это показывает не только неосновательность, но и опасность этих фантазий. История полна рассказов о пагубных результатах ложных или плохо понятых прорицаний, как это можно видеть по ученой и остроумной диссертации «*De officio viri boni circa futura contingentia*» («Об обязанностях добродетельного человека по отношению к будущим событиям»), опубликованной некогда покойным Яковом Томазием³⁴⁷, знаменитым лейпцигским профессором. Правда, эти фантазии имеют иногда благие результаты и служат великим делам, так как бог может воспользоваться заблуждением, чтобы установить или сохранить истину. Но я не думаю, чтобы нам было легко разрешено

пользоваться благочестивым обманом для благой цели. Что же касается религиозных догматов, то мы не нуждаемся в новых откровениях; достаточно, если им предлагают ведущие к спасению правила жизни, чтобы мы были обязаны следовать им, хотя бы тот, кто предлагал их, не делал никаких чудес. И хотя Иисус Христос имел в своем распоряжении достаточное количество чудес, он все же иногда отказывался делать их в угоду испорченному племени, требовавшему знамений, когда он проповедывал только добродетель и то, чему учили уже естественный разум и пророки.

ГЛАВА XX

о заблуждении

§ 1. Ф. Потолковав о всех способах познать или угадать истину, скажем еще несколько слов о наших заблуждениях и ошибочных суждениях. Из того, что между людьми имеется столько разногласий, видно, что они должны часто ошибаться. Причины этого можно свести к следующим четырем: 1) недостаток доказательств, 2) недостаточное умение пользоваться ими, 3) недостаток желания пользоваться ими, 4) неверные правила вероятности. § 2. Когда я говорю о недостатке доказательств, то я имею в виду и те доказательства, которые можно было бы найти, если иметь для этого средства и возможности, но чаще всего люди этим не располагают. В таком положении находятся люди, жизнь которых проходит в добывании средств к существованию. Они так же не знают о том, что происходит в мире, как не может ломовая лошадь, ездищая всегда по одной и той же дороге, познакомиться с географией страны. Им нужны были бы знание языков, чтение, общение с различными людьми, наблюдение природы и научные опыты. § 3. Но так как все это несовместимо с положением большинства людей, то неужели они должны руководиться на своем пути к счастью и несчастью только слепым случаем? Неужели они должны полагаться на ходячие мнения и на признанные в данной стране авторитеты даже в вопросе о своем вечном блаженстве или гибели? Неужели человек может быть обречен на вечные муки только потому, что он родился в такой-то стране, а не в другой? Следует однако признать, что никто не бывает настолько поглощен заботами о средствах к существованию, чтобы не иметь вовсе времени подумать о своей душе и познакомиться с религиозными вопросами, если он обратит на это такое же внимание, как на менее важные вещи.

Т. Предположим, что люди не всегда в состоянии заучиться сами и что, не будучи в состоянии отказаться от заботы о сред-

ствах к существованию для их семьи, чтобы исследовать трудные истины, они вынуждены следовать причинам у них взглядам. Следует все же думать, что у тех лиц, которые обладают истинной религией, не имея доказательств ее, внутренняя благодать возмещает недостаток мотивов для веры. И, как я уже сказал, любовь также пределает нам думать, что для лиц с добродетелью, выросших в густом мраке опаснейших заблуждений, бог делает, хотя может быть неизвестным нам способом, все то, что требуется его благостью и его справедливостью. В католической церкви имеются одобренные известования о лицах, которые были специально воскрешены, чтобы не быть лишенными средств спасения. Но бог может помогать душам, не прибегая к столь великому чуду, путем внутреннего воздействия святого духа. И для человеческого рода радостно и утешительно то, что для получения благодати божией достаточно доброй, но искренней и серьезной воли. Я согласен с тем, что и этой доброй воли нельзя иметь без благодати божией, поскольку всякое естественное или сверхестественное добро исходит от него. Но все же хорошо, что достаточно иметь только волю, и нет более легкого и более разумного условия, которое бог мог бы потребовать.

§ 4. Ф. Есть люди, достаточно состоятельные, чтобы обладать всеми удобствами, необходимыми для разъяснения их сомнений; но они отвращаются от этого различными искусственными препятствиями, которые легко понять, не перечисляя их здесь. § 5. Я лучше поговорю о тех, которые не умеют использовать имеющихся у них, так сказать, под рукой доказательств и которые не способны удержать в памяти длинного ряда выводов или взвесить все обстоятельства. Есть люди одного только силлогизма, и есть люди двух только силлогизмов. Здесь не место разбирать, происходит ли это несовершенство от естественного различия между самими душами или органами, или же оно зависит от недостатка упражнения, совершенствующего природные способности. С нас здесь достаточно, что оно существует и что стоит только перейти из Вестминстерской палаты или из биржи в богадельню и в сумасшедший дом, чтобы убедиться в этом.

Т. Не одни только бедняки нуждаются в этих удобствах. Есть богачи, испытывающие большие лишения, чем они, так как эти богачи требуют слишком много и добровольно подвергают себя своего рода нужде, препятствующей им заниматься важными вопросами. Примеры играют при этом большую роль. Мы стараемся подражать окружающим нас людям, что мы вынуждены делать, если не хотим прослыть строптивыми, и благодаря этому мы легко становимся похожими на них. Очень трудно удовлетворять одновременно разуму и господствующим обычаям. Что касается лиц с недостатком умения, то их может быть меньше, чем это думают. По моему мнению, здравого смысла вместе с

приложением может хватить для всего того, что не требует быстроты. Я говорю: здравого смысла, так как я не думаю, чтобы вы требовали исследования истины от обитателей сумасшедшего дома. Правда, многие из них могли бы вернуться оттуда, если бы мы знали средства для этого, и каково бы ни было изначальное различие между нашими душами (а, на мой взгляд, такое различие действительно существует), все же каждая из них могла бы подвинуться настолько же, как и всякая другая (но может быть не так быстро), если бы ею руководили как следует.

§ 6. Ф. Есть иного рода люди, которым недостает только воли. Необузданная страсть к удовольствиям, постоянная забота о своем богатстве, общая леность или вялость и особенное отвращение к занятиям и размышлениям мешают им думать серьезно об истине. Есть даже такие люди, которые боятся, чтобы беспристрастное исследование не оказалось неблагоприятным для взглядов, всего более соответствующих их предрассудкам и их целям. Известны примеры лиц, не желающих прочесть письмо, которое, как они предполагают, содержит в себе дурные известия, а многие люди избегают производить расчеты или знакомиться с состоянием своих денежных дел из страха узнать то, чего они не хотели бы знать. Есть люди, получающие огромные доходы и тратящие их целиком на телесные нужды, не думая о способах усовершенствования души. Они много внимания уделяют тому, чтобы показываться всегда в чистом и блестящем наряде, и легко переносят, что душа их прикрыта грязными ложьюми предубеждения и заблуждения и что нагота, т. е. невежество, проглядывает сквозь эти тряпки. Не говоря уже об интересах загробной жизни, они не менее пренебрегают тем, что им важно знать в теперешней жизни. И как это ни странно, часто те, которые считают власть и авторитет как бы уделом своего рождения или своего богатства, беззаботно предоставляют их людям более низкого происхождения, но более знающим, чем они; слепых всегда будут водить зрячие, не то они упадут в яму, и нет худшего рабства, чем рабство людей, лишенных разума.

Т. Нет более явного доказательства небрежного отношения людей к своим истинным интересам, чем беззаботное отношение — и в теории и на практике — к тому, что нужно для здоровья, одного из наших величайших благ. И хотя знатные люди испытывают дурные результаты этого пренебрежения столь же или даже больше, чем другие люди, они все же не отказываются от него. Что касается вопроса о вере, то многие рассматривают мысль, которая могла бы заставить их заняться исследованием, как дьявольское наваждение, для преодоления которого, по их мнению, лучше всего устремить свои помыслы совсем в другую сторону. Люди,

любящие только удовольствия или интересующиеся одним каким-нибудь занятием, обыкновенно пренебрегают всеми другими делами. Игровой, охотник, пьяница, развратник и даже любитель бездешек могут потерять все свое состояние из-за нежелания вести какой-нибудь процесс или поговорить с каким-нибудь влиятельным лицом. Есть люди, похожие на императора Гонория, который, когда ему сообщили о гибели Рима, подумал, что дело идет о его курице, носившей то же имя, и это огорчило его больше, чем истина. Было бы желательно, чтобы власть имущие обладали соответствующими познаниями; но если бы они не знали подробностей наук, искусств, истории, языков, то достаточно было бы здравого и зрелого суждения и знания крупных и общих вещей, одним словом, *suntia gerunt*. И подобно тому как император Август имел краткую описание всех средств и потребностей государства, которую он называл *breviarium imperii*, можно было бы составить краткую описание интересов человека, которая заслуживала бы названия *enchiridion sapientiae* (руководства мудрости), если бы люди желали заботиться о том, что для них важнее всего.

§ 7. Ф. Наконец большинство наших заблуждений происходит от ложных мер вероятности, которыми руководятся, либо отсрочивая свое решение вопреки очевидным основаниям в пользу его, либо принимая его вопреки тому, что вероятно противное. Эти ложные меры состоят: 1) в сомнительных предложениях, принятых за принципы, 2) в допущенных гипотезах, 3) в авторитете.

§ 8. Мы судим обыкновенно об истине по согласию с тем, что мы считаем бесспорными принципами, и это заставляет нас пренебрегать свидетельствами других людей и даже свидетельствами наших чувств, когда они противоречат или кажутся противоречащими этим принципам. Но прежде чем так уверенно полагаться на них, следовало бы их исследовать с исчерпывающей точностью.

§ 9. Дети усваивают от своих родителей, кормилиц, наставников и других окружающих лиц предложения, которые, укоренившись, становятся священными, как какие-то Урим и Тумим³⁴⁸, самим Богом вложенные в душу. § 10. Мы с трудом выносим то, что идет вразрез с изречениями этого внутреннего оракула, и легко усваиваем величайшие нелепости, находящиеся в согласии с ними. Это видно по великому упорству, с каким различные люди придерживаются, точно символа веры, диаметрально противоположных мнений, хотя очень часто они одинаково нелепы. Возьмите какого-нибудь здравомыслящего человека, убежденного однако в том принципе, что следует верить тому, чему верят в его церковной общине, как этому учат в Виттенберге или в Швеции,— с какой легкостью он примет учение о пресуществлении и поверит, что одни и та же вещь есть одновременно плють и хлеб.

Т. Вы предвидимому недостаточно знакомы с взглядами евангелической церкви, признающей реальное присутствие в причастии

тела господня. Они уже множество раз объясняли, что не признают пресуществления в хлебе и вине плоти и крови Иисуса Христа и еще менее признают, что одна и та же вещь есть одновременно плоть и хлеб. Они учат только тому, что, приобщаясь к видимым символам, мы приобщаемся невидимым и сверхъестественным образом к телу спасителя, хотя оно и не заключено в хлебе. И допускаемое ими присутствие следует понимать не в местном или, так сказать, пространственном смысле, т. е. как определяемое размерами присутствующего тела; таким образом их не касается все то, что чувства могут противопоставить этому. И чтобы показать, что возражения от разума их тоже не касаются, они заявляют, что то, что они понимают под субстанцией тела, не заключается в его протяжении или размерах. И они без труда допускают, что преславное тело Иисуса Христа сохраняет известное местное (в обыкновенном смысле), но подобающее его положению присутствие в том возвышенном месте, где он находится, и оно совершенно отличается от того сакрального присутствия, о котором идет здесь речь, или того чудодейственного его присутствия, с помощью которого он управляет церковью и благодаря которому он хотя и не вездесущ подобно Богу, но находится там, где он хочет быть. Таковы взгляды наиболее умеренных, и следовательно, чтобы показать нелепость их учения, надо было бы доказать, что вся сущность тела заключается только в протяжении и в том, что измеряется им, а этого, насколько я знаю, никто еще не доказал. Вопрос этот не представляет таким образом трудности для реформатов, последователей галликанского и бельгийского вероисповеданий³⁴⁹, для сторонников заявления сандомирского собора³⁵⁰, составленного лицами двух исповеданий, августинского и гельветического³⁵¹, в соответствии с саксонским исповеданием³⁵², и предназначавшимся для Тридентского собора³⁵³; для последователей исповедания веры реформатов, явившихся на Торнское собрание³⁵⁴, созванное под покровительством польского короля Владислава, и для учения, установленного Кальвином и Бэзом³⁵⁵, заявившими самым ясным и настойчивым образом, что символы дают действительно то, что они представляют, и что мы становимся причастными к самой субстанции тела и крови христовых. А Кальвин, опровергнув тех, которые довольствуются метафорическим причастием в мыслях или в единении веры, приблизяется к этому, что нет таких сильных высказываний в пользу признания реальности присутствия, под которыми он не был бы готов подписать, если только устраниТЬ все, что ограничивает присутствие определенным местом или размером. Таким образом по существу его учение повидимому совпадает с учением Меланхтона³⁵⁶ и даже Лютера (как это утверждает сам Кальвин в одном из своих писем), за исключением того, что кроме восприятия символов, которым довольствуется Лютер, он

требует еще, в качестве условия причастия, веры, для того чтобы удалить недостойных. Я нашел столь положительные высказывания Кальвина по вопросу о реальном причастии в сотнях мест его работ и даже в его частных письмах, где он не нуждался ни в каких уловках, что я не вижу оснований заподозрить его в хитрости.

§ 11. Ф. Я прошу у вас прощения, если я рассуждал об этих людях на основании ходячих взглядов. Я вспомню теперь, что очень ученые теологи англиканской церкви придерживались этого учения о реальном причастии. Но от установленных принципов перейдем к гипотезам. Лица, признающие, что это только гипотезы, тем не менее часто горячо защищают их, почти как достоверные принципы, пренебрегая противными вероятностями. Для какого-нибудь ученого профессора было бы невыносимо видеть, как его 30-летний или 40-летний авторитет, приобретенный усиленными бдениями, поддерживаемый греческой и латинской речью, подкрепляемый общей традицией и почтенной бородой, опрокинут в одно мгновение каким-нибудь новичком, который отверг бы его гипотезу. Все аргументы, которые можно привести, чтобы убедить его в ложности его гипотезы, так же мало подействуют на него, как безуспешны были усилия Борея³⁵⁷ заставить путника сбросить свой плащ, в который он закутывался тем крепче, чем сильнее дул ветер.

Г. Действительно, коперниканцы убедились на примере своих противников, что гипотезы, даже признанные таковыми, защищаются тем не менее с большой горячностью. И картезианцы не менее категоричны со своими желобчатыми частицами и шариками второго элемента³⁵⁸, чем если бы это были теоремы Эвклида. Повидимому рвение, с каким мы защищаем свои гипотезы, является лишь результатом нашего страстного желания заставить уважать себя. Правда, люди, осудившие Галилея, думали, что неподвижность земли более чем гипотеза, так как они считали это согласным с священным писанием и с разумом. Но впоследствии убедились в том, что во всяком случае разум не может служить опорой этого суждения. Что же касается священного писания, то патер Фабри³⁵⁹, пенитенциарий святого Петра, превосходный теолог и философ, издавший в самом Риме «Апологию наблюдений Евстахия Дивини»³⁶⁰ (знаменитого оптика), не побоялся заявить, что в священном писании говорится об истинном движении солнца только провизорным образом и что если бы учение Коперника оказалось истинным, то нетрудно было бы объяснить его подобно следующему месту из Вергилия: *Terraetque ubesque recedunt* (земля и города отступают)³⁶¹.

Однако в Италии, в Испании и даже в наследственных землях императора попрежнему продолжают запрещать учение Коперника к великому ущербу этих народов, которые могли бы сделать пре-

краснейшие открытия, если бы они пользовались разумной и философской свободой.

§ 12. Ф. Господствующие страсти являются повидимому, как вы говорите, действительно источником пристрастия к гипотезам, но они имеют еще большую власть. Никакие вероятности не заставят купца и честолюбца заметить свою несправедливость; а влюбленный с величайшей легкостью позволяет обмануть себя своей возлюбленной, так как мы склонны верить тому, что мы желаем, и согласно замечанию Вергilia:

Кто влюблен, создает себе сам сновидения³⁶².

Благодаря этому пользуются двумя способами уклониться от самых явных вероятностей, когда они идут вразрез с нашими страстями и нашими предрассудками. § 13. Первый способ заключается в предположении, что в выдвигаемом против нас доводе может иметься какой-нибудь обман. § 14. А второй — в предположении, что мы могли бы выдвинуть столь же сильные, или даже более сильные, доводы, чтобы разбить нашего противника, если бы мы имели для этого благоприятные условия, необходимое умение или помочь. § 15. Эти способы не дать убедить себя иногда хороши, но, когда вопрос достаточно выяснен и все принято в расчет, они представляют собой софизмы, так как после этого возможно в целом знать, на какой стороне находится вероятность. Так, нет никаких оснований сомневаться в том, что живые существа были созданы скорее движениями, которыми руководила некая разумная движущая сила, чем случайным соединением атомов, подобно тому как нет никого, кто хоть сколько-нибудь усомнился бы в том, собраны ли типографские знаки, образующие связное рассуждение, рукою внимательного человека или расположились так в результате беспорядочного смешения. Поэтому я думаю, что в этих случаях от нас не зависит отказывать в нашем согласии, но мы можем поступить так, когда вероятность менее очевидна, довольствуясь тогда даже более слабыми доказательствами, лучшие соответствующими нашим склонностям. § 16. Мне кажется практически невозможным, чтобы кто-нибудь склонился в ту сторону, где он находит меньшие вероятности. Ведь восприятие, познание и согласие не добровольны, подобно тому как не от меня зависит видеть или не видеть соответствие двух идей, когда моя мысль устремлена из них. Однако мы можем добровольно приостановить свои исследования; и противном случае незнание или заблуждение не могли бы при в коем случае считаться грехом. В этом и сбирается наша свобода. Правда, в безразличных случаях мы принимаем ходящие взгляды или мнения первого встречного, но в вопросах, касающихся нашего счастья или несчастья, дух старается взвешивать более серьезно вероятности, и я думаю, что в этом случае, т. е. когда мы отно-

симся внимательно к делу, выбор той или другой стороны, если между ними обнаруживается вполне явное различие, зависит не от нас, и наше согласие определяется большей вероятностью.

Т. По существу я того же мнения, и мы достаточно выяснили этот вопрос в наших предыдущих беседах, когда мы говорили о свободе. Я показал тогда, что мы никогда не верим в то, что мы желаем, но в то, что мы видим наиболее отчетливо, и тем не менее мы можем заставить себя косвенным образом верить в то, что мы желаем, отвратив внимание от неприятного предмета и занявшись другим предметом, который нам нравится. Благодаря этому, останавливаясь дольше на доводах в пользу желательного нам решения, мы под конец начинаем считать его наиболее правдоподобным. Что касается безразличных для нас мнений, которые мы принимаем по ничтожным основаниям, то это происходит потому, что, не замечая почти ничего противящегося этому, мы находим, что мнение, которое представляют нам в благоприятном свете, превосходит настолько же, и даже больше, противоположный взгляд, в пользу которого ничто не говорит в нашем восприятии, как если бы с обеих сторон имелось множество доводов. Действительно, разница между 0 и 1 или между 2 и 3 столь же велика, как и между 9 и 10,— и мы замечаем это превосходство, не думая об исследовании, которое все же было бы необходимо для составления суждения, но к которому нас здесь ничто не побуждает.

§ 17. Ф. Последняя ложная мера вероятности, которой я хочу коснуться, это плохо понятый авторитет, удерживающий в невежестве и заблуждении больше людей, чем все прочее вместе взятое. Сколько на свете людей, у которых нет других оснований для их убеждения, чем мнения, разделяемые их друзьями, или людьми их профессий, или их единомышленниками, или их соотечественниками? Известное учение было одобрено почтенной древностью; оно дошло до меня с паспортом прежних веков; другие люди придерживаются его; поэтому, принимая его, я обеспечен от заблуждения. Но принимать взгляды, руководствуясь такими правилами, не более надежно, чем делать свой выбор, бросая монету на орла или решетку. Все люди подвержены заблуждению, но помимо этого, если бы мы могли видеть тайные побуждения, влияющие на ученых и на вожаков партий, то, думаю я, мы часто нашли бы что угодно, но только не чистую любовь к истине. Во всяком случае нет столь нелепого мнения, которого нельзя было бы принять на этом основании, так как нет такого заблуждения, которое не имело бы своих сторонников.

Т. Следует однако признать, что во многих случаях нельзя не склониться перед авторитетом. Блаженный Августин составил по этому вопросу интересную книгу «De utilitate credendi» («О пользе веры»)³⁶³, которую стоит прочесть. Что же касается обще-

принятых взглядов, то они имеют в свою пользу нечто похожее на то, на чем основываются у юристов так называемые презумпции. И хотя мы не обязаны следовать им всегда без доказательств, но, с другой стороны, мы не вправе искоренять их в уме других людей, не имея доказательств противоположного. Нельзя ничего изменять без оснований. После того как покойный Николь выпустил свою книгу о церкви, много спорили по вопросу о доказательстве от большинства сторонников какого-нибудь взгляда; но все, что можно извлечь из этого доказательства, когда приходится признать какое-нибудь основание, а не засвидетельствовать какой-либо факт, можно свести к тому что сказанному мною. И подобно тому как сто лошадей не могут бежать быстрее, чем одна лошадь, хотя они могут тащить большую тяжесть, так и сто человек не имеют в этом отношении больше значения, чем один человек. Они не могут идти более правильным путем, но они добываются больших результатов, они не могут составить более правильных суждений, но они могут доставить больше материала для суждения. Это и выражает пословица «*Plus vident oculi quam oculus*» (несколько глаз видят больше, чем один). Это можно наблюдать на собраниях, где действительно излагается множество соображений, которые, может быть, ускользнули бы от одного или двух людей, но зато мы часто рискуем остановиться не на лучшем решении, заключая на основании всех этих соображений, если нет умных людей, способных разобраться в них и взвесить их. Поэтому некоторые благородные католические теологи, понимая, что авторитет церкви, т. е. авторитет людей, занимающих наиболее высокое положение и поддерживаемых большинством, не может быть надежным в теоретических вопросах, свели его только к простому засвидетельствованию фактов под названием традиции. Такова была точка зрения англичанина Генри Холдена³⁶⁴, доктора Сорбонны, автора книги под заглавием «Анализ веры», где он, следя принципам «Commonitorium» Винцента де Лерсона³⁶⁵, утверждает, что в церкви нельзя принимать новых решений и что все, что могут сделать собравшиеся на соборе епископы, — это засвидетельствовать факт учения, принятого в их епархиях. Принцип этот кажется правильным, пока останешься в сфере общих положений. Но когда переходишь к фактам, то оказывается, что в различных странах издавна придерживаются различных взглядов и что даже в одной и той же стране переходили от одних взглядов к другим, прямо противоположным, вопреки аргументам Арио против незаметных изменений. А помимо того часто не ограничивались одним засвидетельствованием фактов, а присоединяли к этому и суждения. Таково же по существу мнение Гретсера³⁶⁶, ученого баварского иезуита, автора другого «Анализа веры», одобренного теологами его ордена; он утверждает, что церковь может высказываться по спорным вопросам, вводя

новые догматы, так как ей обещана помощь святого духа. Но чаще всего эту точку зрения стараются скрывать, особенно во Франции, словно церковь занимается только разъяснением уже установленных учений. Но разъяснение — это либо уже принятное положение, либо новое положение, которое думают вывести из принятого учения. Практика чаще всего расходится с первым толкованием; что же касается второго толкования, то чем может быть устанавливаемое новое положение, как не новым догматом? Однако я против того, чтобы в религиозных вопросах относились с пренебрежением к древности. И, по-моему, можно даже утверждать, что бог предохранил до сих пор подлинно вселенские соборы от всякого заблуждения, противного учению о спасении. Вообще партийные предубеждения — это довольно странная вещь. Я знал людей, горячо защищавших какое-нибудь мнение только потому, что оно было принято их корпорацией, или даже только потому, что оно противоречило взглядам человека, придерживавшегося религии или принадлежавшего к нации, которых они не любили, хотя рассматриваемый вопрос не имел почти никакого отношения к религиозным или национальным интересам. Они, может быть, не знали подлинного источника своего рвения, но я замечал, что при первом известии о том, что такой-то написал то-то, они начинали рыться в библиотеках и ломать себе голову, чтобы найти доводы для опровержения его. Это часто практикуется также при защите тезисов в университете, когда стараются отличиться в борьбе со своими противниками. Но что сказать об учениях, которые проповедуются в символических книгах какой-нибудь партии — даже среди протестантов — и которые часто должно принимать под присягой? Некоторые полагают, что это означает у нас только обязанность признавать то, что эти книги или формуляры заимствуют из священного писания; другие же высказываются против такого толкования. В католических религиозных орденах не довольствуются установленными церковью учениями, а предписывают более тесные границы для тех, кто занимается преподаванием. Примером могут служить положения, которые генерал иезуитов Клавдий Аквавива³⁶⁷ (если я не ошибаюсь) запретил преподавать в их школах. Скажу мимоходом, что было бы хорошо составить систематический сборник положений, принятых и отвергнутых соборами, папами, епископами, настоятелями, факультетами, — это пригодилось бы для истории церкви. Можно проводить различие между понятиями: преподавать и придерживаться некоторого взгляда. Нет в мире такой клятвы или такого запрета, который мог бы заставить человека неизменно оставаться при данном мнении, так как убеждения сами по себе непроправильны; но он может и должен воздерживаться от преподавания учения, считающегося опасным, если только к этому его не обязывает совесть. В этом последнем случае человек должен высказаться

чистосердечно и оставить свое место, если ему было поручено преподавать, предполагая конечно, что он может это сделать, не подвергаясь крайней опасности; в последнем случае он может быть вынужден уйти, не поднимая шума. Я не вижу другого способа примирить права общества и индивида: первое должно препятствовать тому, что оно считает дурным, а второй не может уклониться от обязанностей, налагаемых на него его совестью.

§ 18. Ф. Это противоречие между обществом и индивидом и даже между публичными взглядами различных партий неизбежно. Но часто эти противоречия оказываются мнимыми и заключаются только в различных формулах. Но все-таки я должен сказать, воздавая справедливость человеческому роду, что нет вовсе столько заблуждающихся людей, как это обыкновенно предполагают, — не потому, что я думаю, будто они придерживаются истины, но потому, что у них абсолютно нет положительного взгляда относительно учений, которые вызывают такой шум. Ничего не исследуя и не имея даже элементарного представления о рассматриваемом вопросе, они решаются пристать к своей партии подобно солдатам, не исследующим дела, которое они защищают. И если жизнь какого-нибудь человека показывает, что он не уделяет серьезного внимания религии, то достаточно, если он держит наготове руку и язык для охраны принятых взглядов, чтобы заслужить одобрения тех, которые могут оказать ему покровительство.

Г. Справедливость, воздаваемая вами человеческому роду, не очень лестна для него; и людей легче простить, если они искрение придерживаются своих взглядов, чем если они под влиянием интересов притворяются убежденными в них. Однако, может быть, в их делах больше искренности, чем вы повидимому предполагаете. Ведь они могли, ничего не понимая в вопросе, притти к какой-то темной вере, подчиняясь безотчетно и иногда слепо, но всегда добросовестно, суждению других людей, авторитет которых они раз навсегда признали. Правда, получаемая ими от этого выгода способствует этому подчинению, но это не мешает тому, что под конец они составляют себе известные взгляды. В католической церкви почти довольствуются этой слепой верой, так как в ней нет пожалуй такого, основанного на откровении догмата, который признавался бы абсолютно основным и считался бы необходимым *necessitate medii*, т. е. вера в который являлась бы абсолютно необходимым для спасения условием. Все догматы необходимы так называемой *necessitate praecepti*, необходимостью повиноваться церкви и уделять должное внимание тому, что преподается в ней, — все это под страхом смертного греха. Но эта необходимость, по мнению наиболее ученых учителей этой церкви, требует только разумного послушания и не призывает абсолютно к согласию. Кардинал Беллармин³⁶⁸ думал даже, что нет ничего лучше этой

детской веры, подчиняющейся установленному авторитету, и он с одобрением рассказывает о хитрости одного умирающего, обманувшего дьявола следующим логическим кругом, который он часто повторял: «Я верую во все то, во что верует церковь, Церковь верует в то, во что я верую».

ГЛАВА XXI

О РАЗДЕЛЕНИИ НАУК

§ 1. Ф. Вот мы у конца нашего пути, выяснив все операции разума. Не наша задача заниматься частностями нашего знания. Однако, прежде чем кончить, может быть, было бы уместно сделать общий обзор его, рассмотрев разделение наук. Все, что может войти в сферу человеческого разума, есть либо природа вещей самих по себе, либо человек в качестве деятеля, стремящегося к своей цели и в особенности к своему счастью, либо наконец способы, с помощью которых приобретается знание. Таким образом науки можно разделить на три разряда. § 2. Первый разряд — это физика, или естественная философия, охватывающая не только тела и их свойства, как число, фигура, но и духов, даже бога и ангелов. § 3. Второй — это практическая философия, или мораль, указывающая способы получить хорошие и полезные вещи и ставящая себе целью не только познание истины, но и практическое осуществление того, что справедливо. § 4. Наконец третий — это логика, или наука о знаках, так как λόγος означает слово. А мы нуждаемся в знаках наших идей, чтобы иметь возможность сообщать друг другу свои мысли, а также чтобы отмечать их для своего собственного употребления. И может быть, если бы по тщательном и отчетливом рассмотрении заметили, что последняя группа наук имеет дело с идеями и словами, то мы имели бы логику и критику, отличные от тех, которые нам были известны до сих пор. Эти три разряда — физика, мораль и логика — представляют собою как бы три большие области интеллектуального мира, совершенно отделенные друг от друга.

Т. Это разделение сложилось уже у древних, так как под логикой они подобно вам понимали все то, что относится к словам и к объяснению наших мыслей, artes dicendi. Однако в этом есть своя трудность, так как наука о рассуждении, составлении суждения, изобретении повидимому очень отлична от знания этиологии слов и словоупотребления, представляющего нечто неопределенное и произвольное. Кроме того, объясняя слова, приходится делать экскурсии в область самих наук, как это видно по словарям; с другой же стороны, нельзя заниматься науками, не давая в то же время определения терминов. Но главная трудность предлагаемого вами разделения наук в том, что каждая

часть здесь как будто поглощает целое. Во-первых, мораль и логика входят в физику, понимаемую столь общим образом, как вы это делаете. В самом деле, говоря о духах, т. е. о субстанциях, обладающих разумом и волей, и давая исчерпывающее объяснение разума, вы должны включить сюда всю логику. А при объяснении в учении о духах того, что относится к воле, придется говорить о добре и зле, о счастье и несчастье, и от вас только будет зависеть развить настолько это учение, чтобы включить в него всю практическую философию. Зато, с другой стороны, все может войти в практическую философию, поскольку она служит для нашего счастья. Вы знаете, что теология с полным основанием считается практической наукой, и таковы же юриспруденция и медицина. Таким образом учение о человеческом счастье или о добре и зле должно поглотить все эти познания, когда захотят объяснить в достаточной мере все средства, ведущие к цели, которую ставит себе разум. Так, Цвингер включил все в свой «Методический театр человеческой жизни», испорченный Бейерлинком³⁶⁹, расположившим материал в алфавитном порядке. А если рассматривать все предметы в словарях в алфавитном порядке, то учение о языках, которое вы вместе с древними относите к логике, т. е. к дискурсивной науке, в свою очередь захватит территории обеих других групп наук. Таким образом ваши три крупные области энциклопедии оказываются в непрерывной войне между собою, так как каждая из них посягает на права других. Но-миналлисты думали, что существует столько же частных наук, сколько есть истин, составляющих затем, в зависимости от расположения их, различные целые; а другие сравнивают всю совокупность наших знаний с океаном, представляющим одно неразрывное целое и разделенным на каледонский, атлантический, эфиопский, индийский океаны только посредством произвольных линий. Обыкновенно оказывается, что одна и та же истина может быть помещена в различных местах в зависимости от содержащихся в ней терминов и даже в зависимости от средних терминов или причин, от которых она зависит, и от результатов и следствий, которые она может иметь. Простое категорическое предложение содержит только два термина, но гипотетическое предложение, не говоря уже о сложных предложениях, может иметь их четыре. Какой-нибудь достопримечательный факт может быть помещен в летописях всеобщей истории, в истории страны, где он произошел, и в истории жизни человека, который был связан с ним. А если предположить, что речь идет о каком-нибудь центральном этическом предписании, о какой-нибудь военной хитрости, о каком-нибудь открытии, полезном для искусств, служащих для удобства жизни или для человеческого здоровья, то тот же самый факт целесообразно отнести в соответствующие науки или искусства, и о нем можно было бы упомянуть даже в двух местах этой

илюки: в истории ее, чтобы рассказать о ее действительном прогрессе, а также в части, содержащей практические предписания, чтобы подкрепить или объяснить их на примерах. Так например встречающийся в биографии кардинала Хименеса³⁷⁰ рассказ о том, что какая-то мавританка излечила его при помощи одних только растираний от почти безнадежной чахотки, заслуживает места также в медицинском трактате как в главе о чахотке, так и в главе о врачебной диете (включая в последнюю упражнения). Это наблюдение может пригодиться также для лучшего выяснения причин названной болезни. Но о нем можно было бы говорить еще в медицинской логике, где речь идет об искусстве находить лекарства, и в истории медицины, чтобы показать, каким образом люди узнали различные лекарства. Очень часто человечество обязано этими открытиями простым эмпирикам или даже шарлатанам. Интересная книга Бевервика³⁷¹ о древней медицине, составленная целиком по авторам 'не-врачам', стала бы еще более ценной, если бы он дошел до современных авторов. Из этого видно, что одна и та же истинна может занимать много места в зависимости от ее различных отношений. Библиотекари очень часто не знают, куда поместить некоторые книги, колеблясь между двумя или тремя одинаково подходящими местами. Но теперь будем говорить только об общих учениях, оставляя в стороне частные факты, историю и языки. Я вижу два главных вида систематизации всех научных истин; каждая из них имеет свои преимущества, и их было бы полезно соединить. Первая — синтетическая и теоретическая, и в ней истины были бы расположены в порядке доказательств, как это делают математики, так что каждое предложение следовало бы за теми, от которых оно зависит. Вторая — аналитическая и практическая; в ней начинали бы с целей людей, т. е. с благ, высшим из которых является счастье, и искали бы по порядку средств, служащих для приобретения этих благ или для избежания противоположных бедствий. Оба эти метода имеют место в общей энциклопедии, а некоторые авторы применяли их в частных науках. Даже геометрия, рассматриваемая Эвклидом синтетически как наука, рассматривалась некоторыми другими исследователями как искусство. Но и в этом виде ее можно было бы излагать демонстративно, что показало бы даже ее происхождение. Так, если бы кто-нибудь захотел измерить всевозможные плоские фигуры, то, начав с прямолинейных, он заметил бы, что их можно разделить на треугольники, что каждый треугольник есть половина параллелограмма и что параллелограммы могут быть сведены к прямоугольникам, измерить которые уже нетрудно. Но, составляя энциклопедию сразу по обоим этим методам, можно было бы прибегнуть к ссылкам во избежание повторений. К этим двум систематизациям следовало бы присоединить третью, по терминам.

Последняя представляла бы в действительности своего рода справочник, либо систематический, где термины были бы расположены по известным категориям, общим всем понятиям, либо алфавитный на языке, принятом всеми учеными. Такой справочник был бы необходим, чтобы найти в одном месте все предложения, в которые известный термин входит заметным образом, так как при пользовании обоими предыдущими методами, где истины расположены по их происхождению или по их употреблению, истины, относящиеся к одному и тому же термину, не могут оказаться вместе. Так например Эвклид, показывая, как найти половину угла, не мог прибавить к этому указания на способ найти треть его, так как для этого ему пришлось бы заговорить о конических сечениях, с которыми еще нельзя было познакомиться в этом месте. Но справочник может и должен указать места, где находятся важные предложения, относящиеся к одному и тому же предмету. У нас нет еще такого справочника по геометрии, а между тем он был бы очень полезен даже для облегчения открытий и дальнейшего развития науки, так как он облегчил бы память и сберег бы нам труд отыскивать заново то, что уже найдено. Такие справочники были бы еще полезнее в других науках, где искусство рассуждения играет меньшую роль, и они были бы особенно необходимы в медицине. Но искусство составлять подобного рода справочники не из легких. Рассматривая эти три систематизации, я замечаю любопытную вещь, а именно, что они соответствуют воскрешенному вами разделению древними науки или философии на теоретическую, практическую и дискурсивную, или же на физику, мораль и логику, так как синтетическая систематизация соответствует теоретической науке, аналитическая — практической науке, а систематизация по терминам в справочнике — логике. Таким образом это древнее разделение очень удачно, если понимать его так, как я только что объяснил эти систематизации, т. е. не как различные науки, а как различные расположения тех же самых истин, поскольку считают целесообразным их повторение. Существует еще гражданское разделение наук по факультетам и профессиям. Им пользуются в университетах и в библиотечных классификациях. Драуд³⁷² вместе с своим продолжателем Липпеном³⁷³, оставившие нам обширнейший, но не лучший, каталог книг, вместо того чтобы следовать систематическому пандектному методу Геснера³⁷⁴, удовольствовались крупным разделением материала (почти как книгоиздатели) по четырем так называемым факультетам: теологическому, медицинскому, юридическому и философскому. Затем материал каждого факультета они расположили в алфавитном порядке главных терминов, входящих в заглавия книг. Это облегчило работу названных авторов, так как не нужно было ни видеть книгу, ни понимать содержание ее, но это не может удовлетворить читателей, по крайней мере если не прибегать

30 лейбниц

к ссылкам на другие рубрики того же значения. Не говоря о множестве сделанных ими ошибок, часто одна и та же вещь обозначается у них различными словами, как например *observationes juris*, *miscellanea*, *conjectanea*, *electa*, *semestria*, *probabilia*, *benedicta* и ряд других подобных рубрик. Юридические книги такого рода представляют просто смесь из римского права. Поэтому систематическое расположение материала несомненно наилучшее, и к нему можно прибавить обширные алфавитные указатели по терминам и именам авторов. Впрочем не следует относиться с пренебрежением к принятому гражданскому разделению по четырем факультетам. Теология занимается вечным блаженством и всем, что к нему относится, поскольку это зависит от души и от сознания. Она своего рода юриспруденция, занимающаяся тем, что считают относящимся к *forum internum* (суду совести), и оперирующая невидимыми субстанциями и духами. Предметом юриспруденции являются государственная власть и законы, цель которых — человеческое счастье, поскольку ему можно содействовать при помощи внешних и материальных средств. Но юриспруденция занимается главным образом лишь тем, что зависит от природы духа, не вдаваясь в рассмотрение материальных вещей, которые она использует в качестве средств. Таким образом она заранее оставляет в стороне вопросы, связанные со здоровьем, силой и совершенством человеческого организма, забота о которых возлагается на медицинский факультет. Некоторые не без основания высказывали мнение, что к четырем названным факультетам можно было бы прибавить еще экономический факультет, посвященный механическим и математическим искусствам и всему тому, что касается деталей человеческого существования и жизненных удобств (включая сюда земледелие и архитектуру). Но все, что не включено в три так называемых высших факультета, относят к философскому факультету. Это было сделано довольно неудачно, так как членам этого четвертого факультета не дают средств для практического самоусовершенствования, как это могут сделать лица, преподающие на других факультетах. Словом, философский факультет, за исключением может быть математики, рассматривают как введение к другим факультетам. Поэтому требуют, чтобы молодые люди изучали на нем историю, искусство речи и кое-какие начатки теологии и естественного права, не зависящие от божеских и человеческих законов, под названием метафизики или пневматики, морали и политики вместе с некоторыми крохами физики для молодых врачей. Таково гражданское разделение наук по корпорациям и профессиям преподающих их ученых, не говоря о профессиях тех, которые трудятся для публики не посредством речей и руководить которыми должны были бы настоящие ученые, если бы наука была правильно организована. Даже в наиболее благородных ремеслах наука была

очень удачно соединена с практикой, и она могла бы быть соединена с ней еще лучше. Именно таким образом их соединяют вместе в медицине не только в прошлом у древних (у которых врачи были одновременно хирургами и аптекарями), но и в настолько ящее время, в особенности у химиков. Это соединение практики и теории наблюдается также и в военном деле и у учителей того, что называют упражнениями, а также у живописцев и скульпторов, у музыкантов и у некоторых других категорий художников. И если бы принципы всех этих профессий, искусств и даже ремесл преподавались практически философами или учеными другого какого-нибудь факультета, то эти ученые были бы подлинными наставниками человеческого рода. Но для этого необходимо было бы изменить во многих отношениях теперешнее состояние литературы и воспитания молодежи, а следовательно и государственного управления. И когда я думаю о росте человеческого знания за последний век или два и о том, как легко было бы людям продвинуться несравненно дальше, чтобы стать более счастливыми, то я не отчиваюсь в том, что человечество добьется значительных успехов в более спокойные времена при каком-нибудь великом государе, которого бог поставит для блага человеческого рода.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Essay concerning human understanding» Локка вышел в Лондоне в 1690 г. Извлечение из него во французском переводе было напечатано в 1688 г. в «Bibliothèque universelle» Леклерка.

² Скалигер Юлий Цезарь (1484—1558) — итальянский ученый эпохи Возрождения. Основное философское произведение Скалигера, «Exercitationum exotericarum liber» (Париж 1557), направлено против Кардана (см. прим. 27).

³ Бойль Роберт (1627—1691) — известный английский физик и химик. Имеется в виду его работа «Dissertatio de intesinis motibus particularum solidorum quiescentium, in qua absoluta corporum quies in disquisitionem vocatur» (Женева 1680).

⁴ Гиппократ (460—377 до н. э.) — величайший представитель древнегреческой медицины.

⁵ Вергилий, Георгики, книга IV, стр. 393.

⁶ Бейль Пьер (1647—1706) — французский философ-скептик, предшественник атеистических и просветительных идей XVIII в. Лейбниц ссылается на его статью «Rocarius» в «Dictionnaire historique et critique» (Роттердам 1695; в 1702 г. вышло исправленное и дополненное издание).

⁷ Пневматика — наука о духе.

⁸ «Nouvelles de la république des lettres» — журнал, издававшийся Бейлем в Амстердаме в 1684—1687 гг.

⁹ Лейбниц имеет в виду учение Декарта о трех элементах материи — огне, воздухе и земле, — образовавшихся благодаря трению и расщеплению в процессе изначального вихревого движения («Principia philosophiae», книга III, § 49 и сл.).

¹⁰ Метемпсихоз — вера в переселение душ из одного существа в другое.

¹¹ Аверроэс (Ибн Рушд) (1126—1198) — средневековый арабский ученый, аристотелик. Аверроистами называли тех, кто отрицал бессмертие души.

¹² Квактисты — мистики, расходившиеся с церковной догмой о воздаянии в загробной жизни и проповедовавшие погружение в пассивную созерцательность.

¹³ Стилингфлит Эдуард (1635—1699) выступил в 1696 г. против Локка в трактате «Discourse in vindication of the doctrine of the Trinity», в котором доказывал, что учение Локка противоречит христианству. Завязавшаяся между Локком и Стилингфлитом полемика продолжалась до 1698 г.

¹⁴ «Philosophiae naturalis principia mathematica» Ньютона вышла в Лондоне в 1687 г.

¹⁵ Овидий, Скорби, кн. I, элегия VIII, стр. 7.

¹⁶ Де ла Лубер Симон (1642—1729)—глава дипломатической и торговой миссии, посланной Людовиком XIV в Сиам, автор книги «Du royaume de Siam» (Париж 1691).

¹⁷ Лейбниц имеет в виду иезуитского теолога кардинала Роберта Беллармина (1542—1621), теоретика католицизма в борьбе против Реформации.

¹⁸ Флэдд Роберт (1574—1637)—английский врач, мистический натурфилософ и теософ. Его «Philosophia mosaica» вышла в 1638 г. Против Флэдда направлена одна из работ Гассенди.

¹⁹ Мальбранш Николай (1638—1715)—французский философ-идеалист, автор «De la recherche de la vérité» (Париж 1674—1675). Исходя из философии Декарта, Мальбранш перерабатывает ее в духе крезьиного идеализма, переходящего в пантенестическую мистику. Выводы его близки к конечным выводам философии Беркли, хотя исходят из других посылок и делаются при помощи иной методологии. Лейбниц был лично знаком с Мальбраншем, посещал его, находясь в Париже, и переписывался с ним. Критике философии Мальбранша посвящен диалог Лейбница «Эраст и Филарет» (1711).

²⁰ Берные Франсуа (1625—1688)—врач, путешественник и философ, ученик и последователь атомистического материализма Гассенди, автор воссмитомной «Abrégé de la philosophie de Gassendi» (Лион 1678).

²¹ Мешем Дэмерис (1658—1708)—дочь Кедворза (см. сл. прим.), друг Локка, в доме которой он находился в последние годы жизни. Мешем занималась философией и состояла в переписке с Лейбницием. Ею написан «A discourse concerning the love of God», направленный против Мальбранша и других мистиков.

²² Кедворз Ральф (1617—1688)—английский философ-идеалист, платоник, автор направленной против Гоббса «The true intellectual system of the universe» (Лондон 1678).

²³ Кокберн Екатерина (1679—1749)—автор «A defense of Mr. Locke's Essay» (1702).

²⁴ Имеются в виду возражения Гассенди на «Метафизические размышления» Декарта.

²⁵ Рорарио Иероним (1485—1556)—папский цунций в Венгрии, автор работы о разуме животных (1547).

²⁶ Плиний Старший (23—79)—римский ученый. Лейбниц ссылается на его многотомное энциклопедическое сочинение «Historia naturalis» (VII, 55 и 189).

²⁷ Кардан Иероним (1501—1571)—итальянский мыслитель эпохи Возрождения, натурфилософ-гилозоист.

²⁸ Кампанелла Томас (1568—1639)—итальянский монах, просидевший 27 лет в тюрьме как еретик; мыслитель эпохи Возрождения, автор коммунистической утопии «Государство солнца» (1623), антисхоластический философ-гилозоист.

²⁹ Графиня Конвей — автор «Oriuscula philosophica» (1690).

³⁰ Ван Гельмонт Меркурий (1618—1690)—сын известного алхимика, философ-идеалист и алхимик. Лейбниц был с ним лично знаком.

³¹ Мор Генри (1614—1687)—кембриджский мистик-платоник, вел активную борьбу против материализма Гоббса и Спинозы.

³² Овидий, Метаморфозы, XV, стр. 158.

³³ Теофия — значит боголюб, Филалет — друг истины.

³⁴ Арминий Яков (1560—1609) — основатель голландской протестантской секты арминиан, или ремонстрантов.

³⁵ Энтилемом называется в формальной логике умозаключение, посылки которого не высказаны полностью, а подразумеваются.

³⁶ Платон, Менон.

³⁷ Диоген Кенельм (1603—1665) — английский физик и философ-эклектик, пытающийся примирить платонизм с картезианской физикой.

³⁸ Лудольфовым числом называется величина π (отношение длины окружности к диаметру) = 3,14..., эмпирически вычисленная лейденским математиком Лудольфом ван Зейленом (в 1586 г.) с точностью до 35 десятичных знаков. Лейбницу принадлежит открытие формулы $\frac{\pi}{4} = 1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} \pm \dots$, выражающей «арифметическую квадратуру» круга. О своем открытии Лейбниц сообщил в 1674 г. в Париж Х. Гюйгенсу (см. прим. 69).

³⁹ *Pellitio principii* — логическая ошибка, состоящая в том, что в посылке умозаключения бездоказательно протаскивается то положение, которое требуется доказать.

⁴⁰ Де ла Вега Герсиалессо (1540—1617) — португальский историк перуанского государства инков.

⁴¹ Баумгартен Мартин (1473—1541), записки о путешествии которого в страны Ближнего Востока были изданы пастором Донауэром в Нюрнберге в 1594 г.

⁴² Ювенал, Сатиры, XV, стр. 159.

⁴³ Флорентин, Диагесты, I, 1, 3.

⁴⁴ Платон, Горгий. Тацит, Аниалы, VI, 6.

⁴⁵ Бутан — государство на северо-востоке Индостана.

⁴⁶ Скалигер Иосиф (1540—1609) — сын Юлия Цезаря Скалигера, профессор в Лейдене, филолог и историк. Лейбниц имеет в виду его *«Cyclo-metrica elementa»* (1594). Работа Гоббса *«De principiis et iustificatione geometrarum»* вышла в Амстердаме в 1668 г.

⁴⁷ Герберт, лорд Черберри, Эдуард (1581—1648) — английский дипломат и философ, учение которого о религии, основанной на априорных идеях разума, приближается к деизму. Его основная работа: *«Tractatus de veritate»* (Париж 1624).

⁴⁸ Аристотель, Никомахова этика, II.

⁴⁹ Депрео-Буало Николай (1646—1711) — французский поэт, виднейший представитель классицизма. Лейбниц цитирует его VIII сатиру *«О человеке»*.

⁵⁰ Эвфорб — мифический герой Троянской войны. Пифагору приписывают утверждение, что он был Эвфорбом до того, как стал Пифагором.

⁵¹ Фабриций Иоганн Людвиг (1632—1697) — немецкий филолог и протестантский богослов. *«Apologia generis humani contra calumpniam athenienses Ism»* вышла в 1662 г.

⁵² Витс Герман (1636—1708) — голландский теолог.

⁵³ Гобиен Шарль (1653—1708) опубликовал *«Histoire des îles Malouines»* в Париже в 1700 г.

⁵⁴ Роберваль Персонье (1602—1675) — французский математик.

⁵⁵ Аполлоний Пергский (III в. до н. э.) — древнегреческий математик, автор работы о конических сечениях. Проект (411—485) — греческий философ-математик и геометр.

⁵⁶ Кастр и Поллукс (или Полидекс) — мифические греческие герои, близнецы (см. Одиссею, XI, стр. 298 и сл.).

⁵⁷ Слейдан (Филиппион) Иоганн (1506—1556) — историк немецкой

реформации, автор «De statu religionis et reipublicae Carolo V Caesare commentarii».

⁵⁵ Буридан Иоганн — схоластик-номиналист, живший в XIV в. Буридану приписывают рассказ об осле, который сдох с голода, колеблясь в выборе между двумя охапками сена.

⁵⁶ Мариотт Эдм (1620—1684) — известный французский физик. Лейбниц имеет в виду его «Nouvelle découverte touchant la vue», об открытии «слепого пятна» в глазу.

⁵⁷ Гериник Отто (1602—1686) — немецкий физик, подвергший экспериментальному исследованию проблему пустого пространства. Им изобретен воздушный насос.

⁵⁸ Учение о центростремительных силах, предшествовавшее ньютоновскому закону тяготения, было разработано Кеплером и Робервалем.

⁵⁹ Дезарг Жерар (1593—1662) — французский геометр, занимавшийся преимущественно вопросами приложения геометрии к искусству, в особенности учением о перспективе.

⁶⁰ См. текст, кн. III, гл. XXIX, § 12.

⁶¹ Молиэ Вильям (1656—1698) — ирландский математик.

⁶² Бугур Доминик (1628—1702) — великосветский аббат, иезуит, автор «De la manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit» (1687).

⁶³ Лукан, Pharsalia, I, 128.

⁶⁴ L'ombre — карточная игра.

⁶⁵ Гривс Джон (1602—1652) — востоковед и математик, автор «Rugamidographia» (Лондон 1646).

⁶⁶ Гюйгенс Христиан (1629—1695) — известный голландский физик, астроном и математик, с которым Лейбниц был лично знаком и состоял в долголетней переписке. Речь идет о его работе «Horologium oscillatorium» (Париж 1673). Мутон Габриель (1618—1694) — французский астроном и математик. Проект установления мер на основе колебаний маятника изложен в его «Observationes diametrigum solis et lunae» (1670).

⁶⁷ Лессий Леонард (1554—1624) — иезуитский богослов и моралист.

⁶⁸ Декарт, Начала философии, II, § 21.

⁶⁹ Аристотель, Физика, IV, 11.

⁷⁰ Категориатической бесконечностью, противоположность синкатегориатической, называлась бесконечность, актуально существующая сама по себе.

⁷¹ Аристотель, Метафизика, I, XI, 9; Физика, III, 1.

⁷² Мальбранш, Des loix de la communication des mouvements (Париж 1692).

⁷³ Казати Паоло (1617—1707) — итальянский математик и богослов.

⁷⁴ «Brevi demonstratio eitoris memorabilis Cartesii...» (1686).

⁷⁵ Эпископий Симон (1583—1643) — голландский теолог, автор «Tractatus brevis de libero arbitrio».

⁷⁶ Аристотель, Никомахова этика, III, 4.

⁷⁷ Овидий, Метаморфозы, VII, 20.

⁷⁸ Цицерон, De finibus, II, 16, 52.

⁷⁹ Ассасины — мусульманская секта в Персии и Сирии, основанная в конце XI в. Название секты — искаженное «гашишины» — дано ей за применение гашиша в качестве средства для возбуждения воинственного подъема. Во время крестовых походов ассасины принимали самое деятельное участие в борьбе против европейских завоевателей. Старцем Горы называли вождя ассасинов Шейх-эль-Джебеля, резиденцией которого был укрепленный замок Алейка в Ливанских горах. Под убийством князя, о котором говорится в тексте, подразумевается убийство маркграфа Конрада Монферратского (Тирского), одного из военных вождей крестоносцев, в 1192 г. Убийство было организовано Ричардом Львино Сердце на почве борьбы за Восток между европейскими государствами, но

английские историки старались выгородить Ричарда и приписать убийство асsassинам.

⁸³ Диихотомия — разделение на две.

⁸⁴ Вергилий, Георгики, I, стр. 514.

⁸⁵ Триамальхис — персонаж «Сатирикона», известного сатирического романа, написанного в эпоху Нерона Петронием Арбитром.

⁸⁶ Геро и Леандр — герой древнегреческого мифа, дошедшего до нас в обработке Музей (V в.). Самоотверженная любовь Леандра и Геро неоднократно воспевалась впоследствии европейскими поэтами.

⁸⁷ Эпикурейская жизнь понимается здесь согласно превратной идеалистической традиции не в соответствии с подлинным этическим учением Эпикура, а в смысле беззаботной жизни, посвященной чувственным наслаждениям.

⁸⁸ Остракизмом называлось в древней Греции изгнание граждан за пределы государства. Проскрипция — объявление вне закона.

⁸⁹ «Clélie» — модный роман французской писательницы Мадлены Скюдери (вышел в 1656 г.). Карта нежности — «географическая» карта «царства любви».

⁹⁰ «Meditationes de cognitione, veritate et ideis».

⁹¹ Де Бержерак Сирено (1619—1655) — французский писатель, ученик Гассенди и друг Кампанеллы. Лейбниц ссылается на его научно-фантастический роман «Histoire comique des états et des empires du soleil» (1654).

⁹² Декарт, Страсты души, I, § 31 и сл.

⁹³ Фома Аквинский, Summa theologiae, I, § 76.

⁹⁴ Рого (Rohault) Жак (1620—1675) — французский физик-картизанец, автор «Traité de physique».

⁹⁵ Фромондус (Фрудмон) Либер (1587—1653) — льежский теолог-янсенист (см. прим. 221) и философ. «Labyrinthus sive de compositione continui» вышел в Антверпене в 1631 г.

⁹⁶ София — курфюрстина ганноверская (1630—1714), поддерживавшая дружеские отношения с Лейбницием, а также с Толандом.

⁹⁷ Чтобы сохранить неизменным вид корабля, связанного с культом мифического героя Тезея, афиняне обновляли его по частям.

⁹⁸ Под именем Гелиогабала (солнечного бога) известен римский император Варий Авitus, правивший в 218—222 гг. и отличавшийся необузданым развратом и чудовищной жестокостью.

⁹⁹ Роман Апулея (II в.) «Золотой осел», книга III.

¹⁰⁰ Тульпиус (1593—1674) — голландский врач, автор «Observationes medicæ».

¹⁰¹ См. прим. 31. Здесь имеется в виду его «Dialogi divini».

¹⁰² Ориген (185—254) — виднейший представитель «патристики» Александрийской, один из основоположников христианской теологии, использовавший для ее обоснования платонизм.

¹⁰³ Лейбниц имеет в виду средневековых еврейских теологов, каббалистов, мистические учения которых созвучны неоплатонизму.

¹⁰⁴ Боноз (III в.) — наместник римского императора в Галлии, восставший вместе с Прокулом против императора Проба в 280 г.

¹⁰⁵ Персий, Сатиры, II, стр. 74.

¹⁰⁶ Формион — персонаж одноименной древнеримской комедии Теренция (II в.).

¹⁰⁷ Низшим видом называется в формальной логике последнее звено в классификации, относящееся к наиболее частному понятию.

¹⁰⁸ Дистикион — различие. Для схоластики характерны головоломные и бесплодные определения для едва уловимых различий между понятиями.

¹⁰⁹ Персий, Сатиры, I, стр. 2—3.

¹¹⁰ Центавры — мифологические существа, изображавшиеся с конским туловищем и человеческой головой.

¹¹¹ Об учении Демокрита о млечном пути сообщает Аристотель в «Meteorologica», I, 8.

¹¹² Альберт Великий (1193—1280) — крупнейший немецкий схоластический философ. Его занятия естествознанием создали ему репутацию волшебника.

¹¹³ Крепкая водка — азотная кислота.

¹¹⁴ Пизани Октавио — римский юрист, автор «*Licurgus, seu leges promptam justiciam promoventes*».

¹¹⁵ Лейбниц подверг критике гоббсову теорию государства в «*Méditation sur la notion commune de la justice*».

¹¹⁶ Голиус Яков (1593—1667) — лейденский профессор, известный арабист.

¹¹⁷ Речь идет об Адриане Курбахе (1632—1669), голландском синицисте, авторе «*t Nieuw Woorden-Boek der Regten*» (1664) и «*Een Bloemhof van allerley Lieflykheid sonder verdriet, of een vertaaling van al de hebreusche, gricksche, latynse, fransche en andere vreemde bastaart woorden en wijsen van spreken, die in de nederduytse taal gebruykt worden*» (1668). За свои работы Курбах был обвинен в атеизме и осужден на десять лет тюремного заключения. Год спустя после осуждения Курбах умер в тюрьме.

¹¹⁸ Дальгарно Джордж (1626—1687) — шотландский ученый и педагог. Речь идет о его «*Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica*» (Лондон 1651).

¹¹⁹ Вилькинс Джон (1614—1672) написал «*Essai sur la langue philosophique*» (Лондон 1668).

¹²⁰ Лаббе Филипп (1607—1667) — автор многочисленных сочинений по истории, филологии, теологии и географии. Лейбниц имеет в виду его «*Grammatica Linguae universalis missionum et commerciorum, simplicissimae, brevissimae, facillimae, ut ejus ope ac beneficio multa dicantur et audiatur paucis, multa scribantur et legantur paucis*». Третье издание этой брошюры вышло в 1663 г.

¹²¹ Нитгард (IX в.) — франкский историк. Присяга приведена в третьей книге его «*Historiarum Iibri IV*».

¹²² Евангелие Отфрида опубликовано Флацием в Базеле в 1571 г., а затем Шильтером (см. прим. 132).

¹²³ Стихотворное изложение библии, сделанное английским монахом Кедмоном (VII в.), упоминает Бела (673—735), английский теолог и церковный историк, в своей «*Historia ecclesiastica gentis anglorum*».

¹²⁴ Перевод библии, сделанный епископом Вульфилой (310—380).

¹²⁵ Пандекты (Дигесты) — сборник, содержащий извлечения из сочинений римских юристов, составленный в 530—533 гг. комиссией, учрежденной императором Юстинианом.

¹²⁶ Беме Яков (1575—1624) — немецкий философ-мистик, по профессии сапожник.

¹²⁷ Вергилий, Энеида, VIII, 91.

¹²⁸ Башар Самуил (1599—1667) — французский филолог, пастор в Кане (Нормандия).

¹²⁹ Бекан (Горопий) Иоганн (1518—1572) — голландский врач и филолог; в своих вышедших в Антверпене работах «*Origines antverpiæ*» (1659) и «*Hermathene*» выводит все языки из фламандского, который считает языком Адама.

¹³⁰ Клауберг Иоганн (1622—1655) — немецкий философ, картезианец-окказионалист. Имеется в виду его «*Meitationes et collectanea Linguae teutonicae*» (Дуйсбург 1653).

¹³¹ Майер Герхард (1664—1723) — немецкий философ и теолог, знако-

мый и корреспондент Лейбница. После его смерти осталась рукопись «*Glossarium Linguae saxoniae*», о которой идет речь в тексте.

¹³² Шильтер Иоганн (1632—1705) — страсбургский юрист. В III томе его «*Tesaurus antiquitatum tentonicarum*», вышедшей посмертным изданием в Ульме в 1728 г., помещены упоминаемые Лейбницем работы.

¹³³ Боген Жан (1511—1582) — швейцарский ботаник и врач, старший брат Гаспара Богена (тоже ботаника). Лейбниц ссылается на его работу «*De plantis absinthii nomen habentibus*» (1595).

¹³⁴ «*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*» (1684).

¹³⁵ Аристотель, Физика, III, 1.

¹³⁶ Аристотель, Физика, III, 2.

¹³⁷ Софизм «лысый» принадлежит мегарику Эвбулиду Милетскому.

¹³⁸ Гораций, Послания, II, 1, стр. 47.

¹³⁹ Гораций, Сатиры, II, 3, стр. 103.

¹⁴⁰ Имеется в виду его «*De la nature des couleurs*».

¹⁴¹ Камерарий Рудольф Яков (1665—1721) — немецкий ботаник и врач, автор «*Epistola de sexu plantarum*» (Тюбинген 1694), в которой изложено открытие полового размножения растений. Бурхард Иоганн Генрих — автор письма к Лейбничу, в котором он излагает принципы классификации растений, основанной на особенностях их органов размножения. Письмо это было опубликовано в 1702 г.

¹⁴² Курфюрст Август Саксонский (1526—1566) занимался алхимией.

¹⁴³ Доминик Гонзалес — герой фантастического романа Жана Бодуэна «*L'homme dans la lune*» (Париж 1648).

¹⁴⁴ Лейбниц имеет в виду его «*Cosmootheros sive de terris coelestibus etatim ornata conjecturae*», вышедшую посмертным изданием в 1698 г.

¹⁴⁵ «*Dictionnaire étymologique*» (Париж 1650) известного французского языковеда и сатирика Жюля Менажа (1613—1692).

¹⁴⁶ Страбон (63 до н. э. — 21 н. э.) — древнегреческий географ.

¹⁴⁷ Керклинг Теодор (1640—1693) — голландский анатом, учившийся вместе со Спинозой у Ван-Энзе, автор «*Ichonographia anthropogeniae seu conformatio foetus ab ovo*» (Амстердам 1671).

¹⁴⁸ Присцилианисты — христианская секта в Испании, отлученная от церкви. Секта существовала в IV—VI вв.

¹⁴⁹ Вергилий, Георгики, II, стр. 325—327.

¹⁵⁰ Левенгук Антоний (1633—1723) — голландский естествоиспытатель, которому принадлежит целый ряд открытий в области микробиологии. Лейбниц неоднократно ссылается в своих работах на эти открытия. «*De natis e semine genitali animalculis*» Левенгука вышла в 1678 г.

¹⁵¹ Региус (де Руа) Генрих (1598—1679) — голландский материалист, последователь физики Декарта и противник его идеалистического учения о душе. Тезисы де Руа «*Explicatio mentis humanae*» не только усилили травлю его со стороны уtrechtских богословов во главе с Гизбертом Ворцием, но и вызвали резкую полемику между Декартом («*Notae in Programma...*») и де Руа, закончившуюся их разрывом.

¹⁵² Лицети Фортунато (1577—1657) — итальянский врач, автор «*De monstrorum causis, natura et differentiis*» (1634).

¹⁵³ Алльо Пьер — придворный врач Людовика XIV.

¹⁵⁴ Провизорный — временный, подлежащий в дальнейшем уточнению.

¹⁵⁵ Буцефал — конь Александра Македонского.

¹⁵⁶ Штраух Иоганн (1612—1680) — немецкий юрист, для Лейбница со стороны матери. Речь идет о его «*Lexicon particularum Juris*».

¹⁵⁷ Болиус Самуил (1611—1639) — профессор филологии в Ростоке. Имеется в виду его «*De formalis significationis emendo*».

¹⁵⁸ Эллипсом называется в реторике опущение подразумеваемых слов.

¹⁶⁹ Предикатия — акт суждения, присоединение предиката к субъекту.

¹⁷⁰ Ибн-аль-Бейтар (1197—1248) — средневековый арабский врач и ботаник, из произведений которого сохранилась большая работа по фармакологии.

¹⁷¹ Диоскорид Педаний (I в.) — греческий врач, автор пользовавшейся в XVII в. большим авторитетом «Materia medica».

¹⁷² Рейнезий Томас (1547—1647) — немецкий врач, химик и филолог. Лейбниц ссылается здесь на посмертное издание его работы «Syntagma antiquariorum i scirptorum» (1682).

¹⁷³ Геродот (около 484—425 до н. э.) — древнейший греческий историк.

¹⁷⁴ Платон (около 50—135) — греческий писатель-моралист, автор известных жизнеописаний знаменитых греков и римлян.

¹⁷⁵ Лукиан (около 125—192) — выдающийся греческий сатирик.

¹⁷⁶ Евсевий Кесарийский (264—340) — церковный историк.

¹⁷⁷ Прокоп (VI в.) — византийский историк.

¹⁷⁸ Фотий (около 820—891) — константинопольский патриарх, византийский церковный писатель.

¹⁷⁹ Адепт — посвященный.

¹⁸⁰ См. прим. 31.

¹⁸¹ Лейбница критика «мировой души» изложена в его пятом письме Кларку и в «Considérations sur la doctrine d'un esprit universel» (1702).

¹⁸² Гилархический принцип — непротяженное, духовное начало, которым Мор объясняла движение материи.

¹⁸³ «Теодицея», кн. I, § 30.

¹⁸⁴ «Жемчужинами» называются особые кривые произвольно высоких порядков, исследованию которых посвящены работы фламандского геометра Ренэ Франсуа Слюза (1623—1685). О «жемчужинах» см. M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, Bd. II, 2 Aufl., S. 917—918. G. Loria, Spezielle ebene Algebraische Kurven von höheren als der vierten Ordnung в «Encyclopädie der mathematischen Wissenschaften», III, II, I, 601.

¹⁸⁵ В античной мифологии Венера-Урания (не есной) противопоставлялась Венера-Пандемос, или Гетера. См. Платон «Пир».

¹⁸⁶ Френенль Бернар (около 1602—1675) — французский математик, разрешавший сложнейшие математические задачи без помощи алгебры.

¹⁸⁷ Гримальди Филипп — иезуитский миссионер в Китае, математик и астроном, личный знакомый и корреспондент Лейбница.

¹⁸⁸ Рамисты — последователи Петра Рамуса (1515—1572), французского «гуманиста», противопоставившего господствовавшей в средневековой философии aristotelевской логике свою «естественную логику».

¹⁸⁹ «Логическими местами» (по-гречески — тόποι, отсюда — «топика»; ис-татыни — loci, loci communis), или «местами изобретения», у Рамуса назывались обоснования, или позиции, с которых ведется доказательство. Рамус различает пять первичных и девять производных «мест изобретения».

¹⁹⁰ Граф Скандинано-Боярдо Маттео Мария (1440—1494) — итальянский поэт, автор поэмы «Влюбленный Роланд», предшественницы «Неистового Роланда» Лудовико Ариосто (1474—1533).

¹⁹¹ Амадис Галльский — герой средневекового испанского эпоса.

¹⁹² См. прим. 55.

¹⁹³ См. текст, кн. IV, гл. 17, § 3.

¹⁹⁴ Шейсель Иоганн (1494—1570) — немецкий математик, комментатор Эвклида.

¹⁹⁵ Герлин (Herlinus) Христиан (XVI в.) — издатель Эвклида.

¹⁹⁶ Просиллогизмом называется в формальной логике вывод предшествующего силлогизма, служащий посылкой для последующего силлогизма в цепи умозаключений.

¹⁸⁷ Соединительными (копулятивными) называются суждения с несколькими субъектами типа « S_1, S_2 и S_3 есть P ». Разделительными (дизъюнктивными) называются суждения типа « S есть в либо P_1 , либо P_2, \dots ».

¹⁸⁸ Фигурами силлогизма называются формы силлогизма в зависимости от расположения среднего термина в посылках. В первой фигуре средний термин (M) является субъектом (S) в большой посылке и предикатом (P) в малой (M есть P ; S есть M ; следовательно S есть P). Во второй фигуре силлогизма средний термин является в обеих посылках предикатом. В третьей он в обеих посылках субъект. В четвертой, так называемой галеновской (см. прим. 192), средний термин является предикатом в большой посылке и субъектом в малой.

¹⁸⁹ Модусами силлогизма называются формы силлогизма в зависимости от типа его посылок. Всего формальная логика насчитывает 19 действительных модусов из 64 возможных. В дальнейшем в тексте упоминаются следующие модусы: *Barbara* — первый модус первой фигуры, обе посылки и вывод которого общеутвердительны (все S есть P); *Disamis* — третий модус третьей фигуры, большая посылка которого частноутвердительна (некоторые S есть P), малая — общеутвердительна, а вывод — частноутвердительный; *Cesare* — первый модус второй фигуры, большая посылка которого общеотрицательна (ни одно S не есть P), малая — общеутвердительна, вывод — общеотрицательный; *Datisi* — четвертый модус третьей фигуры, большая посылка которого общеутвердительна, малая посылка и вывод — частноутвердительны; *Dicartii* — первый модус третьей фигуры, обе посылки которого общеутвердительны, а вывод — частноутвердительный.

¹⁹⁰ «*Dissertatio de arte combinatorica*» (1666).

¹⁹¹ Обращением в формальной логике называется преобразование суждения путем: превращения субъекта в предикат и обратно (простое обращение), превращения общего суждения в частное и обратно (*per accidens*) и превращения утвердительного в отрицательное и обратно (*contrapositio*).

¹⁹² Гален Пергамский (II в.) — известный древнегреческий медик.

¹⁹³ Речь идет о его «*Scolarum dialecticarum libri VII*», cap. 6.

¹⁹⁴ У Августина в «*De Trinitate*» (398—416), X, 14, это положение сформулировано следующим образом: «Если кто-либо сомневается, то он стало быть живет; если он сомневается, то значит мыслит».

¹⁹⁵ Валла Лоренцо (1407—1457) — один из наиболее ярких представителей итальянского Гуманизма, выдающийся филолог.

¹⁹⁶ Вергилий, Энеида, VI, стр. 851—853.

¹⁹⁷ См. прим. 55.

¹⁹⁸ Гонзалье Тирс (умер в 1705 г.) — триадцатый генерал иезуитов (с 1637 г.), противник «пробабилизма». «Пробабилизмом» назывался в богословской этике, особенно у иезуитов, принцип, согласно которому в случае сомнения следует руководствоваться принятой церковными авторитетами нормой поведения, даже если ее правильность кажется менее вероятной.

¹⁹⁹ Фунье Симон (1644—1697) — французский аббат, философ, пытающийся возродить умеренно скептическое учение третьего периода платоновской академии (Цицерон). Его «*Liège de la recherche de la vérité*» (против Мажебриана) написана в 1675 г., «*Objections contre le nouveau système de la connaissance des substances*» (против Лейбница) — в 1695 г. В том же году были опубликованы контрвоздражения Лейбница.

²⁰⁰ О квадратриссе см. Zacharias, *Elementargeometrie* в «*Encyclopädie der mathematischen Wissenschaften*», III, I, 2 Aufl., S. 1089.

²⁰¹ Клавий Кристофф (1537—1612) — немецкий математик, издатель латинского перевода Эвклида, участник Григорианской реформы календаря.

²⁰² См. прим. 38.

²⁰³ Де Витт Ян (1625—1672) — известный государственный деятель эпохи голландской буржуазной революции, глава республиканцев; перу де Витта принадлежат несколько математических работ.

²⁰⁴ См. прим. 6.

²⁰⁵ *Jus accrescendi* — возрастание наследственных прав в случае выбытия одного из наследников.

²⁰⁶ «*Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure exhibitum in doctrina conditionum*» (1665).

²⁰⁷ Речь идет об издании в 1690 г. во Франкфурте на Майне «*Disseatio de arte combinatoria*».

²⁰⁸ Вейгель Эргард (1625—1699) — немецкий математик и астроном, лекции которого Лейбниц посещал в Иене, автор «Арифметики морали».

²⁰⁹ Пуффendorff Самуил (1632—1694) — известный юрист, один из основоположников теории «естественного права».

²¹⁰ Цебес (или Кебес) — ученик неопифагорийца Филолая, известный по платоновскому «Федону». Ему приписывают стоическую аллегорическую таблицу (*Pinax*).

²¹¹ «*Mercure galant*» — светский журнал, основанный де Бизе в 1672 г.

²¹² Мавролик Франциск (1494—1575) — греческий математик и физик. Лейбниц ссылается на его «*Problemata ad perspectivam et Iridem perlupata*».

²¹³ Де Доминис Марк Антоний (1566—1624) — итальянский физик. Имеется в виду его «*De radis visus et lucis in vitris perspectivis et iride tractatus*».

²¹⁴ Икар — герой греческого мифа, совершивший полет на крыльях, скрепленных воском.

²¹⁵ Архиепископ Бонифаций (680—756) обвинялся в своем письме к папе зальцбургского епископа Вергилия (умер в 784 г.) в еретическом учении о существовании людей «под землей», т. е. на другом полуширье.

²¹⁶ Гарпия — мифическое чудовище с головой женщины и туловищем коршуна.

²¹⁷ Цицерон Марк Туллий (106—43 до н. э.) — римский государственный деятель, оратор и философ. По своим философским взглядам Цицерон примыкал к умеренному скептицизму платоновской академии третьего периода; в этике он придерживался сдержанного стоицизма. «*De officiis*» — этический трактат, посвященный Цицероном своему сыну.

²¹⁸ Левин Лемний (1505—1568) — голландский врач и теолог, автор «*De miraculis occultis naturae*».

²¹⁹ Гоббс, О теле, гл. III, § 8.

²²⁰ Теренций, Евнух, акт I, сц. 1, стр. 17—18.

²²¹ Арно Антуан (1612—1694) — известный приверженец янсенизма (протестантское течение во Франции, направленное против иезуитизма; одно из ранних выражений идеологии поднимавшейся буржуазии). В философии Арно примыкал к картезианству, ему принадлежит авторство картезианского курса логики, известного под именем «Логики Пор-Рояля». Лейбниц имеет в виду его «*Nouveaux éléments de géométrie*» (1667).

²²² Гарди Клоа (умер в 1678 г.) — французский математик и юрист, издал в 1625 г. евклидовы «*Data*» с латинским переводом и комментариями греческого математика V века Марина (ученика Прокла).

²²³ Серен Антийский (IV в.) — греческий геометр, автор работы о конических сечениях.

²²⁴ Комениус (Коменский) Ян Амос (1592—1671) — известный чешский педагог и гусситский богослов. Речь идет о его «*Phisicae ad lumen divinæ reformatæ synopsis*» (Амстердам 1633).

²²⁵ Виет Франсуа (1540—1603) — французский математик, ввел в ал-

тебру символические обозначения; основная его работа — «In arte analyti-
cam Isagog.» (1591).

226 Казобон Исаак (1559—1614) — французский филолог.

227 Вулкан — бог огня в античной мифологии.

228 Плутон — бог земных искр в античной мифологии.

229 Паралогизмом в формальной логике называют ложный вывод.

230 Петроний, Сатирикон, гл. I.

231 Статья Лейбница «Unicum opticae, calopticae et dioptricae principiis» была напечатана в «Acta eruditorum» в 1682 г. «Dioptrica nova» Молина (см. прим. 64) была опубликована в Лондоне в 1692 г.

232 Старофранцузские меры длины: туаз — 6 футов, перш — около 20 футов.

233 Барнэр Яков (1641—1686) — немецкий медик и химик, автор «Prodromus Sennerti novi» (Вена 1674), приверженец Ван Гельмонта.

234 Зеннерт Даниэль (1572—1637) — известный немецкий медик и на-
туралист.

235 Контрадикторными называются в формальной логике предложения, одно из которых отрицает то, что утверждает другое.

236 Суарец Франц (1548—1617) — испанский теолог-иезуит и скола-
стический философ.

237 Гроций Гуго (1583—1645) — известный голландский юрист, один из основоположников международного права, теоретик «естественного права».

238 Аристотель, Метафизика, I, 2, 982 в.

239 Марк Антоний (Марк Аврелий) (221—180 до н. э.) — римский им-
ператор, автор стоической работы «К себе самому».

240 Эпиктет (I—II в.) — римский моралист-стоик.

241 «Meditationes de cognitione, veritate et ideis» (1684) и «De la de-
monstration cartesienne de l'existence de dieu du R. P. Lamé» (1701). «Он-
тологическое доказательство бытия божия» было впервые изложено скола-
стическим «реалистом» Ансельмом Кентерберийским (1033—1109) в его
«Proslogion».

242 Doctor angelicus — Фома Аквинский (1227—1274).

243 См. прим. 6.

244 «Soliloquia», lib. II.

245 Полемон — древнегреческий философ, возглавлявший платоновскую
академию после Ксено克拉та (в 315—270 гг. до н. э.).

246 Аристипп (родился около 435 г. до н. э.) — ученик Сократа, осно-
ватель школы киренаков.

247 Антисфен (около 422—365 гг. до н. э.) — ученик софиста Гортиня,
затем Сократа, основатель школы киников.

248 Архелай (V в. до н. э.) — ионийский философ, ученик Апаксагора,
учитель Сократа.

249 «Περὶ φιλοτικοῦ ἔλεγχου», 2.

250 Конринг (1606—1681) — профессор в Гельмштедте, родом из Гол-
ландии, энциклопедически образованный ученый, особенно известный сво-
ими медицинскими и юридическими работами.

251 Виотти Бартелеми (XVI в.) — профессор медицины в Турции.

252 Папп (IV в.) — Александрийский математик, автор «Mathematical
synagogarum».

253 Синоза, Письма, № 9.

254 Ольденбург Генрих (1615—1677) — корреспондент Синозы. Лейб-
ниц встречался с Ольденбургом в Лондоне.

255 Гиппократ Хиосский (V в. до н. э.). О «лунушках» см. M. Zacharias, Elementargeometrie в «Encyklopädie der mathematischen Wissenschaften», III, I, 2, 938.

256 Juramentum credulitatis (присяга о доверии) отличалась от juramen-

tum de veritate (присяга об истине). Первая давалась в том случае, когда дающий показания не был участником или очевидцем подлежащих установлению фактов.

²⁵⁷ Николь Пьер (1625—1695) — яисенистский богослов и философ, близкий к картезианству, соавтор «Логики Пор-Рояля» (см. прим. 221). В тексте говорится о его работе «De l'unité de l'église».

²⁵⁸ Тертуллиан (160—222) — виднейший представитель так называемой «патристики», один из основоположников римско-католической теологии. Речь идет о его «De praescriptione haereticorum».

²⁵⁹ Боссюэ Жак Бенинь (1627—1704) — известный богослов, идеолог французского абсолютизма. Лейбниц состоял с Боссюэ в обширной переписке относительно церковной унии. Замечание Лейбница о смерти Боссюэ (12. IV. 1704) позволяет установить время окончания «Новых опытов».

²⁶⁰ Герострат (IV в. до н. э.) — грек, сжегший храм в Эфесе с целью увековечить свое имя.

²⁶¹ «Дон Жуан или каменный гость» Мольера был впервые поставлен в 1665 г.

²⁶² Де Мере Антуан Гомбо (1610—1684) — галантный оратор и писатель, салонный философ. Лейбниц имеет в виду его «Les Agréments» (1677).

²⁶³ Паскаль Блэз (1623—1662) — французский математик и философ-скептик, приобретший большую известность своей критикой иезуитизма.

²⁶⁴ Работа Х. Гюйгенса «De ratiociniis in aleae ludo» вышла в 1657 г.

²⁶⁵ Работа де Витта вышла в 1671 г. (в тридцати экземплярах).

²⁶⁶ См. прим. 167.

²⁶⁷ Дю Морье, Луи Обери (умер в 1687 г.) — автор «Mémoires pour servir à l'histoire de la Hollande».

²⁶⁸ Carrington, O. Cromwell's life and death (1659).

²⁶⁹ Ливий Тит (59 до н. э.—17 н. э.) — известный римский историк.

²⁷⁰ Квинт Курций Руф (I в.) — римский историк, автор «Истории Александра Македонского».

²⁷¹ Дальбер Эрик (1675—1703) — шведский фельдмаршал. Речь идет о его 112 планах и чертежах, помещенных С. Пуффендорфом в «Commentariorum de rebus Sueciis libri XXVI ab expeditione Gustavi Adolphi in Germaniam ad abdicationem usque Christinae» (Уtrecht 1686).

²⁷² См. прим. 57.

²⁷³ Зекendorf Файт Людвиг (1626—1692) — немецкий историк, автор «De lutheranismo commentarius» (Лейпциг 1688).

²⁷⁴ См. прим. 145.

²⁷⁵ Болльсек Жером (умер в 1585 г.) — автор пасквильных монографий о Кальвине и Безе (см. прим. 355).

²⁷⁶ Ктесия (V—VI вв. до н. э.) — древнегреческий историк Востока, врач при персидском дворе.

²⁷⁷ Камилл Марк Фурий (умер в 365 до н. э.) — римский полководец.

²⁷⁸ Тритемий (Гейденберг) Иоганн (1452—1516) — немецкий богослов и историк, автор «Annales de origine francorum».

²⁷⁹ Авентин (Турмайр) Иоганн (1477—1534) — баварский историк, автор «Annales bojotum».

²⁸⁰ Альбин (Алкуин) Флакк (735—804) — теолог и историк, родом из Англии, учитель и советник Карла Великого.

²⁸¹ Петри Зигфрид (1527—1577) — голландский филолог и историк, автор «De trisorum origine».

²⁸² Саксон Грамматик (умер в 1208 г.) — датский историк.

²⁸³ Эdda — собрание исландских саг, составленное Снорре Стурлассоном в XII в.

²⁸⁴ Кадлубек (Кадлубек) Винценг (1160—1223) — краковский епископ, автор «Chronica polonorum».

²⁸⁵ Д'Омон Виктор (1632—1704) гвардейский офицер и саповщик Людовика XIV, член Академии наук Франции.

²⁸⁶ «Theatrum vitae humanae» — энциклопедия Ликостена-Цвингера, вышедшая первым изданием в Базеле в 1586 г.

²⁸⁷ См. прим. 144.

²⁸⁸ Фонтенель Бернар де Бовье (1657—1757) — один из ранних представителей французского Просвещения, блестящий популяризатор картезианской физики, автор «Entretiens sur la pluralité des mondes» (Париж 1636).

²⁸⁹ «Somnium seu opus posthumum de astronomia lunaria» Кеплера вышла посмертным изданием во Франкфурте в 1634 г.

²⁹⁰ «The man in the moon» (Лондон 1638). Автором этой книги, вышедшей посмертным изданием, является Френсис Годвин (1562—1633), епископ ландафский, церковный историк.

²⁹¹ См. прим. 91.

²⁹² Топическим аргументом называется у Аристотеля доказательство, исходящее из посылки, основанной на вероятности, а не на непреложной достоверности.

²⁹³ Теорема о равенстве квадрата гипotenузы сумме квадратов катетов.

²⁹⁴ См. прим. 27.

²⁹⁵ Гукер Ричард (1554—1600) — английский богослов, автор «The laws of ecclesiastical polity».

²⁹⁶ Гораций, Послания, кн. I, 19, стр. 19.

²⁹⁷ Диофант Александрийский (III в.) — греческий математик, автор «Arithmetika».

²⁹⁸ Сципион даль Ферро (умер в 1525 г.) — итальянский математик.

²⁹⁹ Феррари Лудовико (1522—1565) — итальянский математик, ученик Кардана.

³⁰⁰ Декарт, Géométrie, I, III.

³⁰¹ Бульо Измаил (1605—1694) — аббат, математик и астроном.

³⁰² Григорий Сен Винцентский (1534—1667) — иезуитский патер, математик и астроном, автор «Opus geometricum quadraturae circuli et sectionum coni».

³⁰³ Ноде Габриэль (1600—1653) — французский ученый, библиограф, теолог и врач, библиотекарь Ришелье и Мазарини, придворный врач Людовика XIII, «Naudesna» вышла в Париже в 1701 г.

³⁰⁴ См. Лейбниц, Considérations sur la doctrine d'un esprit universel (1702). Латеранский собор, осудивший учение о двойственной истине, состоялся в 1512—1517 гг.

³⁰⁵ Гофман Даниэль (1538—1621) — лютеранский богослов в Гельмштедте.

³⁰⁶ Мартин Корнелий (1568—1621) — гельмштедтский философ, старавшийся соединить аристотелизм с протестантской теологией.

³⁰⁷ Юлий, герцог Брауншвейгский-Вольфенбютельский (1528—1589) — основатель Гельмштедтского университета.

³⁰⁸ Тертуллиан, De carnis Christi, V.

³⁰⁹ Социниане — еретическая христианская секта, названная по имени Лелло Социни (1525—1552) и Фаусто Социни (1539—1604), возникшая под влиянием Гуманизма. Социниане отвергали божественность Христа, троицу и ряд других церковных догматов и таинств как противоречащие разуму.

³¹⁰ Штетман Христофор — немецкий социнианин, автор «Dyada philosophica» (1632). Его «Metaphysica terpurgata» осталась неопубликованной.

³¹¹ Штетман Иоганн (1588—1632) — старший брат Христофа, протестантский теолог и религиозный поэт.

³¹² Кеслер Андреас (1595—1643) — протестантский теолог, автор антисоцинианских работ: «Metaphysicæ photiniæ examen», «Logicæ photiniæ examen» и др.

³¹³ Фабри Гоноре (1606—1688) — французский теолог-иезуит, физик, автор «Summa Theologiae» (Лион 1669), корреспондент Лейбница.

³¹⁴ Веделий Николай (ум. в 1612 г.) — протестантский теолог. «Rationale theologicum de necessitate et vero uso principiorum rationis in controversiis theologicis» вышла в Женеве в 1628 г.

³¹⁵ Музей Иоганн (1613—1674) — протестантский теолог. Его «De usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis» вышла в 1644 г.

³¹⁶ Оккам Вильям (ум. в 1349 г.) — представитель схоластической философии, nominalist.

³¹⁷ Цвинглиане — швейцарские реформаты, по имени Цвингли (1484—1531).

³¹⁸ Кекерман Бертольд (1571—1609) — данцигский философ. Имеется в виду его «Systema theologicum».

³¹⁹ Люллий Раймона (1235—1315) — испанский схоластический философ и поэт, противник учения о двойственной истине, известен своей «Ars magna et ultima», в которой дан прообраз лейбницевой «универсальной характеристики», или «комбинаторики».

³²⁰ Пелиссон Фонтанье Поль (1624—1692) — историограф Людовика XIV, автор истории французской академии. Лейбниц состоял с ним в переписке по вопросам теологии.

³²¹ Эразм Роттердамский (1467—1536) — известный представитель Гуманизма, автор «Похвального слова глупости».

³²² Вивес Людовик (1492—1540) — испанский гуманист, друг Эразма, критик схоластики.

³²³ Пайва д'Андрада Диего (1528—1575) — португальский иезуит. Лейбниц ссылается на его «Orthodoxiarum explicationum de religionis christiana capitulo LX contra Chemnitium» (Венеция 1564).

³²⁴ Хемниц Мартин (1522—1586) — протестантский теолог, ученик Меланхтона (см. прим. 356).

³²⁵ Известен Антуан Коллинз (1676—1729) — английский дейст, друг Локка. Однако работы Коллинза опубликованы после написания «Новых опытов», притом написаны они по-английски. Какую работу имеет здесь в виду Лейбниц, установить не удалось.

³²⁶ Ламот де Вайе Франсуа (1588—1672) — французский философ-скептик, один из предшественников философии Просвещения. Речь идет о его «De la vertu des païens» (1642).

³²⁷ Пуччи Франциск (ум. в 1600 г.) — теолог, близкий к социнианству, автор «De efficacitate Christi salvatoris in omnibus et singulis hominibus quatenus homines sunt» (1592).

³²⁸ Намек на Паскаля и его единомышленников.

³²⁹ Пелагиане (по имени Пелагия) — еретическое христианское учение V века, отрицавшее первородный грех и необходимость его искупления. Полупелагианами назывались приверженцы Иоанна Кассиана, занимавшего промежуточную позицию между учением Пелагия и ортодоксально-христианским учением Августина.

³³⁰ Пажон Клод (1626—1684) — французский теолог, близкий к арминианству (см. прим. 34), автор «Examen du livre qui porte pour titre «De préjugés légitimes contre les calvinistes» (Гаага 1683), направленной против работы Николя (см. прим. 257) «De préjugés légitimes contre les calvinistes» (Париж 1671).

³³¹ Овидий, Fastы, кн. VI, стр. 5.

³³² О «демоне» Сократа см. Платон, Апология Сократа, 31.

³³³ Вергилий, Энеида, кн. VI, стр. 42 и сл.

³³⁴ Вергилий, Энеида, кн. IX, стр. 184—185.

³³⁵ Барклай Роберт (1648—1690) — теоретик квакеров, мелкобуржуазной религиозно-оппозиционной секты, сформировавшейся в Англии

в годы реставрации Стюартов. Учение квакеров изложено Барклием в «*Apologia theologiae verae christianaæ*» (1676).

336 Буриньон Антуанетта (1616—1680) — французская писательница (мистик), выдававшая себя за «ясновидящую».

337 Розамунда фон Ассенбург (род. в 1672 г.).

338 Кульман Квирин (1651—1689) — немецкий мистик, последователь Беме. Кульман добивался руки А. Буриньон, но получил отказ. В 1689 г. Кульман был сожжен в Москве как еретик вместе с Кондратием Нордерманом, купцом из Немецкой слободы.

339 Лабадисты (по имени Жана Лабади) (1610—1674) — мелкобуржуазная христианская секта в Голландии и в Рейнской провинции.

340 Пен Вильям (1644—1718) — основатель английской колонии в Америке, названной по его имени Пенсильванией; примыкал к движению квакеров. В 1676 г. совершил миссионерскую поездку по Рейну, во время которой посетил принцессу Елизавету Пфальцскую (друга и ученицу Декарта).

341 Ла Кост Бертран — французский офицер, мистик. Упомянутая в тексте работа вышла в Гамбурге в 1666 г. под заглавием «*Klare Beweis von der Quadrat des Cirkels*».

342 Понятова Христина (1610—1644) и Драбиций Николай (1585—1671) — первая польская, второй чешский мистики, «пророчившие» гибель Австрии в 1657 г. Их «пророчества» были опубликованы Амосом Коменским.

343 Рагоцкий (Юрий II Ракочи) совершил в 1657 г. в союзе со Швецией неудавшееся нападение на Польшу.

344 В 1695 г. во время франко-испанской войны.

345 Мирный договор между Францией и Нидерландами, заключенный в 1678 г.

346 Герцог де Монтузье — губернатор сына Людовика XIV (прототип мольеровского мизантрона).

Маркиз де Помпон — французский министр иностранных дел во время войны с Нидерландами.

347 Томазий Яков (1622—1684) — один из первых учителей Лейбница по философии.

348 Урим и Тумим (свет и истина) — название принадлежности религиозного культа в древней Иудее.

349 «Галликансое исповедание» провозглашено гугенотами в 1559 г. и сформулировано Кальвином. Кальвинистским является также «бельгийское исповедание», сформулированное в том же году де Брай и утвержденное Дордрехтским собором в 1618 г.

350 Сандомирский собор 1570 г. объединил польских протестантов.

351 «Августансское (или аугсбургское) исповедание» (1530), вокруг которого объединились немецкие реформаты, написано было Лютером и Меланхтоном (см. прим. 356). «Гельветическое исповедание» (1562), сформулированное Булингером и принятое швейцарскими реформатами, носит умеренно кальвинистский характер.

352 «Саксонское исповедание» (1551) написано Меланхтоном и сходно с августинским.

353 Тридентский (триентский) собор 1545—1552 гг. был неудавшейся попыткой восстановления единства католической церкви на основе компромисса с реформатами.

354 Торисская конференция была созвана также с объединительной целью в 1645 г.

355 Без Теодор (1515—1601) — ближайший ученик главы швейцарской реформации, Кальвина.

356 Меланхтон Филипп (1497—1567) — ближайший сподвижник главы немецкой реформации Лютера, стремившийся сочетать принципы реформации с аристотелизмом.

- ³⁵⁷ Борей — бог северо-восточного ветра (в греческой мифологии).
- ³⁵⁸ Декарт, Начала философии, кн. III, § 90 и 52.
- ³⁵⁹ Речь идет о работе Фабри (см. прим. 313) «Eustachius de Divinis, Pro sua annotatione in systema saturnium Christiani Hugenii aduersus ejusdem assertio[n]em» (Рим 1631).
- ³⁶⁰ Дивини Евстахий (1620—1656) — итальянский оптик, автор «Brevis annotatione in systema saturnium Christiani Hugenii» (Рим 1660).
- ³⁶¹ Вергилий, Энеида, кн. III, стр. 72.
- ³⁶² Вергилий, Буколики, эклога VIII, стр. 108.
- ³⁶³ «De utilitate credendi ad Nologatum».
- ³⁶⁴ Холдек Генри (1576 — 1665) — автор «Divini fidei analysis» (Париж 1632).
- ³⁶⁵ Винцент Леренский — католический богослов V в., писавший под псевдонимом «Перегрин».
- ³⁶⁶ Гретсер Яков (1561—1625).
- ³⁶⁷ Аквавица Клавдий (1543—1615).
- ³⁶⁸ См. прим. 17.
- ³⁶⁹ См. прим. 286. Переработанное Бейерлинком издание вышло в Кельне в 1681 г.
- ³⁷⁰ Химейес Франциск (1437—1517) — кардинал и «великий инквизитор». Биография его, написанная Гомецом де Кастро, вышла во Франкфурте в 1581 г.
- ³⁷¹ Бевервик Ян (1594—1647) — голландский врач, автор «Idea medicinae veterinarie» (Амстердам 1627).
- ³⁷² Драух Георг (1572—1635) — немецкий библиограф, автор «Bibliotheca classicorum» (Франкфурт 1611).
- ³⁷³ Липси Мартин (1630—1682) — немецкий библиограф.
- ³⁷⁴ Геснер Конрад (1516—1565) — швейцарский ученый, известный своей энциклопедической эрудицией. Речь идет о его «Bibliotheca universalis» (Цюрих 1545).

Ред. В. Вандек. Коррект. Л. Глазунова, А. Кербицкая. Техред О. Прохорова

Сдано в набор 31/XII 1935 г. Подписано к печати 15/VI 1935 г. Формат 62×914 $\frac{1}{4}$. 30 $\frac{1}{4}$ л. п. 2.
В печ. л. 44 160 тип. зн. Огиз № 1587. Заказ № 2095. Тираж 10 000 экз. Уполномоч. Глав-
литы № Б-23619. Цена книги 10 р. 90 к. Переплёт 1 р. 50 к.

1-я Образцовая типография Огиза РСФСР треста «Полиграфиздата». Москва, Валовая, 28