

**БЕРКЛИ**  
**СОЧИНЕНИЯ**



**ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ**

ДЖОРДЖ  
БЕРКЛИ

СОЧИНЕНИЯ

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР**

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО**

**СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ**

**ЛИТЕРАТУРЫ**

**<< МЫСЛЬ >>**

**МОСКВА - 1978**

1Ф  
Б 48

Редакция  
философской литературы

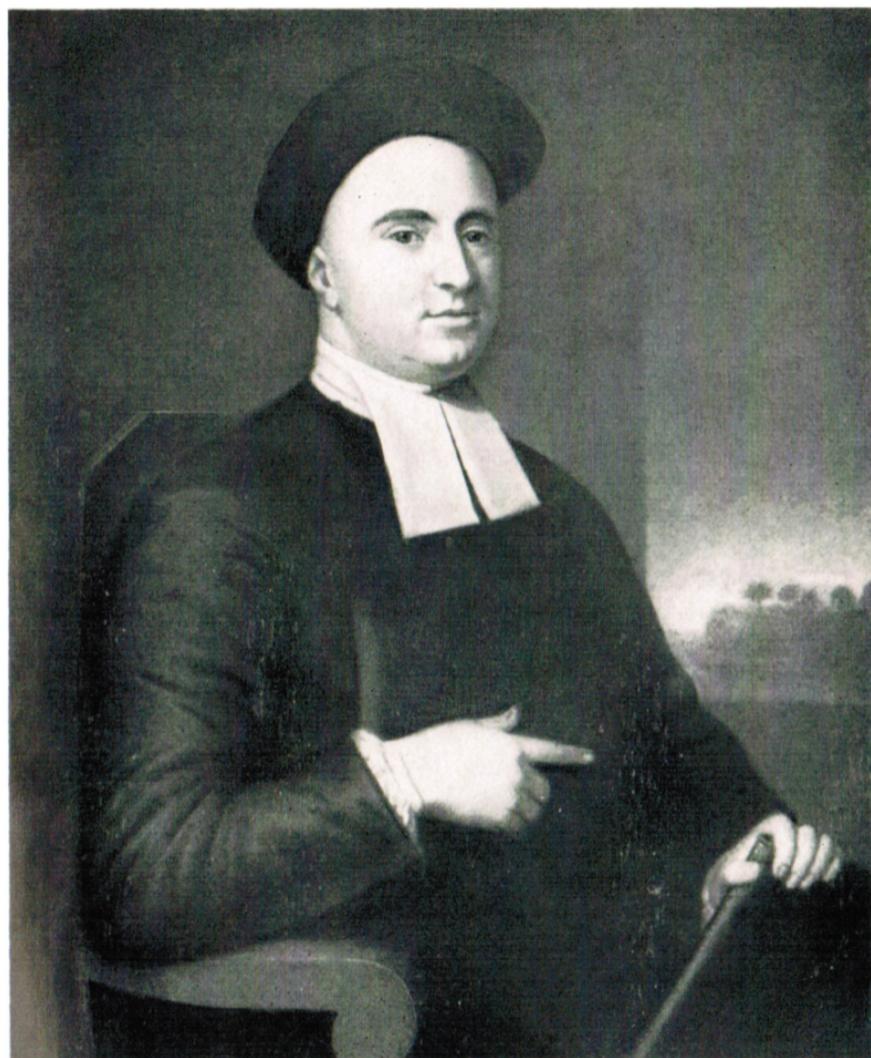
Составление, общая редакция  
и вступительная статья  
*И. С. ПАРСКОГО*

Перевод

*А. Ф. ГРЯЗНОВА, Е. Ф. ДЕБОЛЬСКОЙ, Е. С. ЛАГУТИНА,  
Г. Г. МАЙОРОВА, А. О. МАКОВЕЛЬСКОГО*

Б  $\frac{10501-067}{004(01)-78}$  66-78

© Издательство «Мысль». 1978



## У ИСТОКОВ СУБЪЕКТИВНОГО ИДЕАЛИЗМА

В. И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм» указывал, что философия Маха и Авенариуса, весь позитивизм начала XX в. черпают из берклианства: «... «новейшие» махисты не привели против материалистов ни одного, буквально ни единого довода, которого бы не было у епископа Беркли»<sup>1</sup>. И действительно, они повторили доводы Джорджа Беркли и в критике ими теории отражения, и в истолковании причинности, и в проблемах «экономности познания» и «удвоения мира». Берклианство — это начальная и одновременно классическая форма субъективного идеализма Нового времени, главный источник этого вида идеализма в последовавший затем период упадка буржуазной философии: уже Шопенгауэр пошел от Канта вспять к Беркли. Методологически вся западноевропейская и американская мысль нынешнего столетия, за исключением неотомизма, экзистенциализма, неореализма и близких к ним по духу течений, восходит так или иначе к Берклиевой эпистемологии. Естественно назвать здесь и Юма, также, без сомнения, наложившего печать своих воззрений на последующую идеалистическую мысль, но без Беркли не было бы и Юма.

Сказанным оправдывается решение осуществить первое совокупное издание на русском языке философских сочинений Беркли. Знание того, что было им написано, совершенно необходимо для эффективной критики идеализма XX в. Для нас, марксистов, особое значение настоящего издания состоит также и в том, что оно помогает более глубокому пониманию теоретического содержания тех идей Ленина, которые были высказаны им непосредственно в связи с критическим анализом социально-классовой сущности и гносеологии берклианства.

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 31.

Беркли предложил неверные, субъективно-идеалистические решения таких проблем теории познания, как взаимодействие объективности и субъективности в содержании чувственного познания, взаимосвязь формы и содержания в человеческих ощущениях, соотношение чувственных и рациональных моментов в механизме образования научных абстракций, гармония и диссонанс между повседневным «здравым смыслом» и картиной мира, складывающейся в сознании ученых-теоретиков. К этому стоит добавить вопросы о содержании понятия субстанции и о видах «существования», о критериях истинности знаний разного рода и о статусе чувственно не воспринимаемых истин, о познавательном смысле математики и о характере ее приложения к естествознанию, а также о роли языка и знаков в познании. Да, решения, которые выдвинул и защищал Беркли, неверны и ложны, но проблемы и вопросы, поставленные им, актуальны, серьезны и нелегки. И они по сей день стимулируют материалистическую мысль, хотя философия марксизма убедительно разрешила главные из этих вопросов и полностью преодолела берклианство как доктрину. Такова диалектика историко-философского процесса.

Уже анализ истории возникновения концепции Беркли, тех мотивов, которыми он руководствовался при построении своей системы, и той аргументации, к которой он прибегал, защищая ее от критиков, для сторонников диалектического материализма поучителен и полезен. Этот анализ проясняет многие особенности и судьбы новейшего идеализма и позволяет, с одной стороны, разобраться в довольно запутанных связях между идеализмом и позитивизмом на протяжении их долгой истории, а с другой, — избежать поспешности при оценке связей и отношений между достижениями, трудностями и еще не решенными проблемами естествознания наших дней. Сочинения Беркли, направленные против механики Ньютона и развитого Ньютоном математического «метода флюксий», продемонстрировали, хотя сам Беркли отнюдь не желал обнаружения этого, огромный вред, приносимый естественным наукам идеализмом. Эти сочинения проясняют нам вместе с тем потаенные аргументы, лежащие в основе неопозитивистского подхода к абстракциям, свойственного и деятелям «Венского кружка», и американским «аналитикам» второй половины XX в., и так называемым критическим рационалистам из группы К. Поппера. Классические по-

ложения о естественнонаучных истоках новейшего идеализма были сформулированы В. И. Лениным на основе изучения не только произведений Э. Маха и К. Пирсона, но и основных трудов Беркли. Ленинские положения помогают нам лучше понять генезис многочисленных разновидностей идеализма, появившихся на почве спекуляций по поводу трудностей в разных ветвях научного знания: за последние сто лет материалистам пришлось иметь дело с идеализмом «физиологическим» и «физическим», «математическим» и «семиотическим». Ленинские идеи помогают выяснить происхождение субъективно-идеалистических взглядов на науку в их ранних истоках, т. е. у самого Беркли. В современной нам идеологической борьбе выяснение второго вопроса не менее важно, чем первого, ведь они тесно связаны друг с другом.

Ко всему этому добавим, что определенный интерес составляют рассуждения Беркли по вопросам этики, хотя общая их ретроградность не вызывает сомнений. Как и его теория познания, они возникли с целью защиты христианской (англиканской) религии, но современному нам читателю-материалисту помогают уяснить особенности идеологической обстановки в Англии середины XVIII в. и содержание тех острых столкновений между воинствующим защитником церкви и «свободомыслящими», которые составили одну из заметных страниц истории атеизма в Англии. Этические рассуждения Беркли особенно примечательны своей негативной стороной — его полемикой против «Басни о пчелах...» Мандевиля и «Характеристик...» Шефтсбери, его нападка на деиста Коллинза и пантеиста Толанда. Со страниц второго и третьего диалогов этического трактата Беркли «Алсифрон...», а также серии статей для газеты «Guardian» (они помещены в томе 7 девятитомного Собрания сочинений Беркли на английском языке)<sup>2</sup> встает образ воинствующего апологета религии, яростного, настойчивого и несправедливого к «свободомыслящим».

## 1. Жизнь и творчество Беркли

Джордж Беркли (1685—1753) жил и писал в тот период британской истории, когда победившая буржуазия и нерешедшая на капиталистические методы хозяйствования

<sup>2</sup> The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne, in 9 vols. Ed. A. A. Luce and T. E. Jessop. London, 1948—1957.

земельная аристократия стали союзниками в эксплуатации широких народных масс. В первой половине XVII в. интенсивно происходил промышленный переворот и укреплялся политический союз вигов и тори в его новых, послереволюционных формах. Быстро набиравший силу английский капитал уже в те годы укрепился во многих заморских землях, в то время как его нисколько не заботили нищета и разорение у себя под боком, на аграрных окраинах островного королевства — в Ирландии и Шотландии. Первая была родиной Беркли (по национальности он был англичанином), а вторая — эдинбургца Юма, ближайшего наследника берклианской философии, но оба они связали свою жизнь с судьбами английского капитализма. Беркли иногда писал о себе и своих единомышленниках «мы, ирландцы». По стремлениям Беркли были целиком направлены на поддержку английского трона, его мало заботили насущные интересы его паствы, своим трудом создававшей основу его, Беркли, имущественного благосостояния (в 1734 г. Беркли, новопосвященный епископ, получил епархию в Клойне, на юге Ирландии).

Ирландия была старейшей английской колонией, ее крестьянское население терпело постоянные страдания и унижения. Голодовки и эпидемии, бродяжничество на дорогах и нищенство стали здесь обычными явлениями. Сынам Ирландии «оставалось только превратиться в рабов, возделывающих землю протестантских джентри»<sup>3</sup>.

Англия стремилась подавить протест ирландцев в самом его зародыше; систематической практикой, с целью соответствующей обработки умов, стала присылка в католическую по вероисповеданию страну представителей англиканской церковной иерархии, и назначение Беркли в клойнский диоцез — один из таких актов. Но возмущение народа росло, оно переходило в активное сопротивление, и страна легко втягивалась в политические конфликты. Джорджу Беркли было пять лет, когда в Ирландии произошло кровопролитное сражение между сторонниками утвердившейся на английском троне ганноверской династии и якобитами, т. е. теми, кто желал возвращения династии Стюартов. Якобитов разгромили; впрочем, если бы они и победили, то едва ли ирландцы получили права, на которые они, поддерживая якобитов, рассчитывали.

---

<sup>3</sup> Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. X. М., 1948, с. 206.

По своим политическим убеждениям Беркли был консерватором, но из числа тех, которые приняли союз с вигами и готовы были следовать ему в своей политической практике. В трех политических проповедях под общим названием «Пассивное послушание» (1712) и в двух открытых письмах (1745) на страницах «Дублинского журнала» по поводу нового якобитского восстания Беркли отвергает всякие революции как «грех» бунтарства и призывает к сохранению верности британской короне, а значит, к подчинению власти из Лондона. Но тут же он подчеркивает, что сам господь бог — противник феодального произвола и тирании. В ответах на 21-й и 38-й вопросы составленного Беркли своего рода экономического катехизиса «Вопрошатель...» (1735) он провозглашает источник всех богатств труд. На эти мысли Беркли обратил впоследствии внимание К. Маркс в своих исследованиях буржуазных теорий прибавочной стоимости. Путь к процветанию, по Беркли, — в интенсификации всей хозяйственной жизни. Содействие всеми силами росту индустриального, торгового и колониального могущества складывающейся Британской империи — частый подтекст его обращений к прихожанам Клойна и всему, в том числе католическому, населению диоцеза. В «Очерке о предотвращении падения Великобритании» (1721), вторично напечатанном в 1752 г. в Дублине, Беркли призывал ради сокращения национальных долгов страны к проведению протекционистской политики, уменьшению производства и потребления предметов роскоши и к общему напряженному «богобоязненному» труду.

Британская буржуазия начала XVIII в. нуждалась в авторитетной религии для укрепления своего господства, и для этой цели вполне подходило англиканство — самое умеренное из всех ветвей протестантизма вероисповедание, выстоявшее в бурные годы революции и взявшее верх и над католицизмом, и над всеми сектами. Но у религиозного идеализма был противник в виде материализма Локка, который сам по себе, правда, не отличался особенно воинствующим характером, но Беркли хорошо понимал, что материализм, как таковой, — это методологическая и теоретическая основа крайнего революционного вольнодумства и источник атеизма. И Беркли провозгласил философскую контрреволюцию, откровенно заявив, что ставит перед собой задачу изъять краеугольный камень материи из систем атеистов, после чего «все здание неминуемо

развалится»<sup>4</sup>. Как буржуазный идеолог, Беркли и в этом вопросе остается противником феодальной заскорузлости и привязанности к обветшалым верованиям и предрассудкам, что видно и из «Вопрошателя...», но это ни в коей мере не смягчило его ожесточенной вражды к атеизму и материализму.

Основные факты биографии Беркли красноречиво свидетельствуют о его воинствующем идеализме и о рьяной защите им интересов церкви и господствующего класса. Он родился около г. Келкени на юге Ирландии в многолетней семье мелкопоместного дворянина. Учился он в той же школе, которую несколько ранее посещал будущий великий сатирик Д. Свифт, а на 15-м году жизни поступил в колледж св. Троицы Дублинского духовного университета. Беркли — талантливый и прилежный студент. Его очень интересует математика, он с увлечением изучает древние и новые иностранные языки, организует философский кружок и заводит дневник своих собственных философских заметок и размышлений (так называемые «Записные книжки А и В»), из которого видно, как в процессе интенсивного чтения сочинений Декарта и Гассенди, Бэкона и Гоббса, а в особенности Мальбранша и Локка он приходит к основным положениям своей собственной системы. В том же году (1709), когда юношу Беркли возвели в сан дьякона англиканской церкви, он опубликовал «Опыт новой теории зрения» — своего рода психофизиологическое введение в его еще не вполне сложившуюся теорию познания. Уже в следующем году он публикует свое главное философское сочинение «Трактат о принципах человеческого знания (knowledge), в котором исследованы главные причины заблуждений и затруднений в науках, а также основания скептицизма, атеизма и безверия». В свет вышла только первая часть трактата; рукопись второй части, посвященной этике, была утеряна автором в 1717 г., во время его поездки в Италию, а к написанию задуманной третьей части он так и не приступил.

Беркли было всего 25 лет, когда он уже разработал свою систему в основных ее чертах; во всяком случае за последующие годы он не смог добавить к ней ничего принципиально нового. Плодом раннего духовного развития философа явились работы, все главные положения которых сформулированы откровенно и вполне определенно. «Две

---

<sup>4</sup> Наст. изд., с. 213.

основные линии философских воззрений, — писал Ленин, — намечены здесь с той прямоотой, ясностью и отчетливостью, которая отличает философских классиков от сочинителей «новых» систем в наше время»<sup>5</sup>. Но в определенной мере именно поэтому трактат Беркли был принят читающей публикой недоуменно и холодно, и он специально приехал в Лондон, чтобы разъяснить и популяризовать свои идеи. Итогом этих новых усилий явились «Три разговора между Гиласом и Филонусом...» (1713), замыкающие собой основной свод его философских сочинений. Впрочем, к последнему должны быть добавлены небольшая, но яркая работа против Ньютона «О движении, или О принципе и природе движения и о причине сообщения движений» (1721), а также «Аналитик, или Рассуждение, адресованное неверующему математику...» (1734), в которых развиты некоторые положения, содержащиеся в более ранних работах лишь в зародыше: субъективно-идеалистический сенсуализм Беркли соединяется теперь с толкованием научных абстракций на манер условных соглашений, в принципе произвольных, но отчасти продиктованных осознанием практической выгоды, решений теоретизирующего рассудка.

Из фактов жизни Беркли этих лет упомянем здесь о его неудачной, хотя и долго им подготовлявшейся миссионерской поездке в Северную Америку. В 1728 г. он прибыл в местечко Нью-Порт на острове Род-Айленд (в 300 км к северо-востоку от Нью-Йорка), где намеревался основать колледж св. Павла для обучения проповедников из местных, а также приезжающих с ближайшего континента индейцев. Но из этой затеи ничего не вышло, так как обещанная правительством денежная субсидия так и не поступила, и в 1731 г. Беркли возвратился на родину. В свой актив он мог записать созданный им за годы род-айлендского сидения полемический трактат «Алсифрон...» и появление в Америке первого приверженца и будущего пропагандиста его философии С. Джонсона (его нельзя путать с С. Джонсоном — критиком берклианства). Впрочем, факт горячего желания Беркли внести свою лепту в колонизаторскую деятельность британской короны не остался без последствий для его дальнейшей жизни: он сыграл не последнюю роль в решении церковных властей возвести Беркли в епископский сан.

---

<sup>5</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 17.

Было бы все же неверно полагать, будто поздние сочинения Беркли не содержат в себе ничего нового. Наоборот, без трактата «Алсифрон...» (1731) остается неясным ряд моментов его этики и эстетики, а без фармакологического по своей основной теме рассуждения «Сейрис...» (1744) столь же невыясненным оказывается отношение Беркли к *философскому* объективному идеализму (неизменно апологетическое отношение его к объективному идеализму собственно религиозного вида определялось тем, что Беркли всегда оставался верным служителем церкви: и тогда, когда занимался философией, и тогда, когда в клойнском захолустье ему пришлось исполнять почти два десятка лет подряд культовые обязанности). Правда, «Сейрис...» нес с собой не только выяснение новых пунктов учения, прежде остававшихся не вполне определенными, но и новые неясности, вызванные как коренными противоречиями доктрины Беркли, вытекавшими из самой сути занимаемой им философской позиции и преследовавшими его все эти годы, так и падением мыслительных потенциалов престарелого епископа.

Рассмотрим теперь главные положения философии Беркли.

## 2. Отношение Беркли к Локку

Прежде всего остановимся на вопросе об отношении Беркли к великому английскому материалисту Джону Локку. Как заметил В. И. Ленин, и Беркли и Дидро — оба вышли из философии Локка. Стать в определенной степени продолжателем локковской традиции Беркли смог только при том условии, что он довел до крайностей слабые пункты, неточности или не вполне верные решения своего предшественника, но не при условии «очистения» (purge) локковского эмпиризма и сенсуализма от всего недостоверного и смутного, как утверждал «абсолютный идеалист» Т. Грин, и тем более не благодаря возрождению бэконовских заветов широкого практического применения философии, в чем пытается убедить читателей буржуазный комментатор К. Джонстон<sup>6</sup>. Беркли искажил и извратил учение Локка в трех важных его пунктах: в решении вопроса о гносеологической роли первичных и вторичных качеств,

---

<sup>6</sup> С. А. Johnston. The Development of Berkeley's Philosophy. N. Y., 1965, p. 2, 4.

в трактовке состава понятия материальной субстанции и в истолковании механизма образования отвлеченных идей и формирования их структуры. В результате всего этого Беркли превратил материализм Локка и присущие ему положения об объективном содержании понятий в человеческом знании в субъективный идеализм, связанный с номиналистическим отрицанием объективного содержания понятий. Произошло это следующим образом.

Прежде всего Беркли субъективистски истолковал так называемые вторичные, а вслед за ними и первичные качества, объявив последние производными от первых. Под первичными качествами Локк, как известно, понимал размеры, геометрическую форму, механическое движение и плотность, а под вторичными — цвет, запах, вкус, звук. На уровне *восприятия* действительно получается так, что геометрические формы, движения и т. п. существуют для нас постольку, поскольку они вычлениются контрастными ощущениями цветов разной тональности, насыщенности и яркости, звуками разной высоты, силы и т. д. Но это только на уровне восприятия! Беркли исказил точку зрения Локка, в действительности воздержавшегося от окончательного ответа на вопрос о степени субъективности содержания цветов, запахов и вкусов, приписал Локку категорическое отрицание их объективности. Затем Беркли отверг наличие объективной основы у идей первичных качеств, ссылаясь на относительность (им же самым предельно гипертрофированную) этих идей. Беркли заявил, что геометрические и механические характеристики тел, получаемые в восприятиях только благодаря контрастности в структурах цветов, звуков и ощущений осязания, в действительности помимо таковых совсем-де и не существуют, а значит, эти характеристики целиком и полностью суть плод субъективной деятельности сознания.

Этот тезис проводился Беркли в двух работах о теории зрения (1709 и 1733), причем в первой из них, основной, он допускал, что зрительные ощущения суть символы осязаемых *реальностей*, а во втором, дополнительном, сочинении реальности были уже окончательно растворены им в ощущениях, в них исчезли. Тезис о сведении реальных качеств к ощущениям субъекта ложен уже потому, что его автор совершил недопустимую подмену одного положения другим. Согласно одному, отмеченному выше, положению, *восприятия* и представления первичных качеств вытекают из ощущений вторичных качеств, но это совсем

не значит, что верно другое положение, а именно что *объективные* качества порождаются ощущениями цвета, звука, запаха и т. д. и не существуют независимо от них, — между тем Беркли делает вид, что второе положение равносильно первому. К сказанному надо добавить, что для познания первичных качеств ощущений вообще недостаточно: структурные и элементарно-физические характеристики тел в их полноте выявляются благодаря опирающемуся на ощущения теоретическому мышлению, но не могут быть почерпнуты непосредственно из ощущений. На это указывал еще Гоббс.

Перед нами вырисовывается центральное положение философии Беркли. Оно состоит в полном отождествлении свойств внешних предметов с ощущениями этих свойств человеком. Принцип отражения им категорически отвергается. «Воп[рос]: на что может быть похоже ощущение, кроме ощущения?» — Спрашивал Беркли в своей юношеской записной книжке и отвечал так: «На что может идея походить, кроме как на другую идею; мы не можем сравнить ее ни с чем другим; звук похож на звук, а цвет — на цвет»<sup>7</sup>. И когда он отрицает, что ощущение (идея) может быть «похоже» на что-либо, отличное от него, он отрицает тем самым отражение внешнего, объективного мира в ощущениях и восприятиях людей.

Правда, отождествление объективных свойств с ощущениями может быть истолковано совсем по-другому, а именно в смысле утверждения, что эти свойства объективны и в ощущениях они полностью и абсолютно воплощены, т. е. нацело в них «присутствуют», в последних же со своей стороны нет ничего такого, что отсутствовало бы в этих свойствах и своим наличием эти свойства затемняло бы, что-то к ним примешивало бы и т. д. В этом случае перед нами была бы позиция наивного реализма или наивного материализма. Но Беркли, а впоследствии махисты и неореалисты придали указанному отождествлению именно субъективно-идеалистический смысл, согласно которому ощущения информируют нас будто бы только о самих себе и ни о чем сверх того.

В книге «Материализм и эмпириокритицизм» Ленин писал: «Софизм идеалистической философии состоит в том, что ощущение принимается не за связь сознания с внешним миром, а за перегородку, стену, отделяющую

---

<sup>7</sup> Наст. изд., с. 41 и 47.

сознание от внешнего мира, — не за образ соответствующего ощущению внешнего явления, а за «единственно существующее»<sup>8</sup>. Уже из этого ленинского высказывания видно, что в вопросе об объективном содержании ощущений Ленин выступал не только против обособления ощущений от свойств внешних тел, но и против отождествления последних с ощущениями как якобы «единственно сущим». Ленин таким образом вел борьбу на два фронта: с одной стороны, с агностиками (юмистами, кантианцами) и позитивистами агностического склада, а с другой — с субъективными идеалистами (берклианцами и наиболее близкими субъективному идеализму позитивистами). Что касается «наивного реализма», часто оказывающегося упрощенным, наивным материализмом, то Ленин неоднократно указывал на принципиальную философскую недостаточность этой точки зрения по сравнению с диалектическим материализмом. Могут заметить, что критиковать нам наивный материализм было бы тактически нецелесообразно, ибо эта критика к выгоде берклианцев, т. е. противников *материалистически* понимаемого «реализма». Но это замечание ошибочно, ибо берклианцам выгодно не столько критика в адрес «наивного реализма», сколько он сам, так как сторонники последнего придерживаются мнения о тождестве ощущений и свойств объектов. Однако для философской позиции, которую занял Беркли, недостаточно одно только мнение о тождестве ощущений и свойств объектов, для данной позиции необходимо соединение указанного мнения с тезисом о полной субъективности ощущений по содержанию, после чего «свойства объектов» оказываются свойствами субъекта, и только его.

В своей критике берклианства Ленин исходил из того, что критерием истинности наших знаний о внешнем мире являются не ощущения, как таковые, а практика, т. е. коллективный и исторический процесс взаимодействия субъектов и материальных объектов как результат целенаправленного воздействия первых на вторые. Именно практика позволяет преодолеть гносеологическую психологизацию внешнего мира, который не только «пластичен» в том смысле, что поддается практическим воздействиям, уступает им, но и «упорен» в том смысле, что сам оказывает воздействие на людей, изменяя их в таких направлениях, которые далеко не совпадают с относительно

---

<sup>8</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 46.

узкими задачами и целями, поставленными ими перед собой в процессе практики. Практика обеспечивает преодоление субъективного, т. е. сугубо человеческого, момента в наших знаниях, ради все более эффективного отражения объективной действительности, но опять-таки в наших, человеческих и в этом смысле субъективных интересах. Такова диалектика практики, познания и внешнего мира, законом которых присуще внутреннее единство, но не абсолютное совпадение.

Итак, по утверждению Беркли, весь чувственный опыт людей по своему содержанию полностью, абсолютно субъективен. Чтобы окончательно «разделаться» с объективностью содержания опыта, он постарался проделать еще две операции, связанные одна с другой: подорвать философское понятие материальной субстанции, а для этого разрушить тот механизм образования общих понятий, который был обрисован Локком. Ради достижения этих целей Беркли идет на подмену предмета рассуждения и ведет речь по сути дела не об общих понятиях, а об обобщенных *представлениях*. Используя некоторую двусмысленность формулировок Локка<sup>9</sup>, он утверждает, что общие понятия невозможны, ибо они были бы обязаны одновременно содержать в себе все конкретные признаки входящих в них частных понятий, а эти признаки зачастую совершенно несовместимы друг с другом. Вместо общих понятий Беркли предлагает пользоваться репрезентативными (представительными) представлениями, т. е. чувственными идеями отдельных конкретных предметов, выступающими в роли «представителей» от любого из прочих предметов данного класса. Это крайне номиналистическая концепция, которую Беркли защищает посредством отрицания существования общих понятий. Он обвиняет сторонников противоположной точки зрения в абсолютизации (гипостазировании) общих понятий, но он сам же гипостазировал единичные представления-репрезентанты, приписывая им не свойственную для их функционирования роль абсолютных «представителей».

Все же репрезентативную концепцию абстракций нельзя считать пустой выдумкой: эта концепция отображает отдельные действительные, хотя далеко не главные факты процесса познания, как, например, некоторые свойства

---

<sup>9</sup> См. Д. Локк. Избр. философск. произв. в двух томах, т. 1. М., 1960, с. 117 и 579.

художественно-образного мышления. Но Беркли направил его против дискурсивного, логического мышления вообще и против философских абстракций материалистической теории в особенности: коль скоро в мышлении существуют только представления-репрезентанты, но не общие понятия в собственном смысле слова, то *понятие* материальной субстанции невозможно. При этом Беркли ссылается на известную гипотезу Локка насчет понятия «подпорки» (support) чувственно-воспринимаемых свойств как одного из элементов содержания более широкого понятия материи — важнейшего понятия философского материализма. Он софистически истолковывает гипотезу Локка как абсолютно нереальную фикцию, после чего остается, конечно, отбросить это понятие как-де пустую выдумку. Беркли не обращает внимание на то, что сам же он населяет «душу» человека чувственными идеями, находящими в «душе» подпорку для своего существования.

### 3. Онтология и проблема существования

Мы пришли к онтологии Беркли. Что же, согласно его взглядам, существует в действительности? Прежде всего «души» и сотворивший их «бог», а также ощущения («идеи»), будто бы влагаемые богом в человеческие души. Беркли сводит все объективное во внешнем мире к субъективному содержанию «идей» в «душах», а свойства внешних объектов — к ощущениям в нас. Беркли отождествляет все вещи с «комбинациями» (collections, complexes) ощущений. «Существовать» означает для вещей «быть воспринимаемыми» (*esse est percipi*). «Существование чувственно воспринимаемой вещи ничем не отличается от чувственного воображения или восприятия (perception)»<sup>10</sup>. Объективная же реальность, материя — это несуществующая сущность (non-entity). Несуществующей сущностью объявляет Беркли и пространство. Он делает это под флагом критики им метафизического тезиса Ньютона об абсолютности пространства<sup>11</sup>. В этой критике Беркли был прав, указывая на относительность пространственных измерений, но вместе с водой он выплеснул из ванны и ребенка,

---

<sup>10</sup> Наст. изд., с. 47.

<sup>11</sup> Что касается времени, то Беркли сводит его к образу последовательности идей. Об этом он писал С. Джопсону 24 марта 1730 г.

отвергнув убеждение Ньютона в объективности пространства. «Душам» Беркли приписывает особый вид существования: «быть» для них значит воспринимать ощущения и их комплексы (*esse est percipere*).

Все эти положения выражают сочетания субъективного и объективного идеализма, но, соединив вместе эти две его разновидности, Беркли сразу же попал в конфликт со здравым смыслом и запутался в безвыходных противоречиях. Их ныне, спустя два столетия, пытаются затушевать лингвистические позитивисты, которые восхваляют Беркли за «либерализацию» философского мышления и предвосхищение столь рекламируемого ими пресловутого «терапевтического анализа»<sup>12</sup>. Особенно радует их то, что у Беркли «существование» не есть особый предикат и в случае вещей внешнего мира оно полностью совпадает с их данностью субъекту в переживаниях (ощущениях)<sup>13</sup>. Но именно в проблеме существования Беркли зашел в тупик.

Некоторые трудности были, правда, чисто доктринального свойства: сводя материю к комплексам ощущений в человеческом сознании, а значит, упраздняя ее, Беркли разрушал тем самым почву под богословским тезисом о вещественном мире как источнике греховного прельщения<sup>14</sup>. Напрасно субъективный идеалист убеждал теологов, что его философия не требует никаких изменений христианской догматики. Но были у него и более серьезные трудности, которые толкали Беркли в пропасть солипсизма, т. е. учения, признающего существование только данного (одного) субъекта.

Если все свойства вещей существуют только в душе человека, то у каждого субъекта есть знание только о *своем*, *им* видимом мире; более того, у каждого свои особые объекты, так что неправомерно рассчитывать на построение общего знания посредством репрезентативных абстракций. Такого знания нет и быть не может! Солип-

---

<sup>12</sup> G. Ardley. Berkeley's Renovation of Philosophy. The Hague, 1968, p. 90.

<sup>13</sup> Впрочем, за двести лет кое-что изменилось: если Беркли в XVIII в. отождествил существование вещей с ощущаемостью, то Рассел в XX в. — ощущаемость с «существованием вообще».

<sup>14</sup> Мы не можем согласиться с К. Айдукевичем, который в статье о понятии материи (1948) высказал мнение, будто Беркли предвосхитил ленинское определение материи как объективной реальности. Беркли, как правило, оперировал Локковым понятием материи как субстрата качеств, приложив все усилия к его разрушению и замене его понятием комплекса ощущений.

системская точка зрения ставит под вопрос существование и церковной паствы, и самой церкви как собирательного предмета. Конкретные вопросы, без ответа на которые Беркли нечего было и надеяться убедить читателей в правоте своей философии, были таковы: каким образом существуют вещи, не воспринимаемые данным субъектом? Что делается с ними, когда их временно перестает воспринимать (например, во время сна) данный человек?

Напрасно Беркли пытается прибегнуть то к восприятиям других лиц, то к понятию «возможности восприятия» (*esse est posse percipi*), проходя тот самый круг поисков, который впоследствии, спустя почти два века, повторили, но уже в карикатурной форме махисты, не придумавшие для спасения объективности ничего лучше пресловутого «потенциального центрального члена принципиальной координации», в возможности восприятия которого существует будто бы весь объективный мир, когда нет актуально существующих или воспринимающих субъектов<sup>15</sup>. Ссылка на то, что вещи, не воспринимаемые данным субъектом, существуют в это время в восприятиях других лиц, не разрешает, а лишь временно отодвигает проблему, поскольку число таких лиц не беспредельно, а каждое из них и все они вместе не вездесущи. Апелляция к «возможности восприятия», как и к восприятию в «воображении» (*in imaginatio*), разрушает всю теорию познания Беркли, так как вводит в нее совершенно чуждое ей понятие потенции. Придется допустить, что вещи «существуют непредставляемые и немислимые, что, очевидно, противоречиво»<sup>16</sup>. Но это противоречиво прежде всего для сознания тех, кто принимает положения гносеологии и онтологии Беркли за истину. Однако сам Беркли, как и его немногочисленные последователи, предпочитал блуждать в противоречиях своей доктрины, чем признать ее несостоятельность. Непоследовательность взглядов Беркли выявилась, когда, поставив глубокий вопрос о смысле термина «существовать» (быть), Беркли стал отвечать на другой вопрос — какие именно объекты существуют. Определив ряд видов «существования», Беркли затем запутался в соотношениях между ними.

Перед лицом всех этих принципиальных трудностей Беркли бежит под сень религии. Он утверждает, что не

---

<sup>15</sup> См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 72 и 78.

<sup>16</sup> Наст. изд., с. 181.

ощущаемые никем предметы продолжают непрерывно существовать в «божественном сознании» (in the mind of god), т. е. в высшем разуме<sup>17</sup>. Перед нами встает древняя тень Августина, истолковавшего «идеи» Платона как мысли бога о том мире, который он создает. Беркли не обошелся и без самого Платона, и свидетельство этому — содержание «Сейриса...», в котором особенно сильно подчеркнуты платоновские мотивы неполноценности мира, причастного чувственности и высшей ценности мира сверхчувственных истин<sup>18</sup>. В «Сейрисе...» усилятся мотивы объективного идеализма и рационализма.

Последнее философское произведение Беркли представляет собой не отступление от его прежней теоретической концепции, как полагают комментаторы его творчества, но развитие тех моментов, которые в той или иной мере были присущи ей прежде. В определенной степени прав комментатор Т. Джессоп: в «Сейрисе...» несколько изменились акценты, но не доктрина. Именно основной доктрине соответствует и явное здесь «намерение Беркли подделаться под реализм»<sup>19</sup>, и хорошо заметное тесное соединение субъективно-идеалистической теории познания и объективно-идеалистической теории бытия. «Выводя «идеи» из воздействия божества на ум человека, Беркли подходит таким образом к объективному идеализму...»<sup>20</sup> В «Сейрисе...» вместо термина «идея» часто фигурирует «феномен», но это не меняет существа дела: согласно онтологии Беркли, абсолютно существует только бог, души существуют только относительно бога, ощущения — только относительно душ, а вещественные объекты — только относительно ощущений. Очевидно, что роль ощущений в этой четырехэтажной пирамиде далеко не главенствующая.

#### 4. Адвокаты берклианства

В наши дни среди буржуазных философов усилилась тенденция к истолкованию учения Беркли в виде чего-то среднего между позитивизмом и «реализмом» или в виде либо «реализма», либо позитивизма, т. е. учения, прокламирующего «возвышение» над противоположностью двух

---

<sup>17</sup> The Works of George Berkeley..., vol. 5, p. 134.

<sup>18</sup> См. наст. изд., с. 492 и др.

<sup>19</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 21.

<sup>20</sup> Там же, с. 24.

основных направлений в философии. Беркли был предтечей позитивизма, и В. И. Ленин со всей убедительностью показал это в книге «Материализм эмпириокритицизм». Но позитивистом сам Беркли еще не был. Аргументация в пользу последнего положения, которую нам приходится слышать и читать, ложна. Что касается изображения Беркли в качестве «реалиста», то одни — А. Уайт (White), А. Люс (Luce) и Д. Уорнок (Warnock), утверждают, будто положение Беркли о существовании «всех идей» только в «духе» (mind) означает лишь невинную тавтологию или констатацию очевидного факта данности ощущений ощущающему и сознающему свои ощущения человеку и ничего более того (если я буду смотреть и слушать, то увижу и услышу), а вопроса о том, есть ли у «идей» объективный источник и если да, то какой именно, философ просто-де не касался. Далее нас уверяют, что Беркли будто бы рассуждал так: «Ложно, что мы *воспринимаем* только наши собственные идеи. Ложно, что чувственные *качества* суть ощущения, но, как ни странно это звучит, необходимо истинно то, что чувственные вещи суть ощущения»<sup>21</sup>. Согласно этой интерпретации, Беркли раздумывал якобы всего лишь над невинной лингвистической проблемой: как лучше выразить в языке указанный выше тривиальный факт данности создаваемых «идей» сознанию.

Другие буржуазные комментаторы, как, например, А. Фрейзер (Fraser) и Д. Лэйрд (Laird), заявляют, будто зрелый Беркли, автор «Трактата...», перестал быть «идеалистом-имманентистом» (читай: субъективным идеалистом. — И. Н.), потому что термин «идеи» (ideas), равноценный у него термину «мысли» (thoughts), перестал обозначать ощущения как самодостаточные состояния чувственности и приобрел смысл «явления в сознании», после чего естественно признать существование вызывающей их внешней *сущности*. Ссылаются при этом на следующее не вполне отчетливое замечание Беркли: «... качества находятся в духе лишь постольку, поскольку они воспринимаются им, т. е. не в виде *модуса* или *атрибута*, а лишь в виде *идеи*...»<sup>22</sup> Еще более двусмысленно звучит его высказывание: «Тела существуют вне сознания, т. е. они не сознание (mind), но от него отличаются»<sup>23</sup>. Но из формулиро-

---

<sup>21</sup> G. J. Warnock. Berkeley. London, 1953, p. 162; 11, 29, 56.

<sup>22</sup> Наст. изд., с. 193.

<sup>23</sup> Там же, с. 47.

вок Беркли нельзя извлечь того, чего хотелось бы некоторым комментаторам, потому что в них имеется в виду как раз *недопустимость* восприятия «идей» как проявлений атрибутов неких действительно существующих внешних вещей и утверждается *возможность* существования тел, т. е. комплексов «идей», в духе если не в человеческом, то в божественном. И совсем не говорит о якобы недуховности «идей» и об «отказе» Беркли от идеализма различение им «идей» и «душ» (духов): ведь это различение входит составной частью в уже известную нам его идеалистическую доктрину. «...Человеческое знание естественно разделяется на две области — знание *идей* и знание *духов*...»<sup>24</sup>

Когда система Беркли находилась в процессе формирования, он не проводил этого разделения, но, наоборот, склонялся к отождествлению духов (душ) с комплексами идей, т. е. ощущений<sup>25</sup>, предвосхищая таким образом точку зрения Юма. Намечалось у него и понимание душ как совокупности актов восприятия. Но Беркли не решился на значительное расхождение с христианской ортодоксией, и в его учении утвердилась спиритуалистическая трактовка душ как духовных субстанций, отличающихся от идей, которые извне активно внедряются в души богом. В этом смысле сами души пассивны, но они же, как Беркли писал С. Джонсону 24 марта 1730 г., активны в том смысле, что *переживают* инертные и не способные к изменению своих состояний, а потому совершенно пассивные идеи. Это переживание есть мышление, нечто активное (*active thing*), — резюмирует Беркли.

В целом конструкция онтологии у Беркли остается совершенно идеалистической: души переживают идеи как особые, но все же *духовные* образования и вместе с ними нацело замкнуты в собственно духовной сфере. Беркли никогда не употребляет термин «идея», так, как это делал Локк, т. е. прилагая его, в частности, к явлениям подлинно объективных объектов *вне* «душ», а тем более обозначая этим термином сами эти объекты<sup>26</sup>. Переделать идеалиста Беркли в какого-то «реалиста» и полуматериалиста невозможно. И напрасно С. Сарновский (в статье «Попытка

<sup>24</sup> Наст. изд., с. 210.

<sup>25</sup> The Works of George Berkeley..., vol. 1, p. 21.

<sup>26</sup> H. Elsenberg. Domniemany immanentizm Berkeleyya w świetle analizy tekstów. — «Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze». Warszawa — Kraków, 1964, s. 37, 46.

реабилитации Беркли», содержание которой созвучно идеям А. Люса и Х. Эльзенберга) утверждает, будто бы Берклиев «имматериализм» имеет исключительно негативное содержание<sup>27</sup>, отвергая лишь существование десигната для «материи вообще», но не отрицая существования материальных тел. При этом он неправомерно противопоставляет гносеологию Беркли, якобы отвергающую всякую «метафизику», религиозной метафизике, которую в духе объективного идеализма, как мы знаем, рьяно отстаивал Беркли<sup>28</sup>.

О невозможности переделки Беркли в «реалиста» (в смысле материалистических убеждений не искушенных в философии людей) свидетельствует, между прочим, логический анализ структуры тезиса «esse est percipi». Будем ли мы понимать в этом тезисе «est» как тавтологию-тождество и как строгую эквивалентность или же, иначе, как эквивалентность формальную, означающую конъюнкцию двух формальных импликаций: «Если нечто существует, то оно воспринимаемо» и «если нечто воспринимаемо, то оно существует», мы остаемся в пределах субъективно-идеалистической позиции. Если Декарт в своем «cogito ergo sum» склонился к отождествлению всего духовного бытия с процессами мышления, то Беркли в своем «esse est percipi» отождествляет реальное бытие с содержанием субъективных актов чувственного восприятия. Было бы совершенно неверно, как это делает, например, полупозитивист К. Марк-Вогану, сводить эту формулу Беркли только к второй части вышеприведенной конъюнкции, а значит, к «невинному» утверждению способности всех вещей быть воспринимаемыми или же к еще более «безобидной» констатации истинности наших восприятий вещей<sup>29</sup>.

Усилия превратить Беркли в Анти-Беркли или хотя бы в Не-Беркли не ослабевают, тем более что с ними связывают далеко идущий замысел — опровергнуть теоретические выводы «Материализма и эмпириокритицизма»

---

<sup>27</sup> S. Sarnowski. Proba rehabilitacji Berkeleya.— «Studia filozoficzne» (Warszawa), 1977, N 4, s. 65.

<sup>28</sup> Ibid., s. 72.

<sup>29</sup> K. Marc-Wogau. Berkeley's Sensationalism and the esse est percipi-principle.— «Locke and Berkeley. A Collection of critical Essays», ed. C. B. Martin a. D. M. Armstrong. N. Y., 1968, p. 328—329; «New Studies in Berkeley's Philosophy», ed. W. Steinkraus. N. Y., 1966.

Ленина о субъективно-идеалистической сущности махизма и берклианства.

Так, Э. Флю (Flew), например, утверждает, что Ленин, усматривая у Беркли идеализм, «ошибся»<sup>30</sup>. Основания для такого утверждения Флю видит в том, что у Беркли ощущения и их комплексы не зависимы от воли человеческих «душ», подобно тому как у Витгенштейна коллективные «чувственные данные» не зависят от восприятий и переживаний индивидуумов. И Флю считает даже возможным писать о каком-то мифическом «вкладе в материалистическую философию»<sup>31</sup>, сделанном Беркли. Он забывает, что комплексы ощущений в философии Беркли зависят от божьей воли и порождены ею *нематериальным* образом.

Другой комментатор — Д. Парк (Park) возлагает свои расчеты в полемике против Ленина на существование у Беркли различия между «идеями»-ощущениями, с одной стороны, и «мыслями» (thoughts) и «понятиями» (notions) — с другой, причем это различие будто бы Лениным не учитывалось. Как обстоит дело в действительности? Беркли пришлось столкнуться с тем, что реальные факты психической жизни и познания никак не хотят уместиться в узких рамках его философской схемы: воспоминания, воображения, желания и отношения отличаются от «идей», и для их обозначения Беркли стал применять термин «*notion*», который далеко не всегда означает у него «понятие»<sup>32</sup>. В книге «Материализм и эмпириокритицизм» вопрос о «*notions*» специально не рассматривается, но в его анализе при критике махистов не было особой необходимости, поскольку использование Беркли этого термина не означало отказа от субъективно-идеалистического сенсуализма. Правда, поздний Беркли в «Сейрисе...» обратил на «понятия» все же больше внимания, чем прежде. Но мы уже отмечали, что «Сейрис...» не составил какого-то коренного переворота в мировоззрении Беркли, и Д. Парк, утверждая, будто «понятия» у Беркли образовали «противовес» (counterpoise) идеям<sup>33</sup>, что свидетельствует де

<sup>30</sup> A. Flew. A «linguistic philosopher» looks at Lenin's Materialism and Empirio-criticism. — «Praxis» (intern. ed.), 1967, N 1, p. 104.

<sup>31</sup> Ibid., p. 110.

<sup>32</sup> См. в наст. изд. прим. 19 к «Трактату о принципах человеческого знания...».

<sup>33</sup> D. Park. Lenin and Berkeley: Origins of a Contemporary Mith. — «Studi internazionali di filosofia» (Torino), 1970, N 11, p. 14; ср. D. Park. A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts. The Hague, 1972.

о близости его теории познания к реализму<sup>34</sup>, допускает значительные преувеличения. Другое дело, что Беркли поневоле всегда приходилось оперировать понятиями, поскольку иначе он не смог бы изложить свою собственную философию и воевать с современными ему передовыми естественнонаучными теориями.

## 5. «Здравый смысл» и критерии истины

Беркли потратил немало усилий на то, чтобы убедить церковь в полном соответствии его философии духу христианства и букве Библии, и уже в юношеских записных книжках он поставил своей целью реализовать это искомое соответствие с максимальной точностью и полнотой<sup>35</sup>. Искоренитель материи в решении этой задачи не преуспел, и прежде всего потому, что отрицание объективного существования материальных тел превращает бога в источник всех чувственных соблазнов, прегрешений и зла, что теологам поправить не могло. Напрасно убеждал он, как, например, в письме С. Джонсону 25 ноября 1729 г., что его точка зрения «не хуже» ортодоксальной, согласно которой греховные искушения проистекают от богом же созданной материи. Беркли не удалось склеить религиозную догматику и философский феноменализм воедино и тем самым успокоить ревнителей христианской доктрины.

И Беркли обращает нерастраченную часть своего пафоса на то, чтобы убедить читателей, что его построения суть-де воплощение «здравого смысла». Он, видите ли, отрицает не столько существование телесной субстанции, сколько философский смысл слова «субстанция» и вполне допускает употребление этого слова, или близкого ему слова «материя», в повседневной жизни. Усилия Беркли подделаться под реализм вылились в попытки обособить философскую теорию от жизненной практики: идеалист-теоретик пренебрежительно относится к последней и оставляет людям-практикам стихийно-материалистические убеждения примерно так, как взрослые оставляют детям старые, но любимые теми игрушки, хотя и убеждены в их никчемности. Но подлинный «здравый смысл», как подчеркивал Ленин,— это пусть не умудренное в философском отношении, но вполне однозначное и бескомпромиссное материализ-

<sup>34</sup> D. Park. Lenin and Berkeley: Origins of a Contemporary Myth.—«Studi internazionali di filosofia» (Torino), 1970, N 11, p. 21.

<sup>35</sup> The Works of George Berkeley..., vol. 1, p. 35.

листическое миропонимание. «Наивный реализм» всякого здорового человека, не побывавшего в сумасшедшем доме или в науке у философов идеалистов, состоит в том, что вещи, среда, мир существуют *независимо* от нашего ощущения, от нашего сознания...»<sup>36</sup>

Самому Беркли приходилось все более отклоняться от «здорового смысла», когда этот последний требовал от него ответа на самые естественные вопросы: как отличать истинную наших восприятий от лжи? Существуют ли объективные причинно-следственные связи и как возможно их познание? Отвечая на них и стараясь при этом не нанести ущерба своей доктрине, Беркли был вынужден возводить над субъективно-идеалистическим сенсуализмом надстройку в виде теологического псевдорационализма, и это происходит задолго до «Сейриса...». Если «философская система Беркли была изначально задумана как модернистский вестибюль, ведущий в храм божий»<sup>37</sup>, то ему пришлось несколько раз убеждаться в непродуманности своего строительного замысла.

Необходимость ответить на вопрос о том, каким образом люди в состоянии отличать ощущения *реальных* вещей и процессов от иллюзий, сновидений и бредовых состояний, обрекла Беркли на блуждания между четырьмя критериями истинности.

Первый из них, прибегнуть к которому для крайнего сенсуалиста было бы вполне естественно, сводится к указанию на яркость (соответственно тусклость) ощущений. Но градации яркости крайне субъективны, граница между яркими и тусклыми ощущениями неустойчива и крайне относительна, а минимальная степень яркости, которая была бы достаточной для признания реального существования, в принципе неопределенна. Обнаружил свою несостоятельность и второй критерий истинности, состоящий в одновременности приблизительно одинаковых восприятий у нескольких людей: ведь в вопросах истины апелляции к коллективному восприятию оказывались ложными уже не раз, достаточно сослаться на вопрос о подвижности Земли. Сам же Беркли в «Опыте новой теории зрения» ссылаясь, между прочим, на то, что восприятия у людей далеко не тождественны, а потому из их суммирования критерий истинности получить невозможно.

---

<sup>36</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 65.

<sup>37</sup> Б. Э. Выховский. Джордж Беркли. М., 1970, с. 107.

Обратился Беркли и к помощи критерия преимущественной согласованности ощущений. Но и он не принес никакой уверенности, потому что взаимосогласованной может быть и ложная картина мира, вроде, скажем, геоцентрической системы мироздания Птолемея. Ленин замечает, что ведь и католицизм в результате его развития на протяжении многих столетий и усилий многих поколений схоластических философов «гармонизован, согласован»<sup>38</sup>. Наконец, Беркли прибегает к помощи четвертого критерия, который дополняет собой предыдущий критерий, и считает истинной не всякую внутренне взаимосогласованную систему знаний, но только такую, которая более проста, обзора и удобна для усвоения. Так намечается если еще не будущий неопозитивистский «принцип когерентности, взаимосогласованности», то во всяком случае махистский «принцип экономии мышления», который вследствие присущего ему субъективизма имеет очень мало общего с действительно важным для науки принципом информационного «уплотнения» и «экономизации» знания. На существование двух совершенно различных «экономий» познающего мышления — субъективистской и объективно оправданной — указал в «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин. Но только к субъективистской «экономии» апеллировал Беркли.

Последнее видно из рассуждений британского идеалиста о том, что людям будет проще и легче жить, если они поймут, что его, Беркли, философская система освобождает их от «неэкономного» удвоения действительности на субъективный и материально-объективный мир. Но поиски «простоты» картины мира любой ценой ведут к такому же произволу в познании, как и неперемное предпочтение такой картины, которая, наоборот, выглядела бы наиболее сложной. Разве не стала упомянутая птолемея система мира ко времени Коперника чрезвычайно запутанной и сложной, когда она обросла всевозможными дифферентами и эпициклами. «Мышление человека, — писал Ленин, — тогда «экономно», когда оно *правильно* отражает объективную истину, и критерием этой правильности служит практика, эксперимент, индустрия»<sup>39</sup>. В наши дни критерий простоты действует как подчиненный критерий выбора теорий по параметрам их структуры, субстрата и

---

<sup>38</sup> См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 126.

<sup>39</sup> Там же, с. 176.

т. д.<sup>40</sup> Поскольку Беркли в вопросе об «экономности» познания шел противоположным материалистическому субъективистским путем, в поисках выхода из тупика ему оставалось обратиться к якорю спасения идеалистов — божественному откровению. Кроме сомнительных «истин» Священного писания, таким путем ничего приобрести не удастся, и на сцене остаются, на этот раз уже в различных комбинациях, указанные выше четыре критерия. Но все более обнаруживается, что в философской системе Беркли критерия истинности вообще быть не может.

## 6. Проблема причинности и естествознание

Столь же полное фиаско терпит его философия и в проблеме причинности. Разумеется, по Беркли, ощущение или, иными словами, «идея не может быть причиной другой» идеи<sup>41</sup>. Беркли решительно отрицает и существование объективных каузальных связей: коль скоро нет материального мира, материальных причинно-следственных связей также не может быть. Как на единственную причину наших ощущений и того определенного порядка, в котором они выступают, Беркли указывает на божью волю. Это спиритуалистско-волюнтаристская концепция причинности почти в августирианском варианте. Согласно этой концепции, то, что называют физическими причинами, есть лишь предположение, шаткая гипотеза, домысел ученых, самообман. Но Беркли допускает и такую трактовку: каузальные законы природы — это тот порядок, в котором высшая духовная сила порождает в нас ощущения. Перед нами как бы вариация на тему предустановленной гармонии или окказионалистского «божественного мироправления». Но люди могут в любой момент ожидать нарушения этой гармонии: ведь «пути господни неисповедимы...»

В эти ретроградные рассуждения будущего епископа вдруг врывается удивительно современный мотив: у Беркли вырисовывается учение о правомерности двух различных, но одновременно действующих рядов каузальной интерпретации; один из них опирается на уже известное нам представление о божьей воле<sup>42</sup>, а другой, не претендую-

<sup>40</sup> См. *Е. Е. Ледников*. Проблема конструкторов в анализе научных теорий. Киев, 1969.

<sup>41</sup> Наст. изд., с. 140.

<sup>42</sup> См. там же.

щий на истину, но удобный и соединенный с великой пользой для наук <sup>43</sup>, подчиняет все процессы и явления физическим причинно-следственным законам. Принцип наиболее простой взаимосогласованности «идей» действует в обоих рядах, но в первом из них как критерий истинности, а во втором — как правило полезности в смысле достаточно вероятной предсказуемости будущих ощущений субъекта. Мы словно слышим голос кого-то из лидеров неопозитивистского «Венского кружка»!

Возникает у Беркли и схема так называемой двойной каузальной символизации. Суть ее такова. Поскольку, кроме воли, «нет никаких активных сил» <sup>44</sup>, ощущения соединены между собой только отношениями символизации. Во-первых, их всех связывает между собой отношение последовательности, и Беркли истолковывает такую же как непосредственное обнаружение божьей воли, а составляющие ее чувственные моменты называет в IV диалоге «Алсифрона...» «знаками божественного зримого языка» <sup>45</sup>. Полное название его второй (1733) работы о зрении гласило: «Теория зрения, или зрительного языка, показывающая непосредственное присутствие и провидение божества; защищенная и объясненная. В ответ анонимному автору. Во-вторых, ученые преобразуют простую последовательность ощущений в различные обобщения, получающие статус законов науки, и символика, которая эти знаки выражает, образует особое, уже не непосредственно-наглядное, но теоретическое истолкование решений «высшей воли».

Интересно, что, говоря о языке науки, Беркли имеет в виду далеко не только репрезентативные абстракции. Он понял наконец, что с ними одними в теоретическом естествознании мало что можно достигнуть, и уже вопрос о характере понятий арифметических величин заставил его обратить внимание на роль слов и вообще знаков в конструировании их смысла. Между двумя рядами символизации у Беркли возникает различие также и с точки зрения типов действующих в них абстракций: первому из них свойствен репрезентативистский номинализм, а во втором

---

<sup>43</sup> См. наст. изд., с. 386.

<sup>44</sup> The Works of George Berkeley..., vol. 1, p. 19.

<sup>45</sup> The Works of George Berkeley..., vol. 3, IV, Sec. 12. Ср. формулировки в «Сейрисе...» (The Works of George Berkeley..., vol. 5, p. 121); в наст. изд. с. 477.

номинализм выступает в комбинационном виде, точнее Беркли не охарактеризованном.

Различие между двумя рядами каузальной символизации делается еще более рельефным в силу того, что Беркли относит их к различным областям знания: если второй ряд связан с науками о природе, то первый соответствует не только позиции не искушенного в спекуляциях верующего обывателя, но также и богословию (в той его части, которая касается обоснования им натурфилософии). Получается, что свойственный наукам теоретически-«реалистический» взгляд на вещи допускается только *конвенционально*, и к этому взгляду присоединяется запрещение претендовать на его истинность. Поэтому лингвистические философы называют ныне Беркли «пионером формализма»<sup>46</sup>. Если даже это и некоторое преувеличение, все же несомненно, что рационалистическое<sup>47</sup> учение Беркли о причинности «наполовину» склоняется к будущему неопозитивистскому формализму; если первый ряд каузальной символизации находится у него в ведении теологического разума, то второй — плод конструирующей деятельности разума конвенционального, лишенного претензий на истину.

Приближение Беркли к точке зрения неопозитивистского конвенционализма происходило как в трактовке им естествознания, так и в понимании им существа математической науки.

Отправной пункт его размышлений и здесь — крайний номиналистический сенсуализм: «все наши [чувственные] идеи адекватны»<sup>48</sup>. Отсюда интерпретация геометрии как совокупности структур субъективных и единичных чувственных образов. Отсюда и свойственное Беркли полное отрицание дифференциального исчисления Ньютона и его теоретической механики. И как бы тонко и метко Беркли ни выявлял неясности и противоречия в ньютоновских понятиях «абсолютное», «бесконечное малое», «сила» и «масса» и как бы ни старался он при этом отвести упреки в том, что его собственный скепсис бесплоден, обскурантистский характер его установок несомненен. Попыткам реабилитации Беркли, которые то и дело предпринимаются буржуазными философами, не помогут усилия изобразить

---

<sup>46</sup> G. J. Warnock. Berkeley, p. 222.

<sup>47</sup> См. наст. изд., с. 139—140.

<sup>48</sup> См. там же, с. 42.

его то возродителем «амеров» (математических атомов) Демокрита, то продолжателем взглядов на математику материалиста Гоббса, то предшественником построений квантованной геометрии в XX в.

В трактате о движении (1724), во второй работе о зрении (1733) и еще более явно в «Аналитике...» (1734) звучат неожиданные мотивы. Математические и естественнонаучные теории — это не пустые выдумки, уводящие от природы, полностью укорененной в чувственности, но целесообразно созданные условные конструкции, удобные исчисления, полезные знаковые системы, необходимые для предсказания событий и процессов, которые возникнут, если бы мы находились в обстоятельствах, заметно отличных от тех, в которых мы теперь находимся<sup>49</sup>, а тем более в обстоятельствах, аналогичных настоящим. Беркли перестает бичевать математические абстракции, допускает существование совершенно не видимых людьми физических частиц (достаточно того, что их «зрит» всевидящий бог), меняет гнев на милость в отношении абстракций физических. Но эта «милость» все того же, конвенционалистского свойства. В «Аналитике...» Беркли рассматривает математика как своего рода комбинаторалогика, а в трактате «О движении...» прямо заявляет: «...все силы, приписываемые телам, суть математические гипотезы, так же как и силы притяжения на планетах и на Солнце. Впрочем, математические объекты по самой своей природе не имеют неизменной сущности: *они зависят от понятий того, кто их определяет. Вот почему одна и та же вещь может быть объяснена различными способами*»<sup>50</sup>.

Произошел не простой переход Беркли от «предварительной терапии»<sup>51</sup> философского мышления к конкретным применениям ранее выработанной позиции, но определенное изменение его эпистемологических взглядов в направлении операционалистской трактовки теоретических абстракций. На это указал Ленин, сравнивая концепцию всеобщего символизма природы у Беркли уже с позициями не О. Конта или Д. Милля, но основателя новейшего конвенционализма и предтечи операционализма А. Пу-

---

<sup>49</sup> См. наст. изд., с. 197.

<sup>50</sup> Там же, с. 385 (курсив мой. — И. Н.).

<sup>51</sup> G. Ardley. Berkeley's Renovation of Philosophy, p. 8.

анкаре. Обрисовывается следующая установка: «...откажитесь искать вне сознания, вне человека «основы» этих (имеющихся у людей. — *И. Н.*) ощущений — и я признаю в рамках своей идеалистической теории познания *все* естествознание, все значение и достоверность его выводов. Мне нужна именно эта рамка и только эта рамка для моих выводов в пользу «мира и религии». Такова мысль Беркли»<sup>52</sup>.

Но почему же одни математические и физические конвенции оказываются более «удобными» и «полезными», чем другие?

Почему дифференциальное и интегральное исчисления, несмотря на сопротивление консерваторов от пауки, начала триумфальное шествие по всему ученому миру, а ньютоновская механика одержала неоспоримую победу над картезианской? Почему учение о силах притяжения, отталкивания и инерции «следует считать только математической гипотезой, а не чем-то реально существующим в природе»<sup>53</sup>, но не может быть, однако, отвергнуто как ненужная выдумка и пустой вздор? Никакого сколько-нибудь вразумительного ответа Беркли дать не в состоянии, что не удивительно: ведь подлинным ответом здесь может быть только решение вопроса в духе материалистической теории отражения, что, как это видно из «Математических рукописей» Маркса, вовсе не означает, будто всякая теоретическая, а тем более математическая абстракция имеет свой непосредственный реальный прообраз. И даже тогда, когда он, Беркли, оказывается на пороге плодотворных догадок, как, например, в том случае, где он связывает практическую эффективность результатов математического анализа с процессом взаимной «компенсации» и «аннигиляциями» противоположных по значению фикций<sup>54</sup> и таким образом, сам того не ведая, приближается к плодотворной идее введения и последующего исключения «чистых» конструктов, он все же не в состоянии переступить порог, отделяющий его искания от верного ответа. Более того, он не прекращает борьбы против деистического материализма Ньютона, с прежним упорством отрицая научную плодотворность материалистической философии. Но если раньше Беркли обвинял великого физика в том, что

---

<sup>52</sup> *В. И. Ленин*. Полн. собр. соч., т. 18, с. 22.

<sup>53</sup> Наст. изд., с. 471, ср. с. 474.

<sup>54</sup> *The Works of George Berkeley...*, vol. 4, p. 78, 85.

тот нарушает аксиому «никакого рассуждения о вещах, о которых у нас нет идей»<sup>55</sup>, и впадает в противоречие с чувственной данностью, то теперь он укоряет его в логических противоречиях, допускаемых при соединении одних математических выкладок с другими<sup>56</sup>.

## 7. Судьба рационализма у Беркли и его этика

Последнее обстоятельство — еще один штрих, свидетельствующий о том, что идеалистический сенсуализм у Беркли начинает отходить на второй план по сравнению с не менее идеалистическим рационализмом, но в самом рационализме наряду с ранее принятой объективно-идеалистической (теологической) его частью все более утверждается часть субъективно-идеалистическая (конвенционалистская). Тенденцию нарастания обманчивой рациональности завершает «Сейрисис...», где центр тяжести философских размышлений перемещается с аргументации в пользу тезиса «вещи суть комплексы» ощущений на объективно-идеалистическую часть онтологии.

Онтология «Сейрисиса...» излагается в столь обтекаемых формулировках, что при беглом чтении специфика учения Беркли и его отличие от воззрений других философов сглаживается, а среди этих других философов, которых Беркли, набрасывая свой очерк истории философии, упоминает как своих союзников, мы встретим мыслителей самого различного склада — Пифагора и Эмпедокла, Платона и Аристотеля, Плотина и Кедворта, и к этому перечню он добавляет ссылки на египетскую и халдейскую мифологию. Проблема лечебных свойств дегтярной настойки, послужившая поводом к написанию этого пространного опуса, приводит к вопросам онтологии через посредство категории причинности.

В «Сейрисисе...» Беркли пишет, что мышление и разум — «единственные подлинные руководители на пути к истине»<sup>57</sup>. Но псевдорационализм позднего Беркли, при всех довольно эклектических и иногда странных включениях в «Сейрисис...» из кембриджских платоников и неопифаго-

---

<sup>55</sup> Наст. изд., с. 44.

<sup>56</sup> The Works of George Berkeley... vol. 4, p. 75.

<sup>57</sup> Наст. изд., с. 481.

рейцев, погружен в его прежний феноменализм как его подчиненный фрагмент, так как разум, о котором только что шла речь, — это либо конвенциональная надстройка над субъективно-идеалистическим сенсуализмом (в естествознании), либо враждебный науке мистический «высший разум» (в религиозной философии). Во всем главном Беркли остался верен себе.

Несколько замечаний об этическом учении Беркли. Оно не составляет разработанной системы, хотя автор пытается придать ему вид рационального построения, но интересно тем, что содержит в себе любопытные соображения по поводу эмоциональных моментов в использовании языка и различие между количественной и качественной оценками удовольствий.

Много места в этике Беркли занимает критическая сторона вопроса, атаки на просветительские учения Шефтсбери и Мандевилля. Беркли старается придать своей критике видимость убедительности, ссылается на некие факты, сопоставляет, умозаключает. Но все это софистика. Ему нет дела до того, что Шефтсбери и Мандевиль как моралисты были различными, отчасти даже противоположными друг другу мыслителями. Шефтсбери апеллировал к взаимной благожелательности людей, будто бы изначально укорененной в их природе богом и чуждой каким бы то ни было эгоистическим расчетам. Но для Беркли Шефтсбери — опасный вольнодумец: ведь он считал, что само по себе нравственное чувство независимо от религиозной веры. Мандевиль в своей знаменитой «Басне о пчелах...» (издания: 1705, 1714, 1723) противопоставил альтруизму Шефтсбери эгоизм, выгоду, корыстный интерес как коренные движущие силы человеческого поведения. Мандевиль опирался на учение Гоббса о человеческой природе, а как раз оно было объектом острой критики со стороны Шефтсбери. Шефтсбери почти не отличается от Мандевилля во мнениях клойнского епископа: уже малейшее свободомыслие кажется Беркли источником гедонизма, а потому и аморализма. В четвертой и пятой «Максимах о патриотизме» (1750) Беркли договаривается до того, что отождествляет неверующих с изменниками отечеству<sup>58</sup>.

Положительная часть этики Беркли перекликается с писаниями философствовавшего англиканского епископа

---

<sup>58</sup> The Works of George Berkeley..., vol. 6, p. 253.

Батлера (Butler), она подчинена христианскому вероучению и не заслуживает подробного анализа. В концовке «Трактата...» мы находим обычную христианскую апологию зла как проистекающей от человеческой воли неизбежной частной детали всеобщего божественного мироустройства. По законам контраста зло не ставит под сомнение божью благость, но, наоборот, как бы подчеркивает ее своим наличием, так что *sub specie totius mundi* и зло есть благо. Нечто подобное Беркли высказал и по поводу отношения безобразного к прекрасному в эстетике. Таким образом Беркли пытается обосновать полезность зла, что и дало возможность автору недавней монографии об этике Беркли охарактеризовать ее как теологический утилитаризм<sup>59</sup>. Но это псевдоутилитаризм, подобно тому как рационализм позднего Беркли — это псевдорационализм.

\* \* \*

Вне всякого сомнения, Беркли был выдающимся классиком идеализма, и в этом качестве его оценил Ленин. Он указал, что философ XVIII в. по сути дела сформулировал все основные доводы, которые могут быть направлены субъективными идеалистами против материализма. А судьбы этих доводов в последующей истории философии показали, что одержать победы им не дано. Это касается и той непосредственной задачи, которую поставил перед собой сам Беркли: победить атеизм. На склоне лет ему не оставалось ничего другого, как повторить свои слова, высказанные им в начале его философской карьеры: «Конечно, атеистов, которые не придерживаются никакой религии, делается все больше...»<sup>60</sup>

Критическое изучение сочинений Беркли философами-марксистами помогает опровержению его многочисленных эпитонов, писания которых составляют заметную часть современной нам буржуазной философии. Следует иметь в виду, что Беркли оказал огромное влияние на Юма, во многом смотревшего на теоретическое наследие Локка глазами своего предшественника и решавшего проблемы качеств, субстанции и познавательных абстракций с пол-

---

<sup>59</sup> P. J. Olscamp. The Moral Philosophy of George Berkeley. Den Haag, 1970.

<sup>60</sup> The Works of George Berkeley..., vol. 1, p. 253,

ным использованием созданных Беркли шаблонов. Действительное господство берклианства в буржуазной философии пришло не сразу, а спустя полтора века. Но позитивизм XIX в. уже при своем зарождении в равной мере вел свою родословную как от Юма, так и от Беркли. А основоположники «второго» позитивизма, как указывал Ленин, пошли вспять, «в обратную сторону, к Юму и к Беркли»<sup>61</sup>, и если махистский тезис о «нейтральности» опыта происходил скорее от Юма, то понятие «непосредственности» чувственных данных было вполне берклианским. Тем более это должно быть сказано о махистских критериях истинности и почти о всех позитивистских рассуждениях о причинности.

А в некоторых вопросах, как мы видели, Беркли протянул руку и представителем «третьего» позитивизма. Он оказался проницательнее эмпириокритиков, поняв несостоятельность узкоиндуктивного истолкования математики и естествознания. И напрасно неопозитивисты XX в. (а также неореалисты) тщатся замести следы своего берклианского происхождения. «Венский кружок» и его британские партнеры постеснялись принять в откровенном виде религиозную сторону учения Беркли, поэтому один из исследователей этой философии лаконично обозначил ее суть как «Беркли без бога»<sup>62</sup>, но впоследствии неопозитивисты и религиозные философы все же нашли общий язык. С самого начала основатели неопозитивизма повторили доводы Беркли, что объекты науки так или иначе конденсируются из ощущений, наука лишь упорядочивает их удобным для нас образом, найти объективный критерий истины невозможно, а пытаться обнаружить и «ухватить» объективную реальность «за» ощущениями — безнадежное дело. Уже давно показано, что неопозитивистский принцип верификации имел прародителем берклианское «esse est percipi». Несомненен приоритет Беркли и в таких «изобретениях», широко использованных неопозитивистами, как конвенционализм и «экономия мышления». Заявление Гиласа в «Трех разговорах...» «я по природе ленив, а это (принципы берклианской гносеологии. — *И. Н.*) могло бы сильно сократить путь познания»<sup>63</sup> вполне уместно поста-

---

<sup>61</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 379.

<sup>62</sup> G. J. Warnock. Berkeley, p. 236.

<sup>63</sup> Наст. изд., с. 356.

вить эпиграфом у каждого неопозитивистского сочинения: умственная «лень» современного субъективного идеализма несет на себе печать берклианства.

Беркли дорог реакционерам XX в. как защитник религии и непримиримый противник материализма. «... Почему ныне мы должны заниматься Беркли? — вопрошает один из них. — ...Интеллектуальное общество Беркли для нас целебно (*salutary*), и тем более потому, что мы субстанциально принадлежим к тому же самому историческому кругу, а враги Беркли — это и наши враги»<sup>64</sup>. Сказано вполне откровенно!

Прогрессивные мыслители XX в. относятся к Беркли враждебно в силу указанных выше качеств его философии. И потому, например, воинствующий американский материалист Р. В. Селларс (1880—1973) написал памфлет «Рука, протянутая Гиласу» (1968), в котором он решительно разбивает современных продолжателей субъективного идеализма, за который так рьяно ратовал Филонус из «Трех разговоров...»<sup>65</sup>.

Но есть у Беркли и подлинные заслуги перед историей философии. Отчасти мы этого вопроса уже касались. Беркли с большой четкостью и резкостью поставил вопрос о соотношении объективного и субъективного в ощущениях, об объективности причинности и о видах существования. Эти важные гносеологические и онтологические проблемы до Беркли если и не всегда оставались в тени, то обычно находились на втором плане. Он привлек к ним внимание философов, так же как и к психологическим сторонам процесса познания. В своей критике математических открытий Беркли поставил и поныне волнующие теоретиков вопросы: как протяженный континуум может состоять из непротяженных элементов? Как не имеющий определенной величины дифференциал может в итоге ряда операций приводить к вполне определенным количественным результатам? Конечно, эти вопросы ставили и материалисты, видевшие методологические трудности анализа бесконечно малых, но именно Беркли придал им особенную, принципиальную остроту. Всеми своими исканиями и их неудачей он невольно продемонстрировал бессилие вся-

---

<sup>64</sup> G. Ardley. Berkeley's Renovation of Philosophy, p. VI.

<sup>65</sup> См. рецензию Б. Э. Быховского на эту работу Р. В. Селларса («Философские науки», 1970, № 6, с. 102).

кой субъективно-идеалистической гносеологии — как сенсуалистической, так и рационалистической. Неустраняемые ошибки и просчеты берклианства отчетливо показывают те тупики, в которые заводит метафизический метод (особенно когда он идет рука об руку с идеализмом), и ту пропасть, в которую толкает сам идеализм науку как ее постоянный недруг, какими бы привлекательными драпировками ни надеялся он скрыть свою неприглядную сущность.

*И. С. Нарский*

## **ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ**

---

[...] Согласно имматериалистической гипотезе стена является белой, огонь горячим и т. д. <sup>1</sup> [19, 10] <sup>2</sup>.

Оказалось, что первичные идеи [т. е. идеи первичных качеств] не существуют в материи; подобным образом в ней не существуют и вторичные [идеи] [20, 10].

Доказательства бесконечной делимости протяжения предполагают длину без ширины или невидимую длину, что абсурдно [21 и 21а, 10].

Непосредственно ничего не существует, кроме личностей, т. е. разумных вещей, все же другие вещи являются не столько самостоятельными существующими, сколько способами существования личностей [24, 10].

Бесконечная делимость протяжения предполагает его внешнее существование, но последнее неверно, ergo <sup>3</sup> неверно и первое [26, 10].

Воспринимаемые зрением движение, форма и протяжение отличны от идей того же названия, воспринимаемых осязанием <sup>4</sup> [28, 10].

Воп[рос]: на что может быть похоже ощущение, кроме ощущения? [46, 12].

Не воспринимается ничего, кроме идей [50, 12].

Человек не может сравнивать две вещи, не восприняв каждую из них, ergo он не может высказать ничего, что не есть идея и что похоже или не похоже на идею [51, 12].

Тела и пр. существуют даже тогда, когда не воспринимаются, будучи возможностями (powers) в действующем существе <sup>5</sup> [52, 13].

Если допустить, что мир состоит из материи, то красоту и пропорциональность ему придает ум (mind) [68, 14].

Если допустить существование протяженных, твердых и т. п. субстанций вне духа (mind), то духу невозможно было бы их познать или воспринять. Дух, даже согласно ма-

териалистам, воспринимает только впечатления, вызываемые в мозге, или, точнее, идеи, сопутствующие этим впечатлениям [74, 14].

Почему бы мне не сказать, что видимое протяжение есть последовательность видимых точек, осязаемое протяжение — осязаемых точек? [78а, 15].

Я более уверен в существовании и реальности тел, чем г-н Локк, поскольку он претендует только на то, что он называет чувственным познанием, в то время как я считаю, что, представляя тела комбинациями сил в неизвестном субстрате, обладаю демонстративным познанием их [80, 15].

Протяжение, очевидно, заключается в разнообразии гомогенных переживаний (thoughts)<sup>о</sup>, которые сосуществуют не смешиваясь [164, 23].

или, скорее, видимое протяжение оказывается сосуществованием цветов в уме [165, 23].

Протяжение, движение, время, число не являются простыми идеями, но включают в себя последовательность, которая, очевидно, есть простая идея ? [167, 23].

Помимо [человеческих] личностей, у других индивидуумов не существует иного тождества, кроме полного сходства [192, 25].

Все наши идеи адекватны, [но] наше познание законов природы не совершенно и не адекватно [221, 29].

То, что я вижу, есть только разнообразие цветов и света. То, что я чувствую, есть твердое или мягкое, горячее или холодное, неровное или гладкое и т. д. Но что же сходного имеют эти последние переживания с теми? [226, 29].

Все познаваемые нами вещи есть, во-первых, мысли, во-вторых, способности воспринимать мысли, в-третьих, способности вызывать мысли, причем ничто из перечисленного в любом случае не может существовать в инертной, лишенной чувств вещи [228, 29].

Протяжение, представляя собой совокупность или раздельное сосуществование минимумов, т. е. восприятий, получаемых с помощью зрения и осязания, не может быть постигнуто без воспринимающей субстанции [287, 35].

Величайшая опасность признания протяжения существующим вне духа состоит в том, что в результате этого оно должно быть признано бесконечным, неизменным, вечным и т. д., что означало бы сделать протяженным бога (а это, я думаю, опасно) или какое-нибудь другое вечное,

неизменное, бесконечное и несотворенное существо, помимо бога [290, 36].

Двойное значение тел, т. е. как комбинаций переживаний и комбинаций способностей (powers), вызывать переживания, я думаю, вкупе с понятием гомогенных частиц намного лучше разрешит возражения, выдвигаемые в связи с концепцией творения, чем предположение существования материи, с помощью которого они не могут быть разрешены [293, 36].

Тела, принимаемые за возможности, существуют и тогда, когда не воспринимаются, но это существование не является актуальным. Когда я говорю, что возможность существует, этим подразумевается не более того, что если при свете я открою глаза и посмотрю, то увижу тело [293 а, 36].

Видимое протяжение не может быть каким-либо постижимым образом присоединено к осязаемому протяжению. Видимые и осязаемые точки не могут составлять одно целое. Поэтому-то эти протяжения гетерогенны [295, 36].

*N. B.* В соответствии с моими принципами существует реальность, существуют вещи, *rerum Natura* <sup>8</sup> [305, 38].

Всего вероятнее, что никакое конечное протяжение не делимо *ad infinitum* <sup>9</sup> [314, 39].

Не забыть изучить и тщательно обсудить схолию к восьмой дефиниции *Principia* г-на Ньютона <sup>10</sup> [316, 39].

Нелепо, когда математики ни во что ставят здравый смысл (*sense*) [317, 39].

Воп[рос]: разве невозможно существование общих идей? Идеи ниоткуда не приходят, они все единичны. Правда, ум может рассматривать одну вещь без другой, но, рассмотренные порознь, они не представляют собой две различные идеи, а составляют одну, как, например, цвет и видимое протяжение [318, 39].

Конец математической линии есть ничто. Рассуждение Локка, что кончик его пера черный или белый, сюда не относится [319, 39].

Моя доктрина прекрасно соответствует [идее] творения: я считаю, что ни материя, ни звезды, ни Солнце и т. д. не существовали прежде [339, 41].

Очевидно, что окружности не являются подобными фигурами, а между окружностями и их диаметрами нет одинакового соотношения [340, 41].

Три ошибки имеют место в аргументах математиков в пользу делимости *ad infinitum*: 1) они предполагают про-

тяжение существующим вне ума и невоспринимаемым; 2) они предполагают, что мы имеем идею без ширины \*, или что действительно существует длина без ширины; 3) что единица делима ad infinitum [342, 41].

\* точнее сказать, что действительно существует невидимая длина [342а, 42].

Невоспринимаемое восприятие есть противоречие [347, 42].

Аксиома. [Не может быть] никакого рассуждения о вещах, о которых у нас нет идей. Поэтому — никакого рассуждения о бесконечно малых (infinitesimals) [354, 42].

Лошадь сама по себе, церковь сама по себе есть идея, т. е. объект, непосредственный объект мысли [427а, 53] <sup>11</sup>.

Вы спрашиваете меня о том, находятся ли книги в кабинете сейчас, когда их никто не видит. Я отвечаю: да. Вы спрашиваете меня: а не ошибаемся ли мы, воображая вещи существующими тогда, когда они актуально не воспринимаются чувствами. Я отвечаю: нет. Существование наших идей заключается в их воспринимаемости, воображаемости и мыслимости, и всякий раз, когда они воображаются или мыслятся, они существуют. Когда бы о них не упоминали или не рассуждали, они всегда воображаются или мыслятся; следовательно, неправильно будет спрашивать о том, существуют идеи или нет, ибо они с необходимостью существуют уже в силу самой постановки вопроса [472, 59].

Но вы можете сказать, что тогда и химера существует. И я отвечу, что она действительно существует в одном смысле: ее воображают. Следует обратить внимание на то, что общепринято существование ограничивать актуальной воспринимаемостью и что я использую слово «существование» в более широком смысле, чем обычно [473, 59].

Вы спрашиваете меня: может ли существовать бесконечная идея? Я отвечаю: в одном смысле — да. Так, видимая сфера, хотя и очень маленькая, является бесконечной, т. е. не имеет конца. Но если под бесконечным вы подразумеваете протяженность, состоящую из бесчисленных точек, то прошу вашего прощения, но точки, как бы много их ни было, сосчитать можно. Множество точек, футов, дюймов и т. д. ни в коей мере не служит помехой для их подсчета. Многие или большинство также поддаются счету, как и несколько или меньшинство. Если же вы под бесконечной идеей подразумеваете идею слишком большую, для того чтобы она могла сразу быть схвачена и воспринята, то я

спова прошу меня извинить. Я думаю, что такая бесконечная идея есть не более, чем противоречие <sup>12</sup> [475, 59].

Я не отказываюсь от субстанций. Меня не нужно обвинять в отбрасывании субстанции из мыслимого мира. Я отрицаю всего лишь философский смысл (который в действительности трудно даже назвать смыслом) слова «субстанция». Спросите человека, не обученного их [философскому] жаргону, что он подразумевает под вещественной субстанцией или субстанцией тела, и он ответит: большие размеры, твердость и тому подобные чувственные качества. И я с этим согласен. Философский же пес *quid* пес *quantum* пес *quale* <sup>13</sup>, о котором у меня нет идей, я отбрасываю, если только можно отбрасывать что-либо, что никогда не существовало, а было не более чем воображаемым и выдуманым [517, 64].

*N. B.* Я более, чем другие философы, придерживаюсь реальности; они выражают тысячи сомнений, не очень уверенны в познании, говорят, что мы можем обманываться. Я же утверждаю прямо противоположное [517а, 64].

Камень есть камень — это нелепое высказывание, которое никогда не придет на ум отдельному человеку и о котором, на мой взгляд, он никогда не подумает. Целое равно своим частям и т. д. <sup>14</sup> [592, 74].

Пусть не говорят, что я отбрасываю существование. Ибо я только устанавливаю смысл этого слова, насколько я его понимаю [593, 74].

Что подразумевает Локк под выводами из слов, под последовательностями слов как чем-то отличающимся от последовательностей идей, этого я не понимаю [595, 74].

*N. B.* Много [имеется] жалоб на несовершенство языка [596, 74].

Но, вероятно, некоторые скажут, что инертная и лишняя мысли субстанция может существовать не будучи протяженной, движущейся и т. п., хотя и с другими свойствами, о которых у нас нет идей. Я покажу, когда будут более подробно рассматривать существование, что даже это невозможно [597, 74].

Зап[омни]: тщательно исследовать странную загадку, т. е. как я могу думать (*cast about*), мыслить о том или ином человеке, месте, действии, когда ничто не представляет их моим мыслям и когда они не находятся в воспринимаемой связи с идеями, которые внушаются мне моими чувствами в настоящем [599, 74].

Общая ошибка всех оптиков, судящих о расстоянии по

углам, усиливает тот предрассудок людей, согласно которому они видят вещи вне и на расстоянии от своего сознания (mind) [603, 75].

Предположение о том, что вещи отличны от идей, уходит от истины и соответственно приводит к всеобщему скептицизму, поскольку все наше знание и размышление ограничивается одними нашими идеями [606, 75].

Из истории мы знаем о времени, когда «страхи» и «подозрительность», «привилегии парламента», «злостная партия» и тому подобные выражения слишком неограниченного и сомнительного значения имели большое влияние. А также и слова «церковь», «виг», «тори» и т. д. во многом приводят к разногласиям и спорам [608, 75].

Различение между идеей и восприятием ее было одной из главных причин воображения материальных субстанций [609, 75].

Может иметь место восприятие без воления. Воп[рос]: а может ли быть воление без восприятия? [645, 79].

Существуют врожденные идеи, т. е. идеи, сотворенные вместе с нами [649, 79].

Локк, очевидно, ошибается, когда говорит, что мышление не является необходимым для духа [650, 79].

Конечно, дух всегда и постоянно мыслит, и мы тоже знаем об этом. Во сне и в состоянии транса дух не существует: в них нет времени и последовательности идей [651, 79].

Сказать, что ум существует без мышления, значит, высказать противоречие, чепуху или же не сказать ничего [652, 80].

Если вы спросите, что это за вещь, которая проявляет волю, я отвечу, что если вы подразумеваете под словом «вещь» идею или что-нибудь подобное идее, то нет вещей, проявляющих волю. И это очевидная истина, какой бы нелепой она ни казалась. Мы обмануты общим термином «вещь», «есть» и т. д. <sup>15</sup> [658, 80].

Удалите знаки из арифметики и алгебры, и, пожалуйста, что же останется? [767, 93].

Это чисто вербальные и совершенно бесполезные для практики человеческих обществ науки. В них нет ни спекулятивного знания, ни сопоставления идей [768, 93].

Чувственное удовольствие есть *Summum Bonum* <sup>16</sup>. Это является великим принципом морали. Если это правильно понять, то все догматы, даже наиболее строгие догматы из евангелий, могут быть ясно доказаны [769, 93].

Существование, протяжение и т. д. абстрактны, т. е. они не есть идеи; они только неизвестные и не нужные простонародью слова [772, 93].

Под идеей я подразумеваю любую ощущаемую или воображаемую вещь [775, 93].

Абсурдно доказывать существование бога, исходя из идеи о нем. У нас нет идеи бога. Это невозможно! <sup>12</sup> [782, 94].

Существование чувственно воображаемой вещи ничем не отличается от чувственного воображения или восприятия (perception) [...] [792, 95].

Чистый интеллект мне непонятен <sup>18</sup> [810, 97].

Свойства всех вещей существуют в боге, т. е. в божестве находятся как разум (understanding), так и воля. И он не слепой деятель (agent), ибо понятие слепого деятеля есть поистине противоречие [812, 97].

На что может идея походить, кроме как на другую идею; мы не можем сравнить ее ни с чем другим; звук похож на звук, а цвет — на цвет [861, 102].

Тела существуют вне сознания, т. е. они не сознание (mind), но от него отличаются. Тем самым я принимаю, что сознание в свою очередь отличается от них [863, 102].

Очевидно, что мы не видели бы движения, если бы не существовало разнообразия цветов [864, 102].

Я допускаю, что протяжение, цвет и т. д. могут быть вне духа в двойном отношении: в качестве независимых от нашей воли и как отличные от самого духа [882, 104].

Одна простая идея может быть образцом или изображением только другой идеи. Пока же они различны, одна не может походить на другую <sup>19</sup> [885, 104].

Если человек с закрытыми глазами представляет себе солнце и небо, то нельзя сказать, что он сам или его дух есть солнце или нечто протяженное, хотя ни солнце, ни небо не существуют без его духа [886, 104].

Странно находить философов, сомневающихся и спорящих о том, имеются ли у них идеи духовных предметов или нет. Ведь это очень легко узнать [...] [887, 104]. [...]

# **ОПЫТ НОВОЙ ТЕОРИИ ЗРЕНИЯ**

---

ПОСВЯЩЕНИЕ  
ГЛУБОКОУВАЖАЕМОМУ СЭРУ  
ДЖОНУ ПЕРСИВАЛЮ БАР-ТУ<sup>1</sup>,  
ЧЛЕНУ ВЫСОКОПОЧТЕННОГО  
ТАЙНОГО СОВЕТА ЕЕ ВЕЛИЧЕСТВА  
В КОРОЛЕВСТВЕ ИРЛАНДИИ

*Сэр!*

Настоящий случай публично засвидетельствовать то сильное и глубокое уважение, которое я питаю к Вам, я не мог бы пропустить, не сделав над собой насилия. Внешние преимущества положения и ранние почести, коими Вы украшены, вместе с общеизвестным высоким мнением о Вас лучших и замечательнейших людей, достаточно сильны, чтобы внушить тем, кто смотрит на Вас с расстояния, почтение и уважение к Вам. Но не они — главные мотивы, воодушевляющие меня на уважение, которое я приношу Вам. Более близкое знакомство открыло мне в Вашей особе нечто бесконечно превосходящее внешний блеск почета и положения. Я имею в виду внутренний капитал добродетели и здравого смысла, искреннюю преданность религии и бескорыстную любовь к родине, соединенные с редкими познаниями в лучших и полезнейших областях науки и с выдающейся добротой натуры (последнее качество в моих глазах особенно ценное). Все это я вывел на основании своего собственного опыта, а не из ненадежных рассказней людской молвы. В течение тех немногих месяцев, которые я имею честь быть знакомым с Вами, много полных прелести часов я провел в Вашем приятном и облагораживающем обществе, и они доставили мне случай открыть в Вас много прекрасных качеств, на-

полняющих меня одновременно и удивлением, и уважением. Чтобы кто-либо в такие годы, находясь в таких условиях богатства и власти, непоколебимо противостоял очарованиям роскоши и преступным удовольствиям, столь модным и распространенным в нашем веке; чтобы он сохранял ласковое и скромное поведение, свободное от той заносчивости и надменности, которые столь свойственны лицам, поставленным выше обычного положения; чтобы он управлял громадными богатствами с таким благоразумием и осторожностью, и в то же время тратил их с таким благородством и великодушием, показывая себя одинаково далеким как от низкой скупости, так и от чрезмерной безрассудной расточительности вверенных ему благ,— это, конечно, было бы удивительным и достойным похвалы. Но чтобы, сверх того, то же самое лицо путем беспристрастного упражнения своего разума и постоянного чтения Священного писания стремилось достигнуть правильного понимания принципов естественной и откровенной религии; чтобы оно с ревностью истинного патриота душевно интересовалось бы общественными делами и не пропускало бы представляющихся случаев изучить, что может быть вредно или полезно родине, для того чтобы первому препятствовать, а второе поощрять; наконец, чтобы путем постоянного прилежания по отношению к самым трудным и полезным наукам, путем строгого соблюдения правил чести и добродетели, путем частых и серьезных размышлений об ошибочных оценках света и об истинной цели и счастии человечества он приготовил бы себя во всех отношениях к честной деятельности на назначенном ему поприще, сделался бы достойным репутации *великого* и *доброго* в этой жизни и заслужил бы вечное блаженство в будущей,— это было бы изумительным и едва правдоподобным. И, однако, все это и даже более, сэр, я мог бы справедливо высказать по Вашему адресу, если бы это позволяла Ваша скромность или если бы в этом нуждался Ваш характер. Я знаю, что если бы я стал воображать, будто что-либо, исходящее от столь неизвестной руки, как моя, может увеличить блеск Вашего имени, то это справедливо могло бы быть сочтено за тщеславие. Но вместе с тем я сознаю, как сильно я способствую своим собственным интересам, пользуясь настоящим случаем, чтобы стало известным, что я был допущен в сравнительно близкие отношения к особе Вашего тонкого ума. Имея это в виду, я осмелился высту-

пить с подобного рода обращением к Вам, и Ваша доброта, которую я постоянно испытывал, дает мне основание надеяться на благосклонный прием. Однако, признаюсь, мне следует просить у Вас извинения, ибо я касаюсь того, что может тем или иным способом задеть добродетель, которая Вами владеет в наивысшей степени. Извините меня, сэр, если оказалось свыше моих сил, упомянув имя сэра Джона Персиваля, не заплатить некоторой дани тем необыкновенным и удивительным достоинствам, о которых я имею столь ясное и трогательное представление, которое, я уверен, не поддается исчерпывающему изображению для сообщения его другим. Недавно я имел удовольствие заниматься рассмотрением самого благородного, приятного и обширного из всех чувств. Плодом указанного (назову ли я это трудом?) развлечения является то, что я теперь Вам предлагаю, в надежде доставить приятное занятие тем, кто среди дел и грубых наслаждений сохраняет вкус к более тонким удовольствиям мысли и рефлексии. Мои размышления относительно *зрения* привели меня к некоторым понятиям, настолько далеким от обычных, что было бы неуместным посвящать их какому-либо узкому и ограниченному дарованию. Но Вы, сэр, обладая широким и свободным умом, возвышающимся над силой тех предрассудков, которые поработают большую часть человечества, справедливо можете считаться подходящим покровителем для такого рода опыта. Тем более что насколько Вы умеете распознавать истинные качества предмета, настолько же Вы снисходительны, какие бы недостатки ни встречались в нем. Я убежден, что Вы обладаете всем, что необходимо для образования совершенного суждения о самых абстрактных и трудных вещах, Вам недостает только уверенности в Ваших собственных дарованиях. В одном этом случае — да будет мне позволено сказать — Вы обнаруживаете явную слабость суждения. Что касается нижеследующего «Опыта», то я только прибавлю, что прошу у Вас извинения за то, что такой безделицей отнимаю у Вас время, между тем как Вы заняты важными государственными делами.

Примите уверение в моем искреннем уважении к Вам, сэр.

*Ваш вернейший и нижайший слуга  
Джордж Беркли*

---

## ОПЫТ НОВОЙ ТЕОРИИ ЗРЕНИЯ

1. Моя цель — показать, каким образом мы воспринимаем при помощи зрения расстояние, величину и положение объектов, а также рассмотреть, в чем состоит различие между идеями зрения и осязания и есть ли какая-либо идея, общая обоим этим чувствам.

2. Полагаю, все согласны в том, что расстояние, само по себе и непосредственно, не может быть видимо. Ибо расстояние, будучи линией, перпендикулярной к глазу, проектирует только одну точку на дно глаза, и эта точка останется неизменно одной и той же, будет ли расстояние длиннее или короче.

3. Итак, я считаю признанным, что оценка, какую мы даем расстоянию объектов, значительно удаленных, есть скорее акт суждения, основанного на опыте, чем ощущение. Например, когда я воспринимаю большое число таких промежуточных объектов, как дома, поля, реки и тому подобное, которые, как я знаю по опыту, занимают значительное пространство, то отсюда я образую суждение или заключение, что объект, который я вижу за ними, находится на большом расстоянии. С другой стороны, когда объект, имеющий на близком расстоянии, как я знаю по опыту, яркую и большую наружность, кажется бледным и малым, я тотчас заключаю, что он находится на далеком расстоянии. И это, очевидно, есть результат опыта, без которого из бледного и малого вида я не вывел бы никакого заключения относительно расстояния объектов.

4. Но что касается случая, когда объект помещен на столь близком расстоянии, что промежуток между глазами по сравнению с ним имеет заметную величину, то мнение людей науки таково, что две оптические оси (тем самым отвергается мнение, будто мы видим только одним глазом), сходясь на объекте, образуют там угол, через

посредство которого, соответственно тому, больше он или меньше, объект воспринимается как отстоящий ближе или дальше \*.

5. Между этим и предыдущим способом оценки расстояния есть существенная разница, а именно: тогда как там не было явной необходимой связи, с одной стороны, между малым расстоянием и крупным и ярким внешним видом и, с другой стороны, между большим расстоянием и малым и бледным внешним видом, здесь выступает совершенно необходимая связь между тупым углом и близким расстоянием и между острым углом и дальним расстоянием. Эта связь несколько не зависит от опыта, но каждый может с очевидностью познать раньше опыта, что, чем на более близком расстоянии встречаются оптические оси, тем больше будет угол, ими образуемый, и чем дальше они встречаются, тем он будет меньше.

6. Есть и другой способ, упоминаемый писателями по оптике, коим, по их мнению, мы судим о таких расстояниях, по отношению к которым ширина зрачка имеет ощутимую величину. Это большая или меньшая степень расхождения лучей, которые, исходя из видимой точки, попадают в зрачок. Дело в том, что та точка считается самой близкой, которую видят при помощи наиболее расходящихся лучей, и та, которую видят при посредстве менее расходящихся лучей, считается более отдаленной, и т. д. Итак, видимое расстояние увеличивается по мере того, как расхождение лучей уменьшается, и это имеет место до тех пор, пока наконец расстояние не станет бесконечным, когда лучи, попадающие в зрачок, ощущаются как параллельные. Таким образом (по их словам) мы воспринимаем расстояние, когда смотрим только одним глазом.

7. И в этом случае также очевидно, что мы ничем не обязаны опыту, ибо несомненно следует считать необходимой истиной, что, чем более лучи, падающие в глаз, приближаются к параллельным, тем далее отстоит точка их пересечения, или та видимая точка, из которой они исходят.

8. Но хотя все сообщенное здесь о восприятии зрением близкого расстояния принимается за истину, и на основании этого таким путем определяют видимые места объектов, тем не менее все это кажется мне весьма неудовлетворительным, и вот по каким соображениям.

---

\* См., что об этом писал Декарт и др.

9. Очевидно, что когда дух воспринимает какую-либо идею не непосредственно и не саму по себе, то это необходимо происходит через посредство какой-нибудь другой идеи. Так, например, страсти, присутствующие в душе другого, сами по себе мне невидимы. Тем не менее я могу воспринимать их при помощи зрения, хотя и не непосредственно, но через посредство окраски, вызываемой ими на лице. Мы часто, смотря на человека, видим стыд или страх, воспринимая перемены его покрасневшего или побледневшего лица.

10. Сверх того, очевидно, что ни одна идея, которая не воспринимается сама по себе, не может служить мне средством восприятия какой-либо другой идеи. Если я не воспринимаю красноты или бледности лица человека самих по себе, то невозможно, чтобы я через посредство их воспринимал страсти, присутствующие в его душе.

11. Из § 2 ясно, что расстояние по своей собственной природе невоспринимаемо, и тем не менее оно воспринимается зрением. Следовательно, остается допустить, что оно вводится в сознание через посредство некоторой другой идеи, которая сама по себе непосредственно воспринимается в акте зрения.

12. Но те линии и углы, при помощи которых некоторые хотят объяснить восприятие расстояния, сами по себе отнюдь не воспринимаются; они в действительности никогда не бывают в сознании людей, не сведущих в оптике. Я апеллирую к опыту любого человека, вычисляет ли он, видя какой-либо объект, его расстояние величиной угла, образованного встречей двух оптических осей? Думает ли он всегда о большей или меньшей степени расхождения лучей, идущих от какой-либо точки к его зрачку? Более того, не является ли для него абсолютно невозможным воспринимать чувством различные углы, под которыми лучи, соответственно их большему или меньшему расхождению, попадают в глаз? Всякий сам есть наилучший судья в отношении того, что он воспринимает и чего не воспринимает. Тщетно будет кто-нибудь убеждать меня, что я воспринимаю известные линии и углы, которые вводят в мой дух различные идеи расстояния, раз я сам не сознаю ничего подобного.

13. Так как, следовательно, эти углы и линии сами по себе не воспринимаются зрением, то из § 10 вытекает, что дух не через посредство их судит о расстоянии объектов.

14. Истинность этого утверждения станет еще более

очевидной всякому, кто примет во внимание, что эти линии и углы не имеют реального существования в природе и представляют из себя лишь гипотезу, созданную математиками и введенную ими в оптику с целью получить возможность трактовать эту науку геометрическим способом.

15. Последнее основание, которое я приведу в целях опровержения этой доктрины, состоит в том, что хотя бы мы допустили, будто данные оптические углы и пр[очее] реально существуют и для духа возможно воспринимать их, однако эти принципы все же окажутся недостаточными для объяснения явлений расстояния, как это будет указано ниже.

16. Так как мы уже показали, что расстояние внушается <sup>2</sup> духу через посредство некоторой другой идеи, которая сама воспринимается в акте зрения, то нам остается исследовать, какие идеи или ощущения сопровождают зрение, с которыми, как мы могли бы предположить, связаны идеи расстояния и через посредство которых они вводятся в дух. Во-первых, из опыта известно, что когда мы смотрим на близкий объект обоими глазами, то соответственно тому, насколько он приближается или удаляется от нас, мы изменяем расположение наших глаз путем уменьшения или увеличения расстояния между зрачками. Это расположение или поворот глаз сопровождается ощущением, которое, как мне кажется, как раз в данном случае и приносит в дух идею большего или меньшего расстояния.

17. Нет никакой естественной или необходимой связи между ощущением, воспринимаемым нами от поворота глаз, и большим или меньшим расстоянием. Но вследствие того, что дух путем постоянного опыта нашел, что различные ощущения, соответствующие различным диспозициям глаз, сопровождаются каждое различным расстоянием объектов, то возникла привычная и постоянная связь между этими двумя рядами идей, так что не успеет дух воспринять ощущение, порождаемое различным поворотом, который дается глазам, чтобы сблизить или отдалить зрачки, как сейчас же он воспринимает ту или иную идею расстояния, которая обыкновенно связывалась с этим ощущением. Совершенно так же идея, которую привычка связала с известным звуком, непосредственно внушается разуму, лишь только услышан этот звук.

18. Мне кажется, что в этом вопросе я не могу ошибаться. Я знаю с очевидностью, что расстояние само по себе

не воспринимается, что, следовательно, оно должно восприниматься через посредство некоторой другой идеи, воспринимаемой непосредственно и притом изменяющейся вместе с различными степенями расстояния. Равным образом я знаю, что ощущение, возникающее от поворота глаз, воспринимается непосредственно само по себе и что различные степени его связаны с различными расстояниями, всегда сопровождающими их в моем духе, когда я вижу отчетливо обоими глазами объект, расстояние от которого столь мало, что по отношению к нему промежуток между глазами имеет приметную величину.

19. Я знаю, что, по общепринятому мнению, вследствие изменения расположения глаз воспринимает, увеличивается ли или уменьшается угол зрительных осей и как изменяются в связи с этим боковые углы, заключенные между промежутком глаз и зрительными осями, и что соответственно этому путем некоторого рода естественной геометрии он образует суждение о том, ближе или дальше находится точка их пересечения. Но на своем собственном опыте я убеждаюсь, что это неверно; ведь я не сознаю, чтобы я подобным образом пользовался восприятием, которое я имею от поворота моих глаз. И мне кажется совершенным абсурдом полагать, чтобы я составлял такие суждения и выводил из них такие заключения, не сознавая, что я это делаю.

20. Из всего этого следует, что суждение, которое мы составляем о расстоянии объекта, видимого обоими глазами, есть всецело результат опыта. Если бы мы не находили всегда, что известные ощущения, возникающие из различного расположения глаз, сопровождаются определенными степенями расстояния, то мы никогда не были бы в состоянии образовать из них мгновенных суждений относительно расстояния объектов. Подобно тому, как мы не могли бы рассчитывать судить о мыслях человека по произносимым им словам, если мы никогда раньше не слышали этих слов.

21. Во-вторых, если приблизить объект, помещенный от глаза на некотором расстоянии, по сравнению с которым ширина зрачка имеет заметную величину, то вид его становится более неясным. И чем более его приближать, тем более неясным делается его вид. И вследствие того что всегда, оказывается, дело обстоит таким образом, в душе возникает привычная связь между разными степенями неясности и расстоянием; молчаливо подразумевается, что,

чем больше неясность, тем меньше расстояние, и чем меньше неясность, тем больше расстояние объекта.

22. Вот эта неясность внешнего вида объекта и есть, по-видимому, тот посредствующий член, при помощи которого дух судит о расстоянии в тех случаях, в которых, по мнению наиболее известных писателей по оптике, мы судим на основании различной степени расхождения лучей, исходящих из лучеиспускающей точки в тот момент, когда они попадают в зрачок. Никто, я уверен, не станет утверждать, будто он видит или чувствует те углы, которые образуются лучами соответственно различным степеням их наклона в его глазу. Однако при видении ему не предоставляется произвольно выбирать, является ли объект более или менее неясным. Итак, это очевидное следствие из того, что было доказано, а именно что для определения видимого места объекта дух пользуется большей или меньшей неясностью внешнего вида, а не большей или меньшей степенью расхождения лучей.

23. То, что нет никакой необходимой связи между неясным видением и большим или малым расстоянием, не имеет ровно никакого значения. Я обращаюсь с вопросом к любому человеку: какую необходимую связь он видит между краской на лице и стыдом? И, однако, едва он заметит появление этой краски на лице другого, как вводит в свой дух идею данной страсти, которая, как наблюдалось, сопровождает краску на лице.

24. Корень ошибки, в которую впали в этом предмете писатели по оптике, по-видимому, заключается в том, что они воображали, будто люди судят о расстоянии так, как они выводят заключение в математике; там в самом деле безусловно нужна явная необходимая связь между заключением и посылками. Но совсем не так обстоит дело в тех мгновенных суждениях, которые люди составляют о расстоянии. Мы не думаем, чтобы животные и дети или даже взрослые разумные люди прибегали к помощи геометрии и демонстрации всякий раз, когда они воспринимают, что объект приближается или удаляется от них.

25. Для того, чтобы одна идея могла внушать духу другую, достаточно, чтобы их наблюдали вместе. Нет надобности в какой-либо демонстрации необходимости их сосуществования, и вовсе не требуется познания того, что заставляет их таким образом сосуществовать. Существуют бесчисленные примеры этого, которых никто не может не знать.

26. Таким образом, так как ббольшая неясность всегда сопровождается более близким расстоянием, то лишь только воспринимается первая из этих идей, как тотчас она внушает нашим мыслям последнюю. И если бы обычный строй природы был таков, что, чем дальше объект помещен, тем более неясным он являлся бы, то, без сомнения, то же самое восприятие, которое теперь заставляет нас думать, что объект приближается, тогда заставляло бы нас воображать, что он удаляется. Это восприятие, рассматриваемое в абстракции от привычки и опыта, одинаково способно порождать как идею большого расстояния, так и идею малого расстояния, т. е., другими словами, вообще неспособно порождать никакой идеи расстояния.

27. В-третьих, если объект помещен на расстоянии, определенном выше, и придвигается ближе к глазу, мы тем не мбнее можем, по крайней мере на некоторое время, мешать возрастанию неясности его вида напряжением глаза. В этом случае указанное ощущение заступает место неясного видения в содействии духу в его суждении о расстоянии объекта; последний считается тем более близким, чем большее усилие или напряжение глаза требуется для отчетливого видения.

28. Я здесь установил те ощущения или идеи, которые, как можно полагать, являются постоянными и общими поводами введения в дух различных идей близкого расстояния. Правда, в большинстве случаев разные другие обстоятельства содействуют образованию нашей идеи расстояния, а именно особое каждый раз число видимых вещей, их величина, род и пр. Относительно их точно так же, как и относительно всех остальных вышеупомянутых поводов, которые внушают расстояние, я сделаю только то замечание, что ни один из них по своей собственной природе не имеет никакого отношения или связи с ним; только потому, что путем опыта была познана связь между ними, оказывается возможным постоянное обозначение ими различных расстояний.

29. Теперь, на основании этих принципов, я перехожу к объяснению явления, которое до сих пор приводило в сильное смущение писателей по оптике и которое настолько не поддается объяснению ни одной из их теорий зрения, что, по их собственному признанию, совершенно несовместимо с ними; и следовательно, даже если бы нельзя было сделать никакого другого возражения, то одного

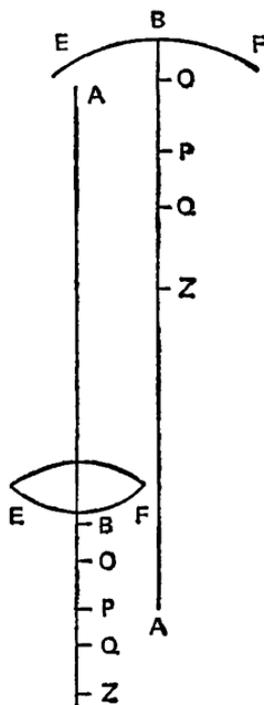
этого было бы достаточно, чтобы подвергнуть их сомнению. Всю трудность я изложу вам словами ученого д-ра Барроу<sup>3</sup>, которыми он заканчивает свои лекции по оптике:

«Haec sunt, quae circa partem opticae praecipue mathematicam dicenda mihi suggessit meditatio. Circa reliquas (quae φυσικώτεραι sunt, adeoque saepiuscule pro certis principiis plausibiles conjecturas venditare necessum habent) nihil fere quicquam admodum verisimile succurrit, a pervulgatis (ab iis, inquam, quae Keplerus, Scheincrus, Cartesius, et post illos alii tradiderunt) alienum aut diversum. Atqui tacere malo, quam toties oblatam cramben reponere. Proinde receptui cano; nec ita tamen ut prorsus discedam anteaquam improbam quandam difficultatem (pro sinceritate quam et vobis et veritati debeo minime dissimulandam) in medium protulero, quae doctrinae nostrae hactenus inculcatae, se objicit adversam, ab ea saltem nullam admittit solutionem. Illa, breviter, talis est: *Lenivel speculo cavo EBF* exponatur punctum visibile *A*, ita distans ut radii ex *A* manantes ex inflexione versus axem *AB* cogantur. Sitque radiationis limes (seu puncti *A* imago, qualem supra passim statuimus) punctum *Z*. Inter hoc autem et inflectentis verticem *B* uspiam positus concipiatur oculus. Quaeri jam potest ubi loci debeat punctum *A* apparere? Retrorsum ad punctum *Z* videri non fert natura (cum omnis impressio sensum afficiens proveniat a partibus *A*) ac experientia reclamat. Nostris autem e placitis consequi videtur, ipsum ad partes anticatas apparens ab intervallo longissime dissito (quod et maximum sensibile quodvis intervallum quodammodo exsuperet) apparere. Cum enim quo radiis minus divergentibus attingitur objectum, eo (seclusis utique praenotionibus et praejudiciis) longius abesse sentiatur; et quod parallelus ad oculum radios projicit, remotissime positum aestimetur. Exigere ratio videtur, ut quod convergentibus radiis apprehenditur, adhuc magis, si fieri posset, quoad apparentiam elongetur. Quin et circa casum hunc generatim inquiri possit, quidnam omnino sit, quod apparentem puncti *A* locum determinet, faciatque quod constanti ratione nunc proprius, nunc remotius appareat? Cui itidem dubio, nihil quicquam ex hactenus dictorum analogia, responderi posse videtur, nisi debere punctum *A* perpetuo longissime semotum videri. Verum experientia secus attestatur, illud pro diversa oculi inter puncta *B*, *Z*, positione varie distans; nunquam fere (si unquam) longinqui-

us ipso *A* libere spectato, subinde vero multo propinquius adparere; quinimo, quo oculum appellentes radii magis convergunt eo speciem objecti propius accedere. Nempe, si puncto *B* admoveatur *oculus*, suo (ad lentem) fere nativo in loco conspicitur punctum *A* (vel ae que distans, ad *speculum*); ad *O* reductus oculus ejusce speciem appropinquantem cernit; ad *P* adhuc vicinius ipsum existimat; ac ita sensim, donec alicubi tandem, velut ad *Q* constituto oculo objectum summe propinquum apparens, in meram confusio-nem incipiat evanescere. Quae sane cuncta rationibus atque decretis nostris repugnare videntur, aut cum iis saltem parum amice conspirant. Neque nostram tantum sententiam pulsat hoc experimentum; at ex aequo caeteras quas norim omnes, veterem imprimis ac vulgatam nostrae prae reliquis affinem ita convellere videtur, ut ejus vi coactus doctissimus *A.* Tacquetus isti principio (cui pene soli totam inae dificaverat *Catoptricam* suam) ceu infido ac inconstanti renunciarit, adeoque suam ipse doctrinam labefactarit; id tamen, opinor, minime facturus, si rem totam inspexisset penitius, atque difficultatis fundum attigisset. Apud me vero non ita pollet haec, nec cousque praepollebit ulla difficultas, ut ab iis, quae manifeste rationi consentanea video, discedam; prae sertim quum ut hic accidit, ejusmodi difficultas in singularis cujuspiam casus disparitate fundetur. Nimirum in prae sente casu peculiare quiddam, naturae subtilitati involutum, delitescit, aegre fortassis, nisi perfectius explorato videndi modo, detegendum. Circa quod nil, fateor, hactenus excogitare potui, quod adblandiretur animo meo, nedum plane satisfaceret. Vobis itaque nodum hunc, utinam feliciore conatu, resolvendum committo».

«Я здесь изложил результаты моего размышления в той части оптики, которая является собственно математической. Что же касается остальных частей этой науки (которые, будучи скорее физическими, вследствие этого изобилуют правдоподобными предположениями вместо верных принципов), то мне не приходит в голову почти ничего нового по сравнению с тем, что уже было сказано Кеплером, Шейнером<sup>4</sup>, Декартом и др. И я предпочитаю не говорить ничего, чем повторять то, что столько раз излагали другие. Итак, я полагаю, пора распространиться с нашим предметом. Но прежде, чем сделать это, честный и откровенный образ действия по отношению к вам и истине обязывает меня познакомить вас с известной

досадной трудностью, которая, по-видимому, прямо противоречит доктрине, до сих пор развиваемой нами, — по крайней мере не допускает вовсе решения на основании ее. Вкратце она такова. Пусть перед двояковыпуклым стеклом или вогнутым зеркалом  $EBF$  будет помещена точка  $A$  на таком расстоянии, чтобы лучи, исходящие из  $A$ , после преломления или отражения соединялись где-нибудь на оси  $AB$ . Допустим, что точка соединения лучей (т. е. изображение точки  $A$ , которое мы уже установили) есть  $Z$ . Вообразим теперь, что между ней и  $B$ , вершиной преломляющего стекла или зеркала, помещен где-нибудь глаз. Спрашивается, где должна явиться точка  $A$ . Опыт свидетельствует, что она не появляется позади в точке  $Z$ ; да и было бы неестественно, если бы было так; ведь все действие на чувство идет в направлении от  $A$ . Из принятых же нами положений, казалось бы, следует, что она должна явиться впереди глаза на громадном расстоянии, столь значительном, что оно в некотором роде превосходило бы какое угодно ощутимое расстояние. В самом деле, отбросив все предубеждения и предрассудки, получим: чем менее расходятся лучи, посылаемые каким-либо объектом в глаз, тем дальше он является; и если объект посылает в глаз параллельные лучи, то он будет считаться в высшей степени удаленным; естественно, разум заставил бы каждого думать, что объект, который он видит при помощи сходящихся лучей, является на еще большем расстоянии. Сверх того, по поводу этого случая может быть задан и общий вопрос: что определяет видимое место точки  $A$  и заставляет ее неизменным образом являться то ближе, то дальше? На это сомнение я не нахожу возможным дать иной ответ, согласный с представленными нами принципами, кроме такого: точка  $A$  должна всегда являться крайне отдаленной. Однако, напротив, путем опыта мы убеждаемся, что точка  $A$  является различно отстоящей, соответственно различным положениям глаза между точками  $B$  и  $Z$ . И почти никогда не кажется



(если и не вовсе никогда), чтобы она отстояла дальше, чем было бы, если бы ее видели невооруженным глазом; но, наоборот, иногда она является гораздо ближе. Более того, известно даже, что, чем более сходятся лучи, падающие в глаз, тем более приближающимся кажется объект. Ибо если глаз помещается близ точки  $B$ , то объект  $A$  является почти на своем настоящем месте, если точка  $B$  взята на стекле, или совершенно на том же самом расстоянии, если она взята на зеркале. Если глаз поместить в точке  $O$ , то объект покажется более близким, и если глаз поместить в  $P$ , то объект покажется еще ближе; и т. д. — последовательно объект будет казаться все более и более близким, пока наконец глаз не займет место где-нибудь, например, в  $Q$ , и объект, являясь крайне близко, не начнет расплываться в полной неясности. Все это, по-видимому, противоречит нашим принципам или по крайней мере не вполне согласуется с ними. Этот опыт наносит удар не только принятому нами положению, но в равной мере и всем другим, какие только мне известны. В особенности, как кажется, опровергается им древнее положение (самое общепринятое и наиболее близкое к моему) настолько, что ученийший Таквет<sup>5</sup> был вынужден в силу этого отбросить как ложный и недостоверный тот принцип, на котором одном он построил почти всю свою катоптрику, и таким образом сам, отбросив основание, разрушил воздвигнутое на нем здание. Тем не менее я уверен, что он этого не сделал бы, если бы обдумал весь вопрос более основательно и исследовал бы трудность до конца. Что же касается меня, то ни эта и никакая иная трудность не в состоянии оказать столь большого влияния, чтобы заставить отказаться от того, что, на мой взгляд, явно согласуется с разумом, особенно когда, как в данном случае, трудность коренится в специальной природе некоторого необычного и частного явления. Ибо в настоящем случае скрыта некая особенная загадка природы, которая едва ли будет разгадана до тех пор, пока процесс зрения не будет познан более совершенно. Относительно этого, признаюсь, до сих пор я не мог найти ничего, чтобы по крайней мере казалось правдоподобным, не говоря уже о достоверности. Поэтому я предоставляю вам распутать этот узел и желаю вам в этом большего успеха, чем тот, что выпал на мою долю».

30. Древний и общепринятый принцип, который д-р Барроу здесь упоминает как главное основание *катоптри-*

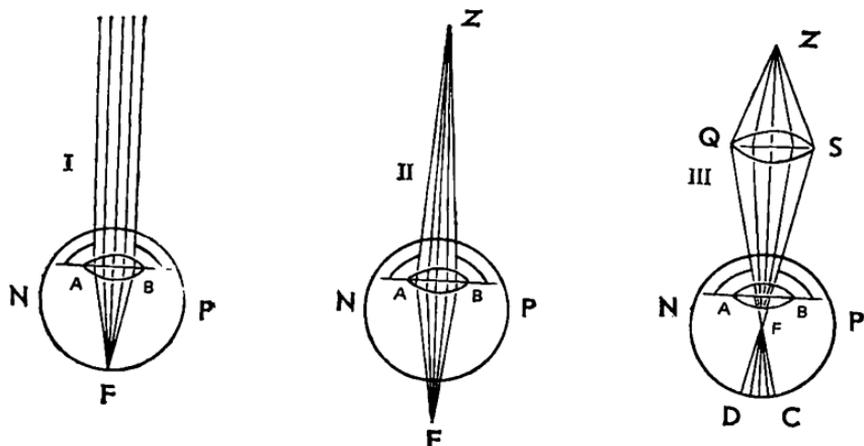
ки Таквета, заключается в том, что каждая *видимая точка*, по отражении от зеркала, будет видима в пересечении отраженного луча и перпендикуляра падения. Так как в настоящем случае это пересечение происходит позади глаза, то это сильно подрывает авторитет приведенного принципа, на котором вышеупомянутый автор воздвигает всю свою катоптрику (а именно определяя на основании его видимое место объектов по отражении их от зеркал всякого рода).

31. Теперь посмотрим, каким образом это явление согласуется с нашими положениями. Чем ближе помещен глаз к точке  $B$  на вышеприведенном рисунке, тем более отчетлив внешний вид объекта; но по мере того, как глаз перемещается к  $O$ , внешний вид объекта становится более неясным; в  $P$  глаз видит объект еще в большей степени неясным; и так далее, пока наконец глаз не переместится в  $Z$  и внешний вид объекта не приобретет наибольшую неясность. Отсюда, по § 21, следует, что объект должен казаться постепенно приближающимся к глазу, по мере того как последний удаляется от точки  $B$ , т. е. в  $O$  (согласно принципу, мной установленному в указанном параграфе) он должен казаться ближе, чем в  $B$ , и в  $P$  ближе, чем в  $O$ , и в  $Q$  ближе, чем в  $P$ , и т. д., пока наконец он не исчезнет совершенно в  $Z$ . А это как раз и бывает на самом деле, как легко может убедиться путем опыта всякий, кому угодно.

32. Этот случай может быть пояснен следующим сравнением. Предположим, что англичанин встречает иностранца, который употребляет те же самые слова, что и англичане, но в прямо противоположном значении. Англичанин не преминул бы составить ошибочное суждение об идеях, связанных с этими звуками, в душе того, кто их употребляет. Точно так же и в настоящем случае объект, если можно так выразиться, говорит посредством слов, с которыми глаз хорошо знаком (т. е. посредством неясностей внешнего вида); но между тем как раньше большие неясности всегда обозначали близкие расстояния, теперь они имеют прямо противоположное значение, так как связаны с большими расстояниями. Отсюда следует, что глаз неизбежно должен ошибиться, так как он будет принимать неясности в привычном ему смысле, который прямо противоположен истинному.

33. Насколько это явление совершенно разрушает мнение тех, которые принимают, что мы судим о расстоянии при помощи линий и углов (при таком предположении

оно совершенно необъяснимо), настолько оно кажется мне немалым подтверждением истинности того принципа, который будет в состоянии его объяснить. Но чтобы полнее объяснить этот пункт и показать, в какой мере в деле определения видимого места объекта приложима гипотеза о том, что дух образует суждения о расстоянии при посредстве различной степени расхождения лучей, необходимо предпослать некоторые положения, хорошо известные тем, кто хоть немного знаком с диоптрикой.



34. *Во-первых*, лучеиспускающая точка отчетливо видна в том случае, если лучи, от нее исходящие, под действием преломляющей силы хрусталика соединяются как раз на сетчатке или на дне глаза. Но если их соединение происходит или раньше, чем они достигнут сетчатки, или после того, как они прошли ее, то имеет место неясное видение.

35. *Во-вторых*, предположим, что в прилагаемых рисунках NP представляет глаз, надлежащим образом устроенный и сохраняющий свою естественную форму. На рисунке лучи, падающие в глаз почти параллельно, преломляются хрусталиком AB, так что их фокус, или точка соединения F, падает как раз на сетчатку. Но если лучи, падающие в глаз, заметно расходятся, как на рисунке II, тогда их фокус будет падать по ту сторону сетчатки; или если лучи под действием линзы QS сходятся раньше, чем достигнуть глаза, как на рисунке III, то их фокус будет перед сетчаткой. В двух последних случаях, как видно из предыдущего параграфа, вид точки Z будет неясным. И чем больше сходятся или расходятся лучи, попадающие

в зрачок, тем дальше будет отстоять точка их соединения от сетчатки (причем она может лежать как впереди, так и позади ее), и, следовательно, точка  $Z$  будет казаться тем более неясной. И это, кстати сказать, может показать нам различие между неясным и слабым видением. Неясное видение бывает в тех случаях, когда лучи, исходящие из каждой отдельной точки объекта, не вполне вновь собираются в одной соответствующей точке на сетчатке, но занимают на ней некоторое пространство, так что лучи, исходящие из разных точек, смешиваются и тем образуют неясности. Оно противоположно отчетливому видению и сопровождает близкие объекты. Слабое же видение бывает в тех случаях, когда по причине расстояния объекта или густоты промежуточной среды из объекта в глаз попадает немного лучей. Оно противоположно сильному или яркому видению и сопровождает отдаленные объекты. Но вернемся к нашему предмету.

36. Глаз, или (если выразаться правильно) дух, только воспринимает неясность саму по себе, не рассматривая каждый раз причины, от которой она происходит, и постоянно соединяет расстояние одной и той же величины с одной и той же степенью неясности. Производится ли эта неясность схождением или расхождением лучей, это не имеет значения. Отсюда следует, что глаз, смотря на объект  $Z$  через стекло  $QS$  (которое вследствие преломления заставляет лучи  $ZQ$ ,  $ZS$  и пр. сходиться), должен судить, будто последний находится на таком расстоянии, на каком будучи помещен он испускал бы в глаз лучи, расходящиеся как раз настолько, чтобы производить ту же самую неясность, которая теперь произведена сходящимися лучами, т. е. чтобы лучами покрывалась часть сетчатки, равная  $DC$  (см. рисунок III). Но это должно быть понято (выражаясь словами д-ра Барроу) *seclusis praenotionibus et praejudiciis*<sup>6</sup>, т. е. мы должны в данном случае отвлекаться от всех других обстоятельств зрения, как-то: от формы видимых объектов, их величины, слабости или яркости и пр., от всего того, что обычно участвует в образовании нашей идеи расстояния, ибо дух воспринимает путем частого опыта, что разные роды или степени этих обстоятельств связаны с различными расстояниями.

37. Из сказанного само собой следует, что особа, совершенно близорукая (т. е. которая может видеть объект отчетливо лишь в том случае, если он поставлен возле ее глаза), не сделает такого ложного суждения,

какое остальные делают в этом случае. Так как близорукому большие неясности постоянно внушают большие расстояния, то, по мере того как он удаляется от стекла и объект становится более неясным, он должен относить объект на более далекое расстояние, в противоположность тем, кто воспринимал увеличивающуюся неясность объектов в связи с идеей приближения.

38. Отсюда также видно, что вычисление при помощи линий и углов может прекрасно применяться в оптике, но не потому, что дух судит о расстоянии непосредственно по ним, а вследствие того, что для образования этих суждений ему служит нечто, связанное с ними, и вот определению этого-то нечто они в свою очередь могут служить. Таким образом, из того, что дух судит о расстоянии объекта через посредство неясности его вида (а эта неясность для невооруженного глаза является большей или меньшей в зависимости от большей или меньшей степени расхождения лучей, идущих от объекта), следует, что человек может пользоваться расхождением лучей при вычислении видимого расстояния, хотя эта возможность дается не расхождением лучей самим по себе, а связью его с неясностью вида. Однако математики совершенно не обращали внимания на неясность вида саму по себе, как будто бы она не имела такого необходимого отношения к расстоянию, какое, по их мнению, имеет большая или меньшая величина углов расхождения. И исключительно на последний факт (особенно потому, что он подлежит математическому вычислению) обращали внимание при определении видимых мест объектов, как будто бы это было единственной и непосредственной причиной суждений, которые дух образует о расстоянии. А между тем в действительности величина углов расхождения должна бы рассматриваться исключительно только в качестве причины неясного видения.

39. То, что не рассматривали это, было основной ошибкой, приводившей к затруднениям. Чтобы доказать это, нам достаточно разбираемого здесь случая. Наблюдалось, что наиболее расходящиеся лучи приносят в дух идею самого близкого расстояния и что расстояние увеличивается в той степени, в какой расхождение лучей уменьшается. При этом полагали, что связь между различными степенями расхождения лучей и расстоянием непосредственна. Вследствие этого естественно приходили к заключению, по плохо обоснованной аналогии, что в случае

сходящихся лучей объект непременно будет являться на неизмеримом расстоянии и что когда степень схождения увеличивается, то и расстояние (если это возможно) увеличивается подобным же образом. Что такова была причина ошибки д-ра Барроу, очевидно из его собственных слов, которые мы процитировали. Ученый-доктор сделал наблюдение, что расходящиеся и сходящиеся лучи, как ни кажутся они противоположными, тем не менее сходятся в том, что производят одно и то же действие, а именно неясность видения, большие степени какой-либо возникают безразлично как при возрастании расхождения, так и при возрастании схождения лучей. Это происходит благодаря указанному действию, которое в обоих случаях одно и то же, как тогда, когда глазом воспринимается расхождение лучей, так и тогда, когда воспринимается схождение их. Таким образом, если бы только он принял это в соображение, то, наверно, составил бы совершенно противоположное суждение и вывел бы правильное заключение, что благодаря тем лучам, которые падают в глаз с большими степенями схождения, объект, из которого они исходят, должен казаться более близким. Но, очевидно, достигнуть правильного понятия об этом предмете было невозможно, пока обращали внимание только на линии и углы и не постигали истинной природы зрения и того, насколько она не поддается математическому рассмотрению.

40. Прежде чем проститься с этой темой, уместно будет сделать замечание по поводу одного относящегося сюда вопроса, который был предложен остроумным г. Молине <sup>7</sup> в его «Трактате по диоптрике»\*. Там относительно разъясняемой нами трудности говорится следующее: «Он (т. е. д-р Барроу) предоставляет другим решить эту трудность, и я, следуя столь великому образцу, поступлю так же: не последую за этим знаменитым автором только в его решимости не покидать очевидной теории, выше нами изложенной для определения *locus objecti*, из-за одной трудности, кажущейся необъяснимой, пока не будет достигнуто более глубокое познание зрительной способности. А тем временем я предлагаю обсуждению остроумного читателя, не находится ли *locus apparens* объекта, помещенного так, как указано в нашем § 9, настолько же впереди глаза, насколько полоса отчетливого видения позади глаза?» На этот вопрос мы можем отважиться дать от-

\* Ч. I, предл. 31, § 9.

рицательный ответ, ибо в настоящем случае для определения расстояния полосы отчетливого видения, или соответствующего фокуса, от стекла правило следующее:

*как разность между расстоянием объекта и фокуса относится к фокусу, или фокусной длине, так расстояние объекта от стекла относится к расстоянию соответствующего фокуса, или полосы отчетливого видения, от стекла* \*. Теперь предположим, что объект помещен на расстоянии полуторной фокусной длины и что глаз находится возле стекла. Отсюда, по правилу, будет следовать, что расстояние полосы отчетливого видения позади глаза есть удвоенное истинное расстояние объекта впереди глаза. Итак, если бы догадка г. Молине была правильной, то выходило бы, что глаз видел бы объект на расстоянии, равном удвоенному реальному расстоянию его, а в других случаях видимое расстояние равнялось бы утроенному или учетверенному и т. д. истинному расстоянию. Но это явно противоречит опыту, так как объект никогда не является далее своего подлинного расстояния. Следовательно, все, что построено на этом предположении (vid. Corol. I, Prop. 57, *ibid.* <sup>8</sup>), падает вместе с ним.

41. Из сказанного само собой вытекает, что слепорожденный, получив способность видеть, вначале не имел бы идеи расстояния через посредство зрения: Солнце и звезды, самые отдаленные объекты, точно так же как и самые близкие, все казались бы ему находящимися в его глазу или, скорее, в его душе. Объекты, вводимые зрением, казались бы ему (как они и суть на самом деле) не чем иным, как новым рядом мыслей или ощущений, из которых каждое столь же близко ему, как восприятия боли или удовольствия или самые сокровенные страсти его души. Ибо наше суждение, что объекты, воспринимаемые зрением, находятся на расстоянии, или вне духа, есть (vid. § 28) всецело результат опыта, которого, однако, в этих обстоятельствах не могло бы быть.

42. Правда, совершенно иначе представляет дело общепринятое предположение, гласящее, что люди судят о расстоянии при посредстве угла зрительных осей, совершенно так же, как судил бы слепой или каждый из нас в потемках при помощи угла, образуемого двумя палками, из которых по одной он держал бы в каждой руке. Ибо если бы это было справедливо, то отсюда вытекало

---

\* *Молине*, Диоптрика, ч. I, предл. 5.

бы, что если бы какой-нибудь слепорожденный прозрел, то он не нуждался бы в новом опыте для восприятия расстояния при посредстве зрения. Но, полагаю, было в достаточной мере доказано, что это неверно.

43. И, может быть, после тщательного исследования мы найдем, что даже предубеждения людей, привыкших от рождения постоянно пользоваться зрением, исправимы, а именно исправимо их мнение, будто то, что они видят, находится на некотором расстоянии от них. Ведь все, кто думал об этом предмете, согласны, что цвета, представляющие собой собственный и непосредственный объект зрения, не находятся вне духа. Но, скажут, через посредство зрения мы имеем также идеи протяжения, формы и движения; все это можно прекрасно мыслить находящимся вне духа, на некотором расстоянии от него, хотя этого нельзя мыслить относительно цвета. В ответ на это я апеллирую к опыту любого человека и спрашиваю, не является ли ему видимое протяжение объекта столь же близким, как и цвет этого объекта; более того, не кажется ли ему и то и другое находящимся в одном и том же месте. Не окрашено ли протяжение, которое мы видим, и возможно ли для нас отделять и отвлекать цвет от протяжения, хотя бы только мысленно? А где есть протяжение, там, разумеется, есть форма, а также движение. Я разумею здесь форму и движение, которые воспринимаются зрением.

44. Но для того чтобы всесторонне разъяснить этот пункт и показать, что непосредственные объекты зрения не помещаются на расстоянии, хотя бы идеи или образы вещей и находились на расстоянии, нужно, чтобы мы всмотрелись ближе в предмет и внимательно проследили, что в обыденном разговоре значит, когда кто-либо говорит, что то, что он видит, находится на расстоянии от него. Предположим, что, глядя на Луну, я сказал, что она отстоит от меня на 50 или 60 земных радиусов. Посмотрим, о какой Луне здесь идет речь. Очевидно, что это не есть видимая Луна, или что-нибудь вроде видимой Луны, или вообще то, что я вижу, ибо я вижу только круглую светлую плоскость, имеющую около тридцати видимых точек в диаметре. В самом деле, если бы я стал двигаться прямо по направлению к Луне от места, где я стою, то, очевидно, объект изменялся бы, пока я приближался; и когда я подвинулся бы вперед на 50 или 60 земных радиусов, то я вовсе не очутился бы вблизи малой

круглой светлой плоскости и не воспринимал бы ничего подобного ей. Последний объект давно уже исчез, и если бы я пожелал снова найти его, то для этого мне следовало бы вернуться назад на Землю на то место, откуда я начал двигаться. Сделаем еще другое предположение: допустим, я воспринимаю зрением слабую и темную идею какой-то вещи и сомневаюсь, человек ли это, дерево или башня, но думаю, что этот предмет находится на расстоянии приблизительно мили. Очевидно, я не могу думать, чтобы на расстоянии мили находилось именно то, что я вижу, или чтобы последнее имело подобие или сходство с чем-то, находящимся на расстоянии мили; ведь с каждым моим шагом по направлению к нему внешний вид его меняется и из темного, малого и слабого становится ярким, большим и сильным. И когда я пройду всю милю, тогда то, что я вначале видел, совершенно исчезнет, и я не найду ничего похожего на него.

45. В этих и подобных им примерах истина, по моему мнению, заключается в следующем. В течение долгого времени познавая опытным путем, что некоторые идеи, воспринимаемые осязанием, как-то: расстояние, осязаемая форма и твердость, связаны с известными зрительными идеями, я, воспринимая эти зрительные идеи, немедленно заключаю, что вследствие привычной законосообразности природы, вероятно, должны последовать эти идеи осязания. Когда я смотрю на объект, я воспринимаю определенную видимую форму и цвет, а также некоторую слабость вида и другие обстоятельства, и они-то вследствие моих прежних наблюдений заставляют меня думать, что если я подвинусь вперед на столько-то шагов, миль и пр., то получу такие-то и такие-то идеи осязания. Таким образом, в истинном и строгом значении слова я не вижу расстояния самого по себе, и ничто из того, что я воспринимаю, не находится на расстоянии. О расстоянии и вещах, находящихся на расстоянии, я утверждаю, что ни они сами ни их идеи в действительности не воспринимаются зрением. Что касается меня самого, то я убежден в этом. И я уверен, что всякий, кто проанализирует как следует свое сознание и исследует, что он понимает, когда говорит, что видит ту или иную вещь на расстоянии, согласится со мной, что то, что он видит, только внушает его уму следующее заключение: пройдя определенное расстояние, измеряемое движением его тела, которое воспринимается осязанием, он станет воспринимать та-

кие-то и такие-то идеи осязания, которые были обычно связаны с такими-то и такими-то идеями зрения. Впрочем, чтобы убедиться, что эти внушения чувства могут обманывать каждого и что нет необходимой связи между идеями зрения и внушаемыми ими идеями осязания, достаточно того доказательства, которое дает первое попавшееся зеркало или картина. Заметьте, что, когда я говорю об идеях осязания, я беру слово «идея» для обозначения любого непосредственного объекта чувства или ума (в этом широком значении оно вообще употребляется современными писателями).

46. Из изложенного нами с очевидностью следует, что идеи пространства, внешнего мира и вещей, помещенные на расстоянии, не составляют, строго говоря, предмета зрения; они столько же воспринимаются глазом, сколько ухом. Сидя в моем рабочем кабинете, я слышу, что вдоль улицы едет карета; я смотрю через окно и вижу ее; выхожу и сажусь в нее. Так, повседневная речь склоняет каждого думать, что он слышал, видел и осязал одну и ту же вещь, а именно карету. Тем не менее на самом деле идеи, вводимые каждым отдельным чувством, совершенно различны и независимы друг от друга; но так как они постоянно наблюдаются вместе, то и высказываются как бы об одной и той же вещи. Благодаря изменению шума я воспринимаю различные расстояния кареты и раньше, чем выглянул, знаю, что она приближается. Так, ухом я воспринимаю расстояние совершенно тем же самым способом, каким я воспринимаю его глазом.

47. Тем не менее я не говорю, что я слышу расстояние, подобно тому, как говорю, что вижу его, ибо идеи, воспринимаемые слухом, не столь способны смешиваться с идеями осязания, как идеи зрения. Так, легко убедить человека, что собственно предметом слуха являются не тела и внешние вещи, но только звуки, через посредство которых внушается сознанию идея того или иного тела или расстояния. Между тем каждый с большей трудностью замечает разницу, существующую между идеями зрения и осязания; хотя на самом деле человек столько же видит и осязает одну и ту же вещь, сколько слышит и осязает одно и то же.

48. Одна из причин этого, как кажется, заключается в следующем. Считаю величайшим абсурдом воображать, чтобы одна и та же вещь могла иметь более чем одно протяжение и одну форму. Но так как протяжение и форма

тела входят в дух двумя разными путями — как через зрение, так и через осязание, то, думают, следует, что мы видим то же самое протяжение и ту же самую форму, которые мы осязаем.

49. Но если взглянуть на предмет со всей тщательностью и строгостью, то придется признать, что никогда не бывает, чтобы мы видели и осязали один и тот же объект. То, что видится, есть одна вещь, а то, что осязается, совершенно другая вещь. Но если видимая форма и видимое протяжение не тождественны с осязаемой формой и осязаемым протяжением, то отсюда еще не должно заключать, что одна и та же вещь имеет различные протяжения. Истинным следствием будет только то, что объекты зрения и осязания суть две отдельные вещи. Может быть, нужно некоторое усилие мысли, чтобы правильно понять это различие их. И, кажется, увеличению трудности немало содействовало то, что комбинация идей зрения имеет всегда то же самое название, что и связанная с ней комбинация идей осязания (что есть необходимое следствие употребления и цели языка).

50. Поэтому, чтобы точно и ясно рассуждать о зрении, мы должны постоянно помнить, что существует два рода объектов, схватываемых глазом: первичные, непосредственные и вторичные, получаемые при посредстве первых. Объекты первого рода и не находятся и не кажутся находящимися вне духа или на каком-либо расстоянии от него. В самом деле, они могут увеличиваться и уменьшаться, становиться более смутными, более ясными или более слабыми. Но они не могут приближаться или удаляться от нас, не могут даже казаться приближающимися или удаляющимися. Всякий раз, когда мы говорим, что объект находится на расстоянии, что он приближается или удаляется, мы должны всегда подразумевать объект второго рода, который относится собственно к осязанию и не столько воспринимается в действительности, сколько внушается глазом, подобно тому как мысли внушаются через посредство уха.

51. Лишь только мы услышали слова привычного нам языка, произнесенные перед нашими ушами, как уже идеи, соответствующие им, сами появляются в наших душах: в один и тот же момент в разум входят звук и значение; так тесно они связаны, что не в нашей власти устранить одно, допуская другое: мы можем удалить их только вместе. Мы даже поступаем во всех отношениях так, как если бы

слышали те же самые мысли непосредственно. Подобным же образом вторичные объекты, или те, которые только внушаются зрением, часто производят на нас более сильное впечатление и обращают на себя большее внимание, чем собственные объекты этого чувства; вместе с последними они вступают в дух и имеют с ними гораздо более строгую связь, чем та, которую идеи имеют со словами. Поэтому-то нам столь трудно отличать непосредственные и опосредствованные объекты зрения, и поэтому-то мы столь склонны приписывать первым то, что относится только к последним. Они, так сказать, в высшей степени переплетены, смешаны и соединены вместе. И вследствие продолжительного времени употребления языка и недостаточного размышления предубеждение в наших мыслях удерживается и укрепляется. Во всяком случае я не сомневаюсь, что всякий, кто внимательно обдумает то, что мы уже сказали, и выскажется по поводу того предмета, о котором высказались выше (особенно если он проследит его в своем собственном сознании), будет в состоянии освободиться от этого предрассудка. Я уверен, что этот вопрос заслуживает некоторого внимания со стороны всякого, желающего постигнуть истинную природу зрения.

52. Я теперь закончил с расстоянием и дальше стану развивать, каким образом мы при посредстве зрения воспринимаем величину объектов. По мнению некоторых, это мы делаем при помощи углов или при помощи углов и расстояния. Но так как ни углы, ни расстояние не воспринимаются зрением и вещи, которые мы видим, в действительности не находятся на расстоянии от нас, то, следовательно, как мы показали, линии и углы не суть тот посредствующий член, которым пользуется дух при восприятии видимого места; и равным образом они не являются посредниками при восприятии видимой величины объектов.

53. Хорошо известно, что одним и тем же протяжением стягивается на близком расстоянии больший угол, а на дальнем — меньший. И, согласно предложенному нам принципу, дух оценивает величину объекта, сравнивая угол, под которым тот виден, с расстоянием его и отсюда выводя заключение о величине его. Что побуждает людей к этой ошибке (помимо склонности думать, будто всякий видит по геометрии), так это тот факт, что величину внушают те же самые восприятия или идеи, которые внушают

расстояние. Но если мы исследуем это, то найдем, что они внушают величину столь же непосредственно, как и расстояние. Я говорю, что не сперва они внушают расстояние, а затем предоставляют суждению пользоваться им в качестве посредствующего члена для выведения заключения о величине; но что они имеют тесную и непосредственную связь как с величиной, так и с расстоянием и величину внушают так же независимо от расстояния, как расстояние внушают независимо от величины. Все это станет очевидным каждому, кто обдумает то, что уже было сказано и что будет сказано дальше.

54. Было указано, что есть два рода объектов, схватываемых зрением, из которых каждый имеет свою особую величину или протяжение. Одни объекты — собственно осязаемые, т. е. воспринимаемые и измеряемые осязанием, а чувством зрения воспринимаемые лишь опосредствованно; другие — собственно и непосредственно видимые, при помощи которых первые входят в область зрения. Как осязаемая, так и видимая величина является большей или меньшей, соответственно тому, больше или меньше точек содержится в ней, так как и та, и другая величина состоят из точек или минимумов. Ибо, что бы ни говорили об абстрактном протяжении, протяжение, доступное чувствам, как известно, неделимо бесконечно. Есть *Minimum tangibile* и *Minimum visibile*<sup>9</sup>, за пределами которых чувство не может воспринимать. Это каждый человек знает из своего опыта.

55. Величина объекта, который существует вне духа и находится на расстоянии от него, продолжает всегда быть неизменно одной и той же; но видимый объект изменяется, пока вы приближаетесь к осязаемому объекту или удаляетесь от него, и, следовательно, он не имеет неизменной и определенной величины. Поэтому, говоря о величине какой-либо вещи, например дерева или дома, мы всякий раз должны брать осязаемую величину; в противном случае о ней нельзя будет сказать ничего положительного и свободного от двусмысленности. Но хотя осязаемая и видимая величины в действительности принадлежат двум отдельным объектам, тем не менее (особенно вследствие того, что эти объекты называются одним и тем же именем и наблюдаются как сосуществующие), чтобы избежать многословия и странных выражений, я иногда буду говорить о них так, как будто бы они принадлежат одной и той же вещи.

56. А чтобы открыть, какими способами воспринимается посредством зрения величина осязаемых объектов, мне нужно только поразмыслить о том, что происходит в моем собственном духе, и понаблюдать, что вводит в мое сознание идеи большей или меньшей величины в то время, когда я смотрю на какой-либо объект. И я нахожу, что такая роль принадлежит: *во-первых*, величине или протяжению видимого объекта, который, будучи непосредственно воспринимаем зрением, в то же время связан с тем другим объектом, который воспринимается осязанием и помещается на расстоянии от духа; *во-вторых*, неясности или отчетливости; и, *в-третьих*, силе или слабости упомянутого видимого внешнего вида. *Cacteris paribus*<sup>10</sup>, чем больше или меньше видимый объект, тем больше или меньше осязаемый объект (закключаю я). Но как бы ни была велика идея, непосредственно воспринимаемая зрением, однако, если она в то же время неясна, я тем не менее сужу, что величина вещи мала. Если она отчетлива и ясна, я считаю ее большей. И если она слаба, я соображаю, что она еще больше. Что подразумевается здесь под неясностью и слабостью, было объяснено в § 35.

57. Сверх того, суждения, которые мы составляем о величине, подобно суждениям о расстоянии, зависят от расположения глаза, а также от формы, числа и положения промежуточных объектов и от других обстоятельств, которые, как наблюдалось, сопровождают большие или малые осязаемые величины. Так, например, то же самое количество видимого протяжения, которое в форме башни внушает идею большой величины, в фигуре человека будет внушать идею гораздо меньшей величины. Никому, полагаю, не надобно объяснять, что это зависит всецело от опыта, который мы имели об обычной величине башни и человека.

58. Также очевидно, что неясность и слабость имеют не более необходимую связь с малой или большой величиной, чем с малым или большим расстоянием. Подобно тому как они внушают нашим душам расстояние, так они внушают им и величину. Следовательно, если бы не опыт, то мы имели бы столько же оснований судить, что слабый или неясный внешний вид связан с большой или малой величиной, сколько заключать, что он связан с малым или большим расстоянием.

59. Большая или малая видимая величина не имеет никакого необходимого отношения к большой или малой

осязаемой величине, так что одна не может быть определена и безошибочно выведена из другой. Но прежде чем доказывать это, мы, кстати, рассмотрим различие, существующее между теми протяжением и формой, которые представляют собой собственный объект осязания, и теми, которые называются видимыми; рассмотрим также, каким образом в то время, когда мы смотрим на какой-либо объект, преимущественное внимание обращается, хотя и не непосредственно, на первые. Об этом мы упоминали уже раньше, теперь же исследуем причину такого явления. Мы обращаем свое внимание на окружающие нас объекты в той мере, в какой они способны приносить пользу или вред нашим телам и поскольку этим они вызывают в наших душах ощущения удовольствия или боли. А так как тела действуют на наши органы путем непосредственного приложения и как вред, так и польза, возникающие от этого, зависят всецело от осязаемых качеств объекта, а отнюдь не от видимых, то очевидно, почему мы должны были обращать на них гораздо больше внимания, чем на те. И, по-видимому, для этой цели преимущественно и было дано животным чувством зрения, т. е. для того, чтобы посредством восприятия идей зрения (которые сами по себе не способны воздействовать на наши тела, или каким-нибудь образом изменить форму их) животные могли бы предвидеть (исходя из прежнего опыта, что определенные идеи осязания связаны с такими-то и такими-то идеями зрения) вред или пользу, которые, вероятно, последуют от соприкосновения их тел с тем или иным телом, находящимся на расстоянии. Насколько такое предвидение необходимо для самосохранения животного, каждый может знать по собственному опыту. Отсюда вытекает, что когда мы смотрим на объект, то преимущественное внимание обращаем на осязаемую форму и осязаемое протяжение его; между тем видимой форме и видимой величине уделяется мало внимания, так как хотя они воспринимаются более непосредственно, но нас они менее затрагивают и не способны произвести никакого изменения в наших телах.

60. Что отмеченный факт верен, это станет очевидным всякому, кто примет во внимание следующее явление: человек, помещенный на расстоянии 10 футов от нас, мыслится нами столь же большим, как если бы он был помещен на расстоянии только 5 футов, а это справедливо только по отношению к осязаемой величине, но отнюдь

не к видимой, так как видимая величина на одном месте является гораздо большей, чем на другом.

61. Дюймы, футы и пр. суть установленные определенные единицы длины, посредством которых мы измеряем объекты и оцениваем величину их. Например, мы говорим, что объект имеет в длину 6 дюймов или 6 футов. Теперь очевидно, что здесь не могут иметься в виду видимые дюймы и пр., так как видимый дюйм не представляет собой постоянной определенной величины и потому не может служить для обозначения и определения величины какой-либо другой вещи. Возьмем дюйм, отмеченный на линейке; будем смотреть на него последовательно с расстояния в полфута, в один фут, в полтора фута и т. д. от глаза: на каждом из этих и на всех промежуточных расстояниях дюйм будет иметь различное видимое протяжение (т. е. в нем можно будет различить большее или меньшее число точек). Теперь я спрашиваю, которое из всех этих разных протяжений является той установленной и определенной длиной, которую условились принять в качестве общей меры других величин? Нельзя указать никакого основания, почему мы должны дать предпочтение одному перед другим. И если, таким образом, выходит, что словом «дюйм» не фиксируется некоторое неизменное определенное протяжение, то, очевидно, невелика польза от употребления этого слова. И если мы скажем, что вещь содержит в себе то или другое число дюймов, это будет значить только то, что она протяженна, но не будет давать более точного определения этого протяжения. Далее, дюйм и фут, рассматриваемые с различных расстояний, обнаруживают одну и ту же видимую величину, и, несмотря на это, вы скажете, что фут во много раз больше дюйма. Из всего этого видно, что суждения, которые мы образуем о величине объектов при посредстве зрения, всецело являются суждениями относительно осязаемого протяжения этих объектов. Всякий раз, когда мы говорим, что объект велик или мал, что он имеет такой или иной размер, эти слова следует относить к осязаемому, а не к видимому протяжению, так как хотя последнее и воспринимается непосредственно, тем не менее на него обращается мало внимания.

62. А отсюда ясно, что нет необходимой связи между этими двумя отдельными протяжениями, ибо наши глаза могли бы быть устроены и таким образом, что видели бы только то, что меньше, чем *minimum tangibile*.

В этом случае весьма вероятно, что все непосредственные объекты зрения мы воспринимали бы совершенно такими же, как и теперь; но с ними не были бы соединены те же самые различные осязаемые величины, которые связаны с ними теперь. Это доказывает, что суждения, которые мы образуем о величине вещей на расстоянии на основании различной величины непосредственных объектов зрения, не возникают из какой-либо существенной или необходимой связи, но вытекают только из той привычной связи, которую мы наблюдали между ними.

63. Сверх того, не только справедливо, что любая идея зрения могла бы не связываться с той или другой идеей осязания, которая, как мы теперь наблюдаем, сопровождает ее, но даже верно то, что большие видимые величины могли бы связываться с меньшими осязаемыми величинами и вводить их в наши души, а меньшие видимые величины связываться с большими осязаемыми величинами и вводить их в наши души. Более того, мы имеем ежедневный опыт, что в действительности дело обстоит так, а именно: объект, доставляющий яркий и большой внешний вид, не кажется вблизи столь большим, как другой объект, видимая величина которого гораздо меньше, но более слаба, и внешний вид которого является выше, или, что то же, изображается на сетчатке ниже, ибо как слабость, так и подобное положение внушают большую величину и большее расстояние.

64. Отсюда, а также из § 57 и 58 явствует, что подобно тому, как зрением мы не воспринимаем непосредственно величины объектов, так не воспринимаем мы ее и через посредство чего-либо, имеющего с ней необходимую связь. Те идеи, которые теперь внушают нам различные величины внешних объектов раньше, чем мы осязаем их, легко могли бы не внушать их. Они даже могли бы обозначать их прямо противоположным способом, так что те же самые идеи, при восприятии которых мы судим, что объект мал, могли бы с таким же успехом служить для того, чтобы мы заключали, что он велик. Ибо эти идеи по своей собственной природе одинаково способны вносить в наши души идею как малого, так и большого внешнего объекта, способны и вовсе не вносить никакой идеи величины внешних объектов, совершенно так же, как слова языка по своей собственной природе безразлично могут обозначать ту или другую вещь или вовсе ничего не обозначать.

65. Как мы видим расстояние, так видим мы и ве-

личину. И то, и другое мы видим тем же самым способом, каким усматриваем во взорах какого-либо человека стыд или гнев. Эти страсти сами по себе невидимы; тем не менее они вводятся единственно при посредстве глаза одновременно с цветом и переменами лица, которые являются непосредственным объектом зрения и которые служат знаками страстей просто потому, что наблюдались вместе с ними. Если бы не было этого опыта, то мы принимали бы румянец столько же за признак стыда, сколько за признак радости.

66. Тем не менее мы весьма склонны воображать, будто вещи, которые воспринимаются только через посредство других, суть сами непосредственные объекты зрения или по крайней мере имеют в своей собственной природе свойство внушаться теми, прежде чем опытным путем познано их сосуществование. От этого предрассудка, может быть, никто не будет в состоянии легко освободиться, несмотря на самые ясные доводы разума. И есть некоторые основания думать, что если бы был только один неизменный и универсальный язык в мире и если бы люди рождались со способностью говорить на нем, то существовало бы мнение, что идеи в душах других людей воспринимаются собственно ухом или по крайней мере имеют необходимую и неотделимую связь со звуками, которые были бы с ними соединены. Все это, как кажется, вытекает из недостатка должного применения нашей анализирующей способности, при помощи которой проводится различие между идеями, находящимися в нашем сознании, и они рассматриваются отдельно друг от друга; это предохраняло бы нас от смешения тех идей, которые различны, и показало бы нам, какие идеи заключают в себе ту или иную идею или сплетены с ней и какие нет.

67. Есть одно известное явление, которое я попытаюсь объяснить на основании принципов, установленных мной относительно способа, которым воспринимаем посредством зрения величину объектов. Видимая величина Луны, когда Луна на горизонте, гораздо больше той величины, которую Луна имеет, когда находится в меридиане, хотя угол, под которым виден диаметр Луны, не больше в первом случае, чем во втором; притом и на горизонте Луна имеет не всегда одну и ту же величину, но иногда она кажется гораздо большей, иногда меньшей.

68. Для того чтобы объяснить причину того явления, что на горизонте Луна является большей, чем обыкновенно,

следует заметить, что частицы, составляющие нашу атмосферу, задерживают лучи света, идущие от объекта в глаз; и чем больше часть атмосферы, лежащая между объектом и глазом, тем более лучей задерживается, и, следовательно, внешний вид объекта становится более слабым, так как каждый объект является более сильным или более слабым соответственно тому, посылает ли он больше или меньше лучей в глаз. А между глазом и Луной, когда последняя лежит на горизонте, находится значительно большее количество атмосферы, чем в том случае, когда Луна находится в меридиане. Отсюда и происходит, что внешний вид Луны на горизонте слабее, и потому, согласно § 56, он должен сознаться большим в этом положении, чем в меридиане или на какой-нибудь другой высоте над горизонтом.

69. Далее, так как воздух бывает неодинаково насыщен (иногда больше, иногда меньше) парами и испарениями, имеющими свойство ослаблять и задерживать лучи света, то отсюда следует, что внешний вид Луны на горизонте имеет не всегда одинаковую слабость и, следовательно, это светило, даже находясь в одном и том же положении, в одно время кажется ббльшим, в другое меньшим.

70. Что мы здесь дали правильное объяснение явлений Луны на горизонте, это, я полагаю, станет очевидным каждому из следующих соображений. *Во-первых*, ясно, что то, что в данном случае внушает идею большей величины, само должно быть чем-то воспринимаемым по себе, ибо то, что не воспринимается само по себе, не может внушить нашему восприятию ничего другого. *Во-вторых*, оно должно быть чем-то таким, что не остается всегда одним и тем же, но подвержено некоторому изменению или варьируется, так как внешний вид Луны на горизонте изменяется, будучи в одно время больше, в другое меньше. В-третьих, среди окружающих или промежуточных объектов не должно находиться таких вещей, как горы, дома, поля и пр., ибо когда все эти объекты исключены из зрения, то внешний вид имеет обычную величину <sup>11</sup>. И еще, *в-третьих*, оно не может быть видимой формой или величиной, ибо последняя остается одной и той же или становится тем меньшей, чем ближе Луна к горизонту. Итак, остается заключить, что истинной причиной является то видоизменение или перемена видимого внешнего вида, которая вытекает из уменьшения количества лучей, падающих в глаз, и которую я называю слабостью внешнего вида;

тогда как это восприятие соответствует всем вышеприведенным условиям, я не знаю никакого другого восприятия, которое бы им соответствовало.

71. Прибавьте к сказанному то обстоятельство, что, согласно общему наблюдению, в туманную погоду внешний вид Луны на горизонте гораздо больший, чем обыкновенно; это сильно подтверждает и укрепляет наше мнение. Однако с тем, что мы сказали, несколько не было бы непримиримым, если бы горизонтальной луне случилось иногда казаться большей сравнительно с ее обычным протяжением, даже в более ясную погоду. Ибо мы должны принять во внимание не только туман в том месте, где мы стоим; мы должны также учитывать всю сумму паров и испарений, лежащих между глазом и Луной: все они вместе содействуют тому, чтобы внешний вид Луны стал более слабым и через то увеличилась ее величина; может случиться, что Луна даже на горизонте покажется большей, чем обыкновенно, а именно в то время, когда, хотя нет особенного тумана или туманности в том самом месте, где мы стоим, но воздух между глазом и Луной, взятый в целом, насыщен большим количеством рассеянных в нем паров и испарений, чем в другие времена.

72. Может быть, возразят, что, согласно нашим принципам, выходит, что если Луну поместить в среду, до известной степени непрозрачную, которая может перехватить значительную часть лучей света, то внешний вид Луны в меридиане стал бы столь большим, каким он бывает, когда ее видят на горизонте. На это я отвечу, что не всякая слабость внушает большую величину; ведь между этими двумя вещами нет необходимой связи, есть только опытная связь. Следовательно, слабость, которая увеличивает внешний вид, должна проявляться таким способом и сопровождаться такими обстоятельствами, какие, как было замечено, сопровождают видение больших величин. Когда мы смотрим на большие объекты с расстояния, то частицы промежуточного воздуха и пары, которые сами не воспринимаются, задерживают лучи света и тем делают внешний вид менее сильным и ярким. Опытным путем познано, что слабость внешнего вида, порождаемая таким образом, сосуществует с большой величиной. Но если слабость внешнего вида получилась вследствие нахождения промежуточного непрозрачного тела, то последнее обстоятельство видоизменяет случай; так что слабый внешний вид, порождаемый таким образом, не

внушает большой величины, вследствие того что опыт не показал, что он сосуществует с ней.

73. Слабость внешнего вида, точно так же как и все остальные идеи или восприятия, которые внушают величину или расстояние, делает это тем же самым способом, каким слова внушают понятия, связанные с ними. Известно же, что слово, произнесенное при известных обстоятельствах или в определенном контексте с другими словами, не всегда имеет ту же самую силу и значение, которые ему присущи, когда оно произносится при некоторых других обстоятельствах или в ином контексте. Один и тот же внешний вид (как по степени слабости, так и во всех других отношениях), будучи видим с одинакового расстояния, тем не менее будет внушать различную величину в случае, если он помещен вверху, и в случае, если он находится на одном уровне с высотой глаза. Причина этого та, что обычно нам редко приходится видеть объекты на большой высоте; наши дела касаются вещей, лежащих скорее перед нами, чем над нами; и соответственно этому наши глаза помещены не вверху на наших головах, но в таком месте, которое для нас наиболее удобно, чтобы видеть на расстоянии объекты, стоящие на нашем пути. И так как такое положение глаз есть обстоятельство, которое обыкновенно сопровождает видение находящихся на расстоянии объектов, то отсюда мы можем объяснить обычно наблюдаемое явление, что объект на вершине колокольни, например на высоте 100 футов, кажется человеку, стоящему внизу, имеющим иную величину, даже в отношении ширины, чем каким он казался бы, если бы был помещен на том же расстоянии 100 футов, но на одном уровне с высотой глаза. Дело в том, что, как было показано, суждение, которое мы составляем о величине вещи, зависит не только от внешнего вида, но также и от различных других условий. Опускание или изменение какого-либо из них может оказаться достаточным, чтобы внести некоторое изменение в наше суждение. Поэтому если будет опущено то условие, что место объекта является обыкновенным, т. е. соответствующим обычному положению головы и глаз, и если вместо этого объект будет занимать иное место, требующее иного положения головы, то не удивительно, что изменится суждение о величине его. Но, спросят, почему же объект, расположенный высоко, всегда кажется меньшим, чем предмет, расположенный низко, когда оба этих объекта имеют одинаковый размер

и помещены на одинаковом расстоянии, ибо наблюдение показывает, что дело обстоит именно так. В самом деле, можно согласиться, что изменение разных условий может изменять суждение о величине расположенных высоко объектов, на которые мы менее привыкли смотреть. Но ведь отсюда еще не видно, почему они должны считаться скорее меньшими, чем большими. Я отвечаю, что если бы величина находящихся на расстоянии объектов внушалась только протяжением их внешнего вида и мыслилась соответственной ему, то, наверное, они считались бы гораздо меньшими, чем какими они нам кажутся теперь (vide § 79). Но так как образованию суждения, которое мы составляем о величине находящихся на расстоянии объектов, служит совокупность многих условий, благодаря чему эти объекты кажутся гораздо большими, чем другие объекты, внешний вид которых имеет равное или даже большее протяжение, то отсюда следует, что при изменении или опущении какого-либо из условий, обыкновенно сопровождающих видение находящихся на расстоянии объектов, они покажутся соответственно меньшими, чем казались бы в других случаях, вследствие вызванного этим изменением влияния на суждение о величине. Ибо если любое из тех обстоятельств, которые являются причиной того, что объект мыслится большим своего видимого протяжения, или опущено, или происходит не в обычных условиях, то суждение становится в большую зависимость от видимого протяжения, и, следовательно, объект должен считаться меньшим. Таким образом, вследствие того что в настоящем случае вещь видится в месте, необычном для видимых нами объектов, один и тот же объект должен казаться меньшим на высоте 100 футов, чем с расстояния в 100 футов на одном (или приблизительно на одном) уровне с высотой глаза. То, что мы здесь развивали, имеет, мне кажется, немалое значение в качестве условия, содействующего увеличению внешнего вида Луны на горизонте, и заслуживает быть упомянутым при объяснении этого явления.

74. Если мы внимательно рассмотрим это явление, то найдем, что главной причиной трудности, возникавшей при объяснении его, было неумение различать опосредствованные и непосредственные объекты зрения. Величина видимой Луны, или та величина, которая представляет собой собственный и непосредственный объект зрения, совершенно одинакова, будет ли Луна на горизонте или

в меридиане. Каким же образом происходит, что в одном положении она кажется большей, чем в другом? Что может обманывать так разум? Не существует другого восприятия Луны, кроме того, которое получается при посредстве зрения. И так как то, что видится, имеет одно и то же протяжение, то я говорю, что внешний вид Луны имеет ту же самую или даже меньшую величину, когда Луну видят на горизонте, чем когда она видится в меридиане. И тем не менее она признается большей в первом случае, чем в последнем. В этом и заключается трудность, которая исчезает и весьма легко разрешается, если принять во внимание, что видимая-то Луна и не кажется и не мыслится большей на горизонте, чем в меридиане. Мы уже показали, что в каждом акте зрения видимый объект сам по себе мало привлекает внимания и что дух всегда переносит свое внимание с него на некоторые осязаемые идеи, которые, как наблюдалось, связаны с ним и вследствие этого внушаются им. Таким образом, когда говорят, что вещь является большой или малой или когда делается вообще какая бы то ни было оценка величины какой-нибудь вещи, то речь идет не о видимом, а об осязаемом объекте. Если это хорошенько обдумать, то нетрудно будет примирить кажущееся противоречие, заключающееся в том, что Луна кажется имеющей различную величину, между тем как видимая величина ее остается постоянно одной и той же. Ибо, согласно § 56, одно и то же видимое протяжение различной слабости будет внушать различное осязаемое протяжение. Поэтому когда говорят, что горизонтальная Луна имеет больший внешний вид, чем меридиональная Луна, то следует разуметь под этим не большее видимое, но большее осязаемое протяжение, которое внушается духу вместе с первым, вследствие того что слабость внешнего вида оказывается большей, чем обыкновенно.

75. Учеными было сделано много попыток объяснить кажущийся вид Луны. Гассенди, Декарт, Гоббс и многие другие размышляли об этом. Но насколько безрезультатны и неудовлетворительны были их усилия, в достаточной мере выяснено<sup>12</sup> в «Философских трудах»\*, где вы можете увидеть, как разные их мнения развиваются и опровергаются, причем выражается удивление по поводу тех больших ошибок, в которые были вовлечены остроумные люди вследствие стремления примирить кажущийся

---

\* «Фил[ософские] Труд[ы]», № 187, с. 314.

вид Луны с общепринятыми принципами оптики. Затем в «[Философских] трудах»\* была опубликована другая статья, относящаяся к тому же самому вопросу, в которой известный д-р Уоллес<sup>13</sup> пытается объяснить указанное явление. Хотя эта статья, как кажется, не заключает в себе ничего нового, не высказанного раньше другими, тем не менее я здесь рассмотрю ее.

76. Мнение Уоллеса вкратце таково. Мы судим о величине объекта не через посредство одного только угла зрения, но при посредстве угла зрения вместе с расстоянием. Поэтому хотя угол остается тем же самым или даже уменьшается, однако если в то же время расстояние кажется увеличившимся, то объект будет казаться большим. Что же касается способа, которым мы оцениваем расстояние любой вещи, то это происходит через посредство числа и протяжения промежуточных объектов. Поэтому когда Луну видят на горизонте, то разномобразии полей, домов и пр. вместе с обширной перспективой далеко растилающейся земли или моря, лежащих между глазом и крайним концом горизонта, внушает духу идею большого расстояния и, следовательно, увеличивает внешний вид. И это, по мнению д-ра Уоллеса, есть истинное объяснение того необычного размера, который дух приписывает горизонтальной Луне, хотя угол, стягиваемый ее диаметром, ни на йоту не больше, чем обыкновенно.

77. По поводу этого мнения, чтобы не повторять того, что уже было сказано относительно расстояния, я сделаю только следующие замечания: во-первых, если вид промежуточных объектов есть то, что внушает идею далекого расстояния, а эта идея далекого расстояния есть причина, приносящая в дух идею большой величины, то отсюда вытекало бы, что если бы кто-нибудь смотрел на горизонтальную Луну из-за стены, то она не казалась бы большей, чем обыкновенно. Ибо в этом случае стена, лежащая между глазом и луной, отрезает от него весь этот вид моря, земли и проч.— вид, который в противном случае увеличивал бы видимое расстояние, а вместе с тем и видимую величину Луны. Сказать, что даже и в таком случае все это протяжение земли и всего прочего, что лежит в пределах горизонта, внушается памятью и что это внушение порождает мгновенное суждение, будто Луна отстоит дальше и имеет большую величину, чем обыкновенно

---

\* № 187, с. 323.

но, — значит не сказать ничего. В самом деле: спросите любого человека, который, видя горизонтальную Луну с указанного места считает ее большей, чем обыкновенно, имеет ли он в это время в своем духе какую-либо идею промежуточных объектов или длинной полосы земли, лежащей между его глазом и крайним концом горизонта? И эта ли идея есть причина того, что он составляет вышеупомянутое суждение? Без сомнения, на этот вопрос всякий даст отрицательный ответ и скажет, что горизонтальная Луна кажется ему большей, чем меридиональная, хотя он никогда не думает ни о всех, ни о какой-либо из тех вещей, которые лежат между ним и Луной. А что касается той нелепости, будто какая-либо идея может вводить в дух другую идею, между тем как она сама не воспринимается, то это уже было нами рассмотрено, да притом эта нелепость слишком очевидна, чтобы нужно было еще распространяться о ней. Во-вторых, получается невозможным объяснить по этой гипотезе, почему кажущийся вид Луны в одном и том же месте иногда больше, иногда меньше; а последнее явление, как было доказано, вполне согласуется с нашими принципами и объясняется ими весьма легко и естественно. Для дальнейшего выяснения этого следует заметить, что непосредственно и в собственном смысле слова мы видим только свет и цвета в различных сочетаниях и оттенках, разных степеней слабости и ясности, смутности и отчетливости. Все эти видимые объекты находятся только в духе; что-либо внешнее духу, будь то расстояние или величина, они внушают только вследствие привычной связи, подобно тому, как слова внушают вещи. Таким образом, мы должны отметить, что кроме напряжения глаз, а также яркости и слабости, отчетливости и смутности внешнего вида (которые, так как они имеют некоторое соответствие с линиями и углами, были подставлены на место их в предшествовавшей части этого трактата) существуют еще другие средства, которые внушают как расстояние, так и величину. Таковым в особенности является место видимых точек или объектов, например более высокое или более низкое положение их; первое внушает более далекое расстояние и большую величину, последнее — более близкое расстояние и меньшую величину: все это есть всецело результат привычки и опыта, между тем как на самом деле нет никакой разницы между этими линиями расстояния, так как и самый высокий, и самый низкий объект отстоят от глаза на рав-

ном расстоянии или, вернее, вовсе не находятся на расстоянии от него. Таким образом, в высшем или низшем положении нет ничего, что бы в силу необходимой связи внушало ббольшую или меньшую величину. А раз так, то эти обычные опытные средства внушения расстояния внушают также и величину, причем и ее столь же непосредственно, как и расстояние. Я утверждаю, что они не внушают раньше расстояние (*vide* § 53) и не предоставляют затем духу выводить оттуда заключение или вычислять величину, но внушают величину столь же непосредственно и сразу, как и расстояние.

78. Этот феномен горизонтальной Луны есть прекрасный пример, указывающий недостаточность линий и углов для объяснения способа, которым дух воспринимает и оценивает величину внешних объектов. Тем не менее при помощи их можно вычислять видимую величину вещей, поскольку они имеют связь и соответствие с теми другими идеями или восприятиями, которые суть истинные и непосредственные причины, внушающие духу видимую величину вещей. Однако, полагаю, можно сделать общее замечание относительно математического вычисления в оптике, что оно никогда не может быть вполне точным и совершенным, так как суждения, которые мы образуем о величине внешних вещей, часто зависят от многих обстоятельств, которые не имеют соответствия с линиями и углами или не могут быть определены при помощи их.

79. Из сказанного мы можем вывести следствие, что прозревший слепорожденный при первом открытии его глаз составлял бы совершенно иное суждение о величине вводимых через посредство глаз объектов, чем то, которое образуют другие. Он не рассматривал бы идеи зрения в их отношении к идеям осязания или в какой-либо связи с последними. Так как рассмотрение их ограничивалось бы у него исключительно ими самими, то он считал бы их большими или малыми исключительно в зависимости от того, заключают ли они в себе большее или меньшее число видимых точек. А так как, несомненно, каждая видимая точка может покрывать собой или исключать из зрения только одну другую видимую точку, то, следовательно, всякий объект, исключаящий из поля зрения другой объект имеет равное с ним число видимых точек; и, стало быть, прозревший слепорожденный будет мыслить, что оба этих объекта имеют одну и ту же величину. Отсюда очевидно, что человек в таких условиях полагал бы,

что его большой палец, которым он может скрыть башню, т. е. помешать, чтобы ее можно было видеть, имеет одинаковую величину с этой башней; или что его рука, известное положение которой может скрыть из его поля зрения небесную твердь, равна по величине последней, как бы ни казалось нам велико неравенство между этими двумя вещами вследствие той привычной и тесной связи, которая выросла в наших душах между объектами зрения и осязания, благодаря чему самые различные и несходные идеи этих двух чувств столь смешиваются и соединяются, что ошибочно принимаются за одну и ту же вещь, и от этого предрассудка нам нелегко освободиться.

80. Чтобы лучше объяснить природу зрения и надлежащим образом установить способ, коим мы воспринимаем величины, я сделаю еще несколько замечаний по поводу некоторых относящихся сюда вопросов, так как недостаточное размышление о них и отсутствие надлежащего разделения осязаемых и видимых идей могут породить в нас ошибки и смутные понятия. Во-первых, я отмечу, что *minimum visibile* совершенно одинаково у всех существ, какие только одарены зрительной способностью. Ни изысканное устройство глаза, ни особенная острота зрения не могут сделать, чтобы *minimum visibile* было меньшим у одной твари, чем у другой; так как *minimum visibile* не имеет различимых частей и никоим образом не состоит из таковых, то необходимо оно должно быть одним и тем же для всех. Ибо если предположим его иным и допустим, что *minimum visibile*, например, клеща меньше, чем *minimum visibile* человека, то, согласно этому допущению, последнее может быть сделано равным первому через отнятие от него некоторой части. Следовательно, оно состоит из частей, а это несогласно с понятием *minimum visibile*, или точки.

81. Может быть, возразят, что *minimum visibile* человека есть реальная величина и заключает в себе части, вследствие чего оно и больше, чем *minimum visibile* клеща, хотя части его и не воспринимаются человеком. На это я отвечаю, что так как, согласно доказанному, *minimum visibile* (как и все другие собственные и непосредственные объекты зрения) не имеет никакого существования вне духа того, кто видит его, то, следовательно, не может быть никакой части его, которая не воспринимается в действительности и потому не является видимой. А чтобы один объект заключал в себе много отдельных види-

мых частей и в то же время был бы *minimum visibile*, это — явное противоречие.

82. Этих видимых точек мы видим всегда одинаковое число. Их совершенно столько же, как в том случае, когда наш взгляд ограничен и связан близкими объектами, так и тогда, когда он простирается к большим и отдаленным объектам. Так как невозможно скрыть или исключить из зрения какое-либо *minimum visibile* его, то отсюда с очевидностью следует, что, когда мой взгляд ограничен со всех сторон стенами моего рабочего кабинета, я вижу совершенно столько же видимых точек, сколько я их видел бы, если бы раздвинулись стены рабочего кабинета и устранились все другие преграды и предо мной был бы обширный вид лежащих вокруг полей, гор, моря и открытого неба. Ибо, пока я заключен в стенах, каждая точка внешних объектов скрыта от моего взгляда стенами, находящимися между ними и мной. Но так как каждая видимая точка способна скрыть или исключить из зрения только одну-другую соответствующую точку, то, следовательно, пока мое зрение ограничено этими тесными стенами, я вижу столько же точек, или *minima visibilia*, сколько я их увидел бы, если бы эти стены были удалены и я смотрел бы на все внешние объекты, вид которых ими перехвачен. Поэтому всякий раз, когда говорят, что мы имеем перед собой в одно время более обширный вид, чем в другое, то здесь следует разуместь не собственные и непосредственные, но вторичные и опосредствованные объекты зрения, которые, как было указано, принадлежат именно осязанию.

83. Рассматривая зрительную способность по отношению к ее непосредственным объектам, можно найти в ней два несовершенства. Во-первых, что касается протяжения или числа видимых точек, воспринимаемых ею сразу, то оно конечно и до известной степени ограничено. В одном взгляде можно охватить только известное ограниченное число *minima visibilia*, за пределы которого взор выйти не может. Во-вторых, наше зрение обладает тем недостатком, что его взгляд не только ограничен, но также в большей части неясен. Из того, что мы охватываем одним взглядом, мы можем видеть ясно и отчетливо лишь немного; и чем больше мы фиксируем наше зрение на одном каком-либо объекте, тем темнее и неотчетливее будет нам казаться остальное.

84. Соответственно этим двум недостаткам зрения мы

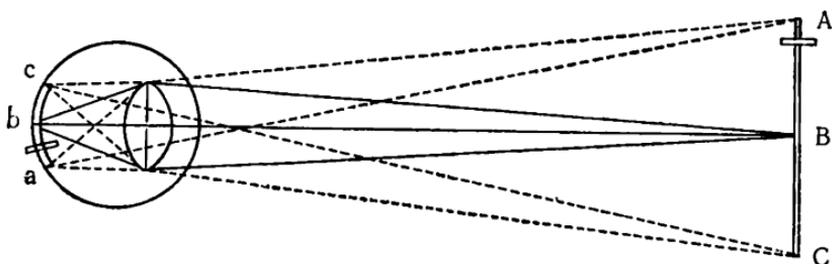
можем вообразить столько же совершенств, а именно: 1) способность охватывать в одном взгляде большее число видимых точек; 2) способность видеть их все сразу с одинаковой наивысшей ясностью и отчетливостью. Но обладают ли в действительности этими совершенствами интеллекты отличного от нас порядка и иных способностей, этого знать мы не можем.

85. Ни в том, ни в другом отношении микроскопы не совершенствуют зрения. Ибо, когда мы смотрим через микроскоп, мы отнюдь не видим большого числа видимых точек, и соседние точки не являются более раздельными, чем в тех случаях, когда мы смотрим невооруженным глазом на объекты, помещенные на надлежащем расстоянии. Микроскоп вводит нас, так сказать, в новый мир. Он дарит нам новую картину видимых объектов, совершенно отличную от той, которую мы видим невооруженным глазом. Но весьма важное различие заключается в том, что между тем как объекты, воспринимаемые невооруженным глазом, имеют известную связь с осязаемыми объектами, благодаря которой мы научаемся предвидеть, что последует при приближении или прикосновении к частям нашего тела объектов, находящихся на расстоянии, — что весьма способствует сохранению этих частей, — не существует подобной же связи между осязаемыми вещами и теми видимыми объектами, которые воспринимаются при помощи самого лучшего микроскопа.

86. Отсюда очевидно, что если бы наши глаза были превращены в микроскопы, то от такой перемены мы мало выиграли бы. Мы лишились бы вышеуказанной выгоды, которую теперь получаем при посредстве зрительной способности, и у нас от зрения осталась бы только пустая забава и не было бы от него никакой пользы. Но, может быть, скажут, что в этом случае наше зрение было бы одарено гораздо большей остротой и проницательностью, чем теперь. Желал бы я знать, в чем состоит эта острота, которая считается столь большим достоянием зрения. Из того, что мы уже доказали, известно, что *minimum visibile* никогда не бывает большим или меньшим, но во всех случаях всегда одно и то же. И в обладании глазами-микроскопами я вижу только ту разницу, что прекращается связь между различными восприятиями зрения и осязания, которая раньше давала нам возможность регулировать наши действия при содействии глаза, и зрение становится вовсе непригодным для этой цели.

87. Вообще, мне кажется, что если мы рассмотрим употребление и цель зрения, вместе с нашим настоящим положением и условиями нашего существования, то мы не найдем никакой уважительной причины жаловаться на какой-либо недостаток или несовершенство в нашем зрении, и трудно нам будет представить, каким образом оно могло бы быть улучшено. Со столь замечательной мудростью устроена эта способность как для удовольствия, так и для удобства нашей жизни.

88. Изложив то, что я имел в виду сказать относительно расстояния и величины объектов, я перехожу теперь к рас-



смотрению способа, которым дух воспринимает при посредстве зрения положение их. Среди открытий последнего столетия считается одним из наиболее важных то, что процесс зрения объяснен более глубоко, чем он объяснялся раньше. В наше время нет никого, кто бы не знал, что изображения внешних объектов рисуются на сетчатке или дне глаза; что мы не можем видеть ничего, что не было бы нарисовано таким образом; и что соответственно большей отчетливости или смутности этого рисунка и восприятие, которое мы имеем относительно объекта, более отчетливо или смутно. Но в этом объяснении процесса зрения встречается одна большая трудность, а именно: объекты изображаются на дне глаза в обратном положении, так, что верхняя часть объекта изображается на нижней части глаза, а нижняя часть объекта — на верхней части глаза; то же самое можно сказать и относительно правой и левой стороны. Так как, стало быть, изображения являются в таком обратном виде, то спрашивается: как происходит, что мы видим объекты прямыми и в их естественном положении?

89. В ответ на эту трудность мы слышим, что дух, воспринимая воздействие луча света на верхнюю часть глаза, рассматривает этот луч как идущий по прямой линии от

нижней части объекта; подобным же образом, замечая луч, ударяющий в нижнюю часть глаза, дух устремляется к верхней части объекта. Так, в прилагаемом рисунке *C*, нижняя точка объекта *ABC*, проектируется в *c*, верхнюю часть глаза. Подобным же образом самая высшая точка *A* проектируется в *a*, самую низшую часть глаза; и это делает изображение *сва* обратным. Но дух рассматривает воздействие в *c* как идущее по прямой линии *Cc* от нижнего конца объекта; и удар или толчок в *a*, как приходящий по линии *Aa* от верхнего конца объекта, и вследствие этого образует правильное суждение о положении объекта *ABC*, несмотря на то что изображение его дается в обратном виде. Кроме того, это иллюстрируют воображаемым примером слепого человека, который, держа в руках две палки, перекрещивающиеся между собой, осязает при помощи их крайние концы объекта, помещенного в перпендикулярном положении. Конено, этот человек будет думать, что верхняя часть объекта — та, которую он осязает палкой, находящейся в руке, расположенной ниже, и что нижняя часть объекта — та, которую он осязает палкой, находящейся в руке, расположенной выше. Таково обычное объяснение прямого внешнего вида объектов, и оно обыкновенно допускается и принимается, будучи, как говорит Молине \*, «признаваемо всеми удовлетворительным».

90. Но это объяснение, по моему мнению, не заключает в себе ни малейшей доли истины. Если бы я воспринимал эти точки перекрещивания и направления лучей света таким образом, как указывалось, тогда в самом деле это объяснение на первый взгляд не было бы лишено вероятности. И тогда мог бы быть некоторый повод для проведения сравнения со слепым человеком и его перекрещивающимися палками. Но в данном случае дело обстоит совершенно иначе. Я знаю весьма хорошо, что я не воспринимаю ничего подобного. И, следовательно, я не могу через посредство этого судить о положении объектов. Сверх того, я обращаюсь к опыту любого человека и спрашиваю, сознает ли он, поскольку это касается его самого, чтобы он думал о пересечении пучков лучей света или следил за толчками, которые они дают по прямым линиям, всякий раз как он посредством зрения воспринимает положение какого-либо объекта? Мне кажется очевидным, что

---

\* «Диоптр[ика]», ч. 2, гл. 7, с. 289.

пересечение лучей, прослеживание их и пр. никогда не мыслится детьми, идиотами, да, правду говоря, и вообще никем, за исключением тех, кто занимался оптикой. Но чтобы дух судил о положении объектов при посредстве этих вещей, которых он не воспринимает, или чтобы он воспринимал их, не сознавая этого,— какое бы вы из этих двух предположений ни взяли,— это совершенно выходит за пределы моего понимания. Прибавьте к этому, что объяснение способа видения примером перекрещивающихся палок и отыскивание объекта по осям пучков лучей света предполагают, что собственные объекты зрения воспринимаются на расстоянии от нас, что противоположно тому, что мы доказали. Поэтому мы осмеливаемся сказать, что это мнение о способе, коим дух воспринимает прямой внешний вид объектов, одного рода с теми другими положениями писателей по оптике, которые мы имели случай испытать и опровергнуть в предыдущих частях нашего трактата.

91. Итак, остается ждать другого объяснения этой трудности. И я уверен, что оно легко будет найдено, если только мы исследуем вопрос как следует и будем тщательно отделять идеи зрения от идей осязания. Чем чаще в трактате о зрении мы будем подчеркивать это различие, тем лучше. И особенно следует обращать внимание на это различие при исследовании того вопроса, которым мы теперь заняты, ибо трудность объяснения того, что мы видим объекты в прямом виде, главным образом и возникает, по моему мнению, вследствие недостаточно правильного понимания указанного различия.

92. Чтобы освободить наши умы от всех предрассудков, какие только мы можем иметь относительно этого предмета, наиболее подходящим кажется мне мысленное допущение случая со слепорожденным, который в зрелом возрасте прозрел. И хотя, вероятно, полное абстрагирование от опыта, приобретенного при помощи зрения (до такой степени, чтобы быть в состоянии поставить свои мысли совершенно в положение мыслей такого человека), не может быть для нас делом ни легким, ни привычным, тем не менее мы должны попытаться, насколько возможно, составить правильное понятие о том, что, как можно справедливо предположить, происходит в его душе.

93. Известно, что слепой от рождения человек имел бы идеи верха и низа через посредство чувства осязания. Посредством движения своей руки он может различать

положение всякого осязаемого объекта, помещенного на расстоянии, равном ей. Ту часть, на которую он чувствовал бы себя опирающимся или в направлении которой он воспринимал бы тяжесть своего тела, он называл бы нижней, а противоположную ей — верхней; подобным же образом он называл бы все объекты, какие только ни случалось ему осязать.

94. Но в таком случае, какие бы суждения он ни составлял о положении объектов, они ограничивались бы только теми объектами, которые воспринимаются осязанием. Ко всем же тем вещам, которые неосязаемы и имеют духовную природу, как-то: его мысли и желания, его страсти и вообще все модификации его души, — к ним он никогда бы не применял терминов «верхний» и «нижний», разве только в метафорическом смысле. Может быть, иносказательно он и говорил бы о высоких и низких мыслях, но эти термины, в своем собственном значении, никогда не прилагались бы ни к одной вещи, мыслимой существующей в духе. Ибо человек, слепой от рождения и поныне пребывающий в том же положении, не может обозначать словами «выше» и «ниже» ничего иного, кроме большего или меньшего расстояния от земли; это расстояние он измерял бы движением или прикладыванием своей руки или другой какой-либо части своего тела. Итак, очевидно, что все те вещи, которые, по их относительному положению, мыслились бы им как высшие или низшие, должны воображаться существующими вне духа, в окружающем пространстве.

95. Отсюда само собой следует, что такой человек (если мы предположим его прозревшим) при первом опыте зрения не думал бы, чтобы из того, что он увидел, что-нибудь было высоким или низким, в прямом или обратном виде. Ибо, согласно тому, что мы ранее доказали в § 41, он не думал бы, чтобы вещи, которые он воспринимает посредством зрения, находились на каком-либо расстоянии от него или были бы вне его духа. Объекты, к которым он до сих пор обыкновенно прилагал термины «вверху» и «внизу», «высокий» и «низкий», являлись таковыми лишь вследствие прикосновения или некоторого восприятия посредством осязания. Между тем собственные объекты зрения образуют новый ряд идей, совершенно особый и отличный от прежнего, который никоим образом не может восприниматься посредством осязания. Поэтому нет решительно ничего, что могло бы склонять его считать эти

термины приложимыми и к ним. Он никогда бы не думал этого, пока опыт не показал бы ему их связь с осязаемыми объектами и в его ум не начало бы вкрадываться то же самое предубеждение, которое с детства выросло в умах других людей.

96. Чтобы представить этот предмет в более ясном свете, я прибегну к помощи примера. Предположим, что вышеупомянутый слепой посредством осязания воспринимает, что человек стоит прямо. Исследуем, каким образом он это воспринимает. Путем прикладывания своей руки к разным частям человеческого тела наш слепой воспринимал различные идеи осязания; последние, слагаясь, образуют различные сложные идеи, которые связываются с отдельными именами. Так, одна комбинация их, имеющая определенную осязаемую форму, величину и состав частей, называется головой, другая — рукой, третья — ногой и т. д.; все эти сложные идеи в его духе могли сложиться только из идей, воспринимаемых осязанием. Равным образом, посредством осязания он получил идею земли или почвы, в направлении которой он воспринимает естественную тяжесть частей своего тела. А так как термин «прямой» не означает ничего иного, кроме перпендикулярного положения человека, при котором его ноги находятся ближе всего к земле, то если слепой посредством движения своей руки по частям тела стоящего перед ним человека воспринимает, что идеи осязания, которые образуют голову, отстоят далее всего, а идеи осязания, которые образуют ноги, находятся ближе всего к другой комбинации идей осязания, которую он называет землей, то он назовет этого человека стоящим прямо. Но если мы предположим, что вдруг он получает способность зрения и смотрит на человека, стоящего перед ним, то очевидно, что в этом случае он не был бы в состоянии решить, в прямом или обратном виде находится видимый им человек. Так как до сих пор ему никогда не было известно применение этих терминов к чему-либо иному, кроме осязаемых вещей, или вещей в пространстве, внешних по отношению к нему, а то, что он видит, не осязается и не воспринимается им как нечто внешнее по отношению к нему, то он не мог бы знать, что они, собственно, приложимы к этому.

97. Впоследствии, когда он заметит, что при поворачивании головы или глаз вверх и вниз, направо и налево видимые объекты изменяются, а также узнает, что они называются теми же самыми именами, как и объекты,

воспринимаемые осязанием, и что они связаны с последними, тогда действительно он станет говорить о них и о положении их в тех же самых терминах, которые он обыкновенно прилагал к осязаемым вещам: и те объекты, которые он воспринимает при поворачивании своих глаз вверх, он будет называть находящимися сверху, а те, которые он воспринимает при поворачивании своих глаз вниз, он будет называть находящимися внизу.

98. Вот что является, по моему мнению, истинной причиной того, почему он стал бы считать выше всего находящимися те объекты, которые дают изображение на самой нижней части его глаза, ибо они будут увидены отчетливо при поворачивании глаза вверх. Подобным же образом те объекты, изображение которых получается на самой верхней части глаза, будут видны отчетливо при поворачивании глаза вниз, и вследствие этого они признаются находящимися наиболее низко. Ведь, как мы доказали, к непосредственным объектам зрения самим по себе он не прилагал бы терминов «верхний» и «нижний», поэтому должно присоединиться сознание некоторых сопровождающих их обстоятельств. Такими обстоятельствами, очевидно, являются действия поворачивания глаза вверх и вниз, которые дают духу вполне понятный повод соответственно называть объекты зрения верхними и нижними. Не будь этого движения глаза — поворачивания его вверх и вниз для распознавания различных объектов, — несомненно, термины: *прямой*, *обратный* и другие, подобно им относящиеся к положению осязаемых объектов, никогда бы не переносились и вовсе не приписывались бы идеям зрения, так как чистый акт зрения не заключает в себе ничего, что могло бы быть использовано для этой цели, между тем как различные положения глаза естественно заставляют дух образовывать соответствующие суждения о положении объектов, вводимых при посредстве их.

99. Затем, когда путем опыта он узнает связь, существующую между различными идеями зрения и осязания, он будет в состоянии при помощи восприятия, которое он имеет об относительном положении видимых вещей, образовывать быстрое и верное суждение о положении внешних вещей, так как осязаемые вещи совпадают с последними. И вот таким-то образом он будет воспринимать при посредстве зрения положение внешних объектов, которые, собственно, не подлежат чувству зрения.

100. Я знаю, что мы весьма склонны думать, будто при первом опыте зрения мы судим о положении видимых вещей так, как это мы делаем теперь. Точно так же мы склонны думать, что при первом опыте зрения и расстояние, и величину объектов мы постигаем тем же самым способом, что и теперь; но это, как было доказано, есть ложная и неосновательная вера. И, по тем же основаниям, эта же самая критика может быть направлена и против безусловной веры (которую имеет большинство людей прежде надлежащего размышления о предмете) в то, что они способны при первом опыте зрения определить при помощи глаза, в прямом или обратном виде находятся объекты.

101. Может быть, против нашего мнения сделают возражение такого рода: так как человек, например, мыслится находящимся в прямом положении, когда его ноги помещаются возле самой земли, и он мыслится находящимся в обратном виде, когда его голова помещается возле самой земли, то отсюда следует, что посредством чистого акта зрения, помимо всякого опыта или изменения положения глаз, мы могли бы определить, в прямом ли положении человек или в обратном. Так как и то, и другое — и сама земля, и конечности человека, стоящего на ней, — одинаково воспринимаются посредством зрения, то каждый в то время, как он видит, может решить, какая часть человека ближе к земле и какая часть дальше от нее, т. е. в прямом ли положении человек или обратном.

102. На это я отвечаю, что те идеи, которые образуют осязаемую землю и осязаемого человека, совершенно отличны от тех, которые образуют видимую землю и видимого человека. При посредстве одной лишь зрительной способности, помимо всякого осязательного опыта или изменения положения глаз, невозможно было бы когда-либо знать или даже подозревать, чтобы существовало какое-либо отношение или связь между ними. Поэтому при первом опыте зрения человек не называл бы ничего из того, что он увидел, ни землей, ни головой, ни ногой; и, следовательно, посредством чистого акта зрения он не мог бы сказать, голова или ноги ближе к земле. В самом деле, посредством чистого акта зрения мы не имели бы никакой мысли о земле или человеке вообще как в прямом, так и в обратном виде. Это, однако, станет еще яснее, если мы сделаем точные наблюдения и специально проведем сравнение между идеями зрения и осязания.

103. То, что я вижу, есть только разнообразие света и цветов. То, что я осязаю, бывает твердым или мягким, горячим или холодным, шероховатым или гладким. Какое сходство, какую связь имеют эти идеи с теми? Или каким образом возможно, чтобы всякий находил основание прилагать одно и то же имя к комбинациям идей столь совершенно различных, прежде чем не узнал на опыте их сосуществования? Мы не находим, чтобы была какая-нибудь необходимая связь между тем или иным осязаемым качеством и каким бы то ни было цветом. И мы можем иногда воспринимать цвета там, где нет ничего воспринимаемого осязанием. Вследствие всего этого становится очевидным, что ни один человек, впервые начавший видеть, не знает, чтобы было какое-нибудь соответствие между тем или иным частным объектом зрения и каким-либо знакомым ему объектом осязания; поэтому цвета головы внушили бы ему не более идею головы, чем идею ног.

104. Вообще мы доказали (vid. § 63 и 64), что нельзя открыть никакой необходимой связи между какой-либо данной видимой величиной и какой-либо частной осязаемой величиной; но эта связь есть всецело результат привычки и опыта и зависит от побочных и случайных обстоятельств, так что мы должны учиться выводить из восприятия видимого протяжения, какое осязаемое протяжение связано с ним. Отсюда, конечно, вытекает, что видимые величины головы или ноги при первом открытии глаз не принесут с собой в сознание соответствующих осязаемых величин этих частей.

105. Из предыдущего параграфа ясно, что видимая форма какой-либо части тела не имеет необходимой связи с осязаемой формой ее, вследствие чего и не внушает ее духу при первом опыте зрения, ибо форма есть следствие величины. Отсюда следует, что подобно тому, как никакая видимая величина не имеет в своей собственной природе свойства внушать какую-либо определенную осязаемую величину, так и никакая видимая форма не может быть нераздельно связанной с соответствующей ей осязаемой формой, и поэтому сама по себе и прежде опыта она не может внушать ее разуму. Это станет еще более ясным, если мы заметим, что то, что осязанию представляется гладким и круглым, может вовсе не казаться таким зрению, если смотреть через микроскоп.

106. Сопоставив все это и обдумав как следует, мы с очевидностью можем вывести следующее заключение:

при первом акте зрения ни одна идея, вводимая при посредстве глаз, не имела бы никакой сознаваемой связи с теми идеями, с которыми соединены в уме слепорожденного названия: земля, человек, голова, нога и проч. Таким образом, новые идеи никоим образом не вводили бы в его дух вышеупомянутые идеи и не склоняли бы его называть их теми же самыми именами и считать их одними и теми же вещами, как это сделают они впоследствии.

107. Однако остается еще одна трудность, которая некоторым может показаться сильно подрывающей наше мнение и которая заслуживает рассмотрения. Дело в том, что хотя признано, что ни цвет, ни величина, ни форма видимых ног не имеют никакой необходимой связи с идеями, образующими осязаемые ноги, — связи, которая бы вводила их в мой дух при первом опыте зрения или заставляла бы опасаться, что я стану смешивать их, прежде чем в течение некоторого времени на опыте узнаю их связь и привыкну к ней; однако кажется вполне несомненным, что так как число видимых ног такое же, как и число осязаемых ног, то я могу отсюда помимо всякого зрительного опыта справедливо заключить, что они представляют ноги или связаны с ногами скорее, чем с головой. Я говорю, что кажется, будто идея двух видимых ног скорее внушит духу идею двух осязаемых ног, чем идею одной головы, так что слепой тотчас по получении способности видеть может знать, что ноги или две вещи и что голова или одна вещь.

108. Чтобы осветить эту кажущуюся трудность, нам нужно только заметить, что разнообразие видимых объектов не порождает необходимо разнообразия соответствующих им осязаемых объектов. Картина с большим разнообразием цветов действует на осязание однообразно; поэтому очевидно, что я не сужу о числе осязаемых вещей по числу видимых вещей, независимо от опыта, при посредстве ряда необходимых выводов. И поэтому, когда впервые открылись бы мои глаза, я не заключал бы, что так как я вижу две вещи, то и осязать буду две. Каким же образом могу я, раньше научающего меня опыта, знать, что видимые ноги по той причине, что их две, связаны с осязаемыми ногами; или что видимая голова, по той причине, что она одна, связана с осязаемой головой? Поистине, вещи, которые я вижу, и вещи, которые я осязаю, настолько различны и разнородны, что восприятие одних никогда бы не внушало моим мыслям других и не склоняло

бы меня составлять никакого суждения о них, пока на опыте я не узнал бы их связь.

109. Но для всестороннего освещения этого предмета следует принять во внимание, что число (как бы настойчиво ни относили его некоторые к первичным качествам) не есть нечто определенное и установленное, существующее реально в самих вещах. Оно есть всецело создание духа, рассматривающего или простую идею саму по себе, или какую-либо комбинацию простых идей, которой дается одно имя и которая таким образом сходит за единицу. Соответственно различным способам, коими дух комбинирует свои идеи, изменяется и единица; а соответственно различным единицам изменяется также и число, которое есть только совокупность единиц. Мы считаем окно за единицу и печь за единицу; однако и дом, в котором много окон и много печей, имеет такое же право называться единицей; множество же домов составляют один город. В этих и подобных им примерах единица, очевидно, всегда относится к частным соединениям, которые дух составляет из своих идей; к этим соединениям он прикрепляет имена и заключает в них большее или меньшее число отдельных идей, смотря по тому, что лучше соответствует его целям и намерениям. Поэтому все, что бы дух ни рассматривал как одну группу, есть одна единица. Каждая комбинация идей рассматривается духом как единица и в знак этого отмечается одним именем. Следовательно, наименование идей и комбинирование их в группы совершенно произвольно и совершается духом так, как это наиболее удобно, согласно указаниям опыта. Не будь последнего, наши идеи никогда не были бы собраны в такие различные отдельные комбинации, как теперь.

110. Отсюда следует, что человек, слепой от рождения и впоследствии, в зрелом возрасте, прозревший, при первом акте зрения не разделял бы идеи зрения на те же самые отдельные группы, на какие делят их другие, по опыту знающие, какие идеи всегда сосуществуют и каким свойственно объединяться под одним именем. Например, он не соединял бы в одну сложную идею и вследствие этого не принимал бы за единицу и не думал бы сразу о всех тех частных идеях, которые составляют видимую голову или ногу. Ибо нельзя усмотреть никакой причины, почему он должен был бы так делать, лишь только увидел бы человека, стоящего прямо перед ним. Его дух наполняют идеи, образующие видимого человека, а вместе с ними и все

другие идеи зрения, воспринимаемые в то же самое время. Но все эти идеи, видимые им одновременно, он не распределял бы по различным отдельным комбинациям, пока посредством наблюдения движения частей человека и других опытов он не узнал бы, какие идеи должно отделять и какие соединять вместе.

111. Из всего сказанного видно, что объекты зрения и осязания образуют, так сказать, два ряда идей, весьма различных друг от друга. Объектам того и другого рода мы одинаково приписываем термины: *верхний* и *нижний*, *правый* и *левый* и тому подобные, указывая тем на положение или место вещей; но в этом случае мы отнюдь не должны упускать из виду, что положение любого объекта определяется только относительно объектов того же самого чувства. Мы говорим, что какой-либо объект осязания находится вверху или внизу, в зависимости от того, больше или меньше расстояние от него до осязаемой земли; подобным же образом какой-либо объект зрения мы называем находящимся вверху или внизу, соответственно тому, больше или меньше расстояние от него до видимой земли. Но определять положение видимых вещей по отношению к расстоянию их от какой-либо осязаемой вещи, или *vice versa*, было бы абсурдом и совершенной нелепостью. Ибо все видимые вещи одинаково находятся в духе и не наполняют собой внешнего пространства; и, следовательно, все они равно отстоят от осязаемой вещи, которая существует вне духа.

112. Или скорее, по правде говоря, собственные объекты зрения не находятся ни на каком расстоянии, ни близком, ни далеком, от осязаемой вещи. Ибо если мы вникнем как следует в исследуемый предмет, то найдем, что объекты чувства могут сравниваться только с расстоянием, которое существует тем же самым способом, т. е. принадлежит тому же самому чувству. Ибо под расстоянием между двумя какими-либо точками не мыслится ничего иного, кроме числа промежуточных точек. Если данные точки — видимые, то расстояние между ними отмечается числом промежуточных видимых точек; если они — осязаемые, то расстояние между ними есть линия, составленная из осязаемых точек. Но если одна данная точка — осязаемая, а другая — видимая, то расстояние между ними не состоит ни из точек, воспринимаемых зрением, ни из точек, воспринимаемых осязанием, т. е. оно совершенно непонятно. Может быть, эта истина не легко найдет себе признание в уме

всех людей. Во всяком случае относительно того, верно ли это, я охотно узнал бы мнение каждого, кто потрудился бы поразмыслить немного и испытать истинность сказанного на своем собственном сознании.

113. Упущение из виду того, что было высказано в двух последних параграфах, было, по-видимому, главной причиной трудности, на которую наталкивалось объяснение видения предметов в прямом положении. Голова, которая на изображении ближе всего к земле, кажется отстоящей далее всего от нее; с другой стороны, ноги, которые на изображении дальше всего от земли, мыслятся находящимися ближе всего к ней. В этом лежит трудность, которая исчезает, если мы освободимся от двусмысленности и представим дело более ясно, а именно следующим образом: каким образом происходит, что видимая голова, которая ближе всего к осязаемой земле, кажется глазу отстоящей далее всего от земли, а видимые ноги, которые находятся дальше всего от осязаемой земли, кажутся самыми близкими к земле? Если вопрос поставить таким образом, то всякий увидит, что трудность заключена в предположении, что глаз, или способность зрения, или, скорее, душа при посредстве их судит о положении видимых объектов по отношению к их расстоянию от осязаемой земли. Ведь очевидно, что осязаемая земля не воспринимается при посредстве зрения. И в двух предыдущих параграфах было доказано, что место видимых объектов определяется только их расстоянием друг от друга и что нелепо говорить о далеком или близком расстоянии между видимой и осязаемой вещью.

114. Если мы ограничим наше исследование собственными объектами зрения, то все объяснится легко и хорошо. Голова на изображении является отстоящей дальше всего от видимой земли, а ноги — ближе всего к ней; и такими они и кажутся на самом деле. Что тут странного или непонятного? Предположим, что изображения на дне глаза суть непосредственные объекты зрения. Следствием было бы то, что вещи являлись бы в том же самом положении, в каком они изображены. А разве на самом деле происходит не так? Видимая голова кажется отстоящей наидальше от видимой земли, а видимые ноги кажутся ближе всего к видимой земле. И как раз такими они и изображены.

115. Но, скажете вы, внешний вид человека прямой, а изображение его обратное. Я отвечаю вопросом: что подразумеваете вы под изображением человека, или, что то

же самое, что высказываете вы, говоря, что видимый человек является в обратном виде? Вы скажете мне, что он — в обратном виде, так как его пятки занимают самое высокое положение, а голова — самое низкое. Будьте добры, объясните мне то, что вы сказали. Говоря, что голова находится ниже всего, вы понимаете, что она наиболее близка к земле; и говоря, что пятки выше всего, вы мыслите, что они наиболее далеки от земли. Снова я вас спрашиваю: какую землю вы имеете в виду? Вы не можете иметь в виду ту землю, которая изображена в глазу, т. е. видимую землю, ибо изображение головы находится дальше всего от изображения земли, а изображение ног ближе всего к изображению земли; и соответственно этому видимая голова отстоит дальше всего от видимой земли, а видимые ноги — ближе всего к ней. Поэтому остается допустить, что вы имеете в виду осязаемую землю; и таким образом вы определяете место видимых вещей относительно осязаемых вещей, т. е. попадаете в противоречие с тем, что было доказано в § 111 и 112. Две различные области зрения и осязания должны рассматриваться отдельно так, как будто бы их объекты не имели ровно никакого сообщения между собой и никакого отношения друг к другу, поскольку это касается расстояния или положения.

116. Ошибки, делаемые нами в этом вопросе, также зависят в значительной степени от того, что, когда мы думаем об изображениях на дне глаза, мы представляем себе дело так, как будто мы сами смотрим на дно глаза другого человека или кто-нибудь другой смотрит на дно нашего глаза и видит изображения на нем. Предположим два глаза *A* и *B*. Глаз *A*, смотрящий с некоторого расстояния на изображения в *B*, видит их в обратном виде и по этой причине заключает, что они находятся в *B* в обратном виде. Но это заключение ошибочно. На дно глаза *A* проектируются в миниатюре изображения изображений, например человека, земли и пр., находящихся в *B*. И, кроме них, проектируются на *A* в большом размере сам глаз *B* и объекты, окружающие его, вместе с другой землей. Глазом *A* эти большие изображения считаются истинными объектами, а меньшие изображения считаются им только изображениями в миниатюре. Вот по отношению к тем большим изображениям и определяется положение меньших изображений; так что, сравнивая маленького человека с большой землей, *A* образует суждение, что этот человечек в обратном виде, т. е. что его ноги отстоят дальше всего от

большой земли, а голова находится ближе всего к ней. Между тем если *A* сравнит маленького человека с маленькой землей, то он покажется в прямом виде, т. е. его голова будет казаться отстоящей далее всего от маленькой земли, а ноги ближе всего к ней. Но мы должны учесть то, что *B* видит не две земли, как *A*. Он видит только то, что представлено маленькими изображениями в *A*, и, следовательно, он будет считать человека находящимся в прямом положении. Ибо на самом деле в *B* человек является не в обратном виде, так как здесь ноги его находятся возле земли; но в *A* он изображен в обратном виде, так как здесь голова изображения изображения человека в *B* находится возле земли, а ноги далее всего от нее, если иметь в виду не ту землю, которая является в изображении изображения в *B*. Ибо если вы возьмете маленькие изображения изображений в *B* и рассмотрите их сами по себе, только в их взаимном отношении друг к другу, то все они окажутся в прямом виде и в своем естественном положении.

117. Другая ошибка заключается в том, что мы вообразим, будто на дне глаза получают изображения внешних объектов. Как было доказано, нет никакого сходства между идеями зрения и осязаемыми вещами. Равным образом было доказано, что собственные объекты зрения не существуют вне духа. Отсюда с очевидностью следует, что изображения, получаемые на дне глаза, не суть изображения внешних объектов. Пусть каждый обратится к самонаблюдению и тогда скажет мне, какое сходство, какое подобие существует между этим определенным разнообразием и расположением цветов, которые составляют видимого человека (т. е. изображение человека), и той другой комбинацией совершенно иных идей, воспринимаемых осязанием, которые составляют осязаемого человека. Но если дело обстоит так, то каким образом происходит, что они считаются изображениями или рисунками? Ведь это предполагает, что они суть копии, так как изображают некоторые оригиналы или нечто отличное от них самих.

118. На это мой ответ будет таков. В вышеприведенном примере глаз *A* считает, что маленькие изображения, заключающиеся в изображении глаза *B*, суть рисунки или копии, архетипы которых суть не внешние вещи, но большие рисунки, проектированные на его собственное дно; последние же не считаются глазом *A* изображениями, но признаются оригиналами или самими настоящими вещами. Хотя, если мы предположим, что третий глаз *C* с надле-

жащего расстояния смотрит на дно глаза  $A$ , тогда в самом деле вещи, проектированные на него, будут глазу  $C$  казаться изображениями или рисунками, в том же самом смысле, в каком те вещи, проектированные на  $B$ , кажутся изображениями глаза  $A$ .

119. Чтобы как следует понять это, мы должны тщательно отличать идеи зрения от идей осязания и видимый глаз от осязаемого, ибо, конечно, на осязаемом глазу нет никаких изображений и ничто на нем не кажется нарисованным. С другой стороны, как было доказано, видимый глаз точно так же, как и все другие видимые объекты, существует только в духе, который, воспринимая свои собственные идеи и сравнивая их друг с другом, называет некоторые из них *изображениями* по сравнению с другими. Если сказанное нами будет правильно понято и будет подведено тому итог, то это, я думаю, даст полное и подлинное объяснение того явления, что мы видим объекты в прямом виде. А каким образом это явление может быть объяснено известными до сих пор теориями зрения, этого я, признаться, не вижу.

120. В рассуждениях об этих вещах употребление обыкновенного языка может внести некоторую неясность и смутность и породить в нас ошибочные идеи. Ибо, вследствие того что наш язык приспособлен к обычным понятиям и предрассудкам людей, с трудом можно представить голую и точную истину, без многословия, странных выражений и кажущихся (наивному читателю) противоречий. Поэтому я раз навсегда высказываю пожелание, чтобы каждый обдумал то, что я написал о зрении, в течение времени достаточно продолжительного для того, чтобы понять это; я желал бы, чтобы читатель не останавливался в смущении перед той или другой фразой или способом выражения, но выводил значение сказанного мной из всей совокупности его и из самого хода моего размышления и чтобы, поскольку возможно, не обращая внимания на слова, рассматривал бы только самые чистые понятия и тогда судил бы, согласны ли они с истиной и его собственным опытом или нет.

121. Мы показали, каким образом дух при посредстве видимых идей воспринимает или схватывает расстояние, величину и положение осязаемых объектов. Теперь я подвергну более детальному исследованию различие между идеями зрения и идеями осязания, которые называются одними и теми же именами, и посмотрю, есть ли какая-либо

идея, общая обоим этим чувствам. Из того, что мы вообще установили и доказали в предыдущих частях нашего трактата, видно, что нет никакой одной и той же числовой величины, которая бы воспринималась одинаково как зрением, так и осязанием; но как бы ни называли одними и теми же именами и ни считали одними и теми же вещами частные формы и протяжения, воспринимаемые зрением, и вещи, воспринимаемые осязанием, тем не менее они различны и существуют совершенно обособленно и отдельно друг от друга. Таким образом, теперь вопрос идет не о вышеупомянутых идеях числа, но о том, есть ли хоть какой-либо род или вид идей, которые бы равно воспринимались обоими чувствами? Или, другими словами, не отличны ли по существу протяжение, форма и движение, воспринимаемые зрением, от протяжения, формы и движения, воспринимаемых осязанием?

122. Но прежде чем подвергнуть этот предмет более специальному рассмотрению, я нахожу уместным разобрать абстрактное протяжение. Ибо о нем говорят много; и я склонен думать, что когда говорят о протяжении как об идее, общей двум чувствам, то при этом тайно предполагается, что мы можем абстрагировать протяжение от всех других осязаемых и видимых качеств и образовывать о нем абстрактную идею, которая будет общей как для зрения, так и для осязания. Поэтому мы должны при помощи абстрактного протяжения понять идею протяжения, например, линию или поверхность, совершенно лишенную всех других ощущаемых качеств и взятую вне тех условий, которые определяют ее в каждом частном случае; она ни черна, ни бела, ни красна, вообще не имеет никакого цвета и никакого осязаемого качества и, следовательно, не имеет конечной определенной величины, ибо то, что ограничивает, определяет одно протяжение от другого, есть некоторое качество или обстоятельство, в котором они разнятся<sup>14</sup>.

123. И вот я не нахожу, чтобы я мог воспринимать, воображать или каким-нибудь иным способом создавать в уме такую абстрактную идею, как та, о которой здесь говорится. Линия или поверхность, которая ни черная, ни белая, ни синяя, ни желтая и пр.; ни длинная, ни короткая, ни шероховатая, ни гладкая, ни четырехугольная, ни круглая и пр., — такая линия совершенно непонятна. Поскольку дело касается меня самого, для меня это несомненно; как далеко могут простираться способности других людей, это лучше знать им самим.

124. Обыкновенно говорят, что объектом геометрии является абстрактное протяжение. Но геометрия рассматривает фигуры, а фигура есть следствие величины; мы же показали, что абстрактное протяжение не имеет конечной определенной величины; отсюда с очевидностью следует, что оно не может иметь никакой фигуры и, следовательно, не есть объект геометрии. В самом деле, как новые, так и древние философы полагают, что все общие истины относятся к универсальным абстрактным идеям, без которых (говорят они нам) не может быть никакого знания, не может быть доказано в геометрии никакое общее предложение. Но было бы не трудно, если бы я считал это нужным для моей настоящей цели, доказать, что предложения и доказательства в геометрии могут быть универсальными, хотя те, которые их образуют, никогда не имеют в мыслях абстрактных общих идей треугольников или кругов.

125. После неоднократных попыток постигнуть общую идею треугольника, я нашел, что она совершенно непонятна. И, конечно, если бы кто-нибудь был бы в состоянии ввести эту идею в мой дух, то это должен был бы сделать автор «Опыта о человеческом разуме», так как он столь сильно выделяется среди большинства писателей ясностью и силой выражения своих мыслей. Итак, посмотрим, как этот знаменитый автор описывает общую, или абстрактную, идею треугольника: «...она не должна быть идеей ни косоугольного, ни прямоугольного, ни равностороннего, ни равнобедренного, ни неравностороннего треугольников; она должна быть всем и ничем в одно и то же время. На деле она есть нечто несовершенное, что не может существовать, идея, в которой соединены части нескольких различных и несовместимых друг с другом идей» («Опыт о чел[овеческом] разум[e]», кн. IV, гл. 7, § 9<sup>15</sup>). Такова идея, которую он считает необходимой для расширения нашего знания, которая служит предметом математического доказательства и без которой мы не могли бы никогда достигнуть познания какого-либо общего предложения относительно треугольников. Я уверен, что если бы дело обстояло таким образом, то для меня было бы невозможно достигнуть познания даже самых первых элементов геометрии, ибо я не способен создать в своем уме такую идею, которая здесь описана. Наш автор говорит: «...разве не нужны усилия и способности, чтобы составить общую идею треугольника?» (ibid.). Но если бы он вспомнил то, что он говорит в другом месте, а именно: «...если в состав моих

идей смешанных модусов или отношений входят какие-нибудь противоречащие друг другу идеи, я наполняю свою голову химерами, ибо при надлежащем рассмотрении оказывается, что такие идеи не могут существовать в уме и что тем более не может получать от них наименования никакая реальная вещь» (vid. кн. III, гл. 10, § 33, *ibid.*), — я говорю, если бы он вспомнил это, то, весьма вероятно, он стал бы считать свыше всех своих усилий и способностей, которыми он владеет, образовать вышеупомянутую идею треугольника, которая составлена из явных, бросающихся в глаза противоречий. Что человек столь ясного ума, размышлявший так превосходно о столь многом и придававший такое важное значение ясным и определенным идеям, тем не менее счел нужным так говорить, это может показаться весьма удивительным. Однако наше удивление уменьшится, если мы примем во внимание, что источник, откуда вытекает это мнение об абстрактных фигурах и протяжении, есть та плодородная почва, на которой вырастает бесчисленное множество ошибок и затруднений во всех отраслях философии и во всех науках. Правда, этот предмет, взятый в своем полном объеме, был бы темой слишком обширной и слишком важной, чтобы можно было здесь исследовать его исчерпывающим образом. Я только замечу, что ваши метафизики и люди, занимающиеся умозрением, кажутся обладающими способностями, отличными от способностей обыкновенных людей, когда они говорят об общих или абстрактных треугольниках, кругах и пр. и столь решительно объявляют, что это — предмет всех вечных, неизменных универсальных истин в геометрии. Однако довольно об абстрактном протяжении.

126. Некоторые, может быть, думают, что чистое пространство, *vacuum*, или три измерения его, — объект одинаково как зрения, так и осязания. Но хотя мы имеем весьма большую склонность думать, что идеи внеположности и пространства суть непосредственный объект зрения, однако, если я не ошибаюсь, в предыдущих частях нашего «Опыта» было с очевидностью доказано, что это — чистая иллюзия, возникающая благодаря быстрому и мгновенному внушению воображения, которое столь тесно соединяет идею расстояния с идеями зрения, что мы склонны думать, будто она сама по себе есть собственный и непосредственный объект этого чувства, пока разум не исправит нашей ошибки.

127. Так как мы уже доказали, что нет никаких абстракт-

тных идей формы и что никаким усилием мысли невозможно нам создать идею протяжения, отделенную от всех других видимых и осязаемых качеств, которая была бы общей обоим чувствам — как зрению, так и осязанию, то еще остается решить вопрос, принадлежат ли частные протяжения, формы и движения, воспринимаемые зрением, к одному и тому же роду с частными протяжениями, формами и движениями, воспринимаемыми осязанием? В ответ на это я решусь выставить следующее положение: *протяжение, формы и движения, воспринимаемые зрением, отличаются по существу от идей осязания, называемых теми же самыми именами; не существует ни идеи, ни чего-либо вроде идеи, что было бы обще обоим чувствам.* Это положение можно легко вывести из того, что было сказано в разных местах «Опыта». Но так как оно кажется весьма далеким от общепринятых понятий и установившегося мнения людей, даже прямо противоположно им, то я попытаюсь доказать его особо и более пространно следующими аргументами.

128. Во-первых, когда при восприятии какой-либо идеи я подвожу ее под тот или другой род, то я это делаю по той причине, что она воспринимается тем же самым способом, как идеи того рода, под который я ее подвожу, или потому, что она имеет подобие или сходство с ними, или вследствие того, что она воздействует на меня тем же самым образом, как они. Короче говоря, она не должна быть совершенно новой, но должна заключать в себе кое-что знакомого и уже воспринимавшегося мной. Я говорю: она должна иметь по крайней мере столько общего с идеями, которые я раньше знал и называл, чтобы я был принужден давать ей то же самое имя, что и им. Но, если я не ошибаюсь, было ясно доказано, что человек, слепой от рождения, тотчас по получении зрения не думал бы, чтобы вещи, им увиденные, были одного рода с объектами осязания или чтобы вообще они имели что-нибудь общего с последними. Но, как было выяснено, он полагал бы, что это — новый ряд идей, воспринимаемых новым способом, и что эти идеи совершенно отличны от всего, что обычно он воспринимал раньше. Таким образом, он не называл бы их тем же самым именем и не считал бы их принадлежащими к одному и тому же роду с чем-либо известным ему до сих пор. И, конечно, на суждение такого непредубежденного лица в данном случае следует полагаться скорее, чем на мнения большинства людей, которые в этом, как и во всем остальном, руко-

водствуются скорее привычкой и ложными внушениями предрассудков, чем разумом и действительным размышлением.

129. Во-вторых, всеми признается, что свет и цвета образуют род или вид, совершенно отличный от идей осязания; думаю, никто не скажет, что они могут восприниматься посредством осязания. Но ведь, кроме света и цветов, нет другого непосредственного объекта зрения. Отсюда прямое следствие, что нет никакой идеи, общей обоим этим чувствам.

130. Даже среди лиц, наиболее правильно размышлявших и писавших о наших идеях и о том, каким образом они входят в разум, господствует мнение, что зрением воспринимаются не только свет и цвета с их видоизменениями, но нечто большее. Непревзойденный г-н Локк определяет зрение как «... самое обширное из всех наших чувств, [которое] вводит в наш ум идеи света и цветов, свойственные только этому чувству, а также совершенно отличные от них идеи пространства, формы и движения...» («Опыт о человеческом разуме», кн. II, гл. 9, § 9). Пространство, или расстояние, как мы доказали, есть столько же объект зрения, как и слуха (vid. § 46). Что же касается формы и протяжения, то я предоставляю каждому беспристрастно обратиться к своим собственным ясным и отчетливым идеям, чтобы решить, имеет ли он хоть какую-либо идею, введенную непосредственно и собственно зрением, кроме идей света и цветов. Пусть каждый, таким образом, решит, может ли он образовать в своем духе отчетливую абстрактную идею видимого протяжения, или видимой формы, не заключающую в себе никакого цвета. И, с другой стороны, может ли он представить цвет без видимого протяжения. Ибо я со своей стороны должен признаться, что я не способен достигнуть такой тонкой абстракции. Я знаю весьма хорошо, что, строго говоря, кроме света и цветов с их разными оттенками и видоизменениями, я не вижу ничего. Тот, кто сверх того воспринимает зрением еще идеи, совершенно иные и непохожие на те, имеет способность зрения более совершенную и обширную, чем на какую я могу претендовать. В самом деле, необходимо признать, что при посредстве света и цветов моему духу внушаются другие, совершенно отличные от них идеи. Но точно так же внушаются они и посредством слуха. А в таком случае я не вижу никакой причины, почему бы зрение считать чувством более обширным, чем слух, который помимо звуков, свойст-

венных этому чувству, внушает при их посредстве не только пространство, форму и движение, но также и все другие идеи, какие только могут быть обозначены словами.

131. В-третьих, полагаю, бесспорна аксиома, что «количества одного и того же рода могут быть складываемы и образовать одну общую сумму». Математики складывают линии, но они не складывают линию с телом и не допускают мысли, чтобы линия могла образовать одну общую сумму с поверхностью. Эти три разнородные величины не могут слагаться друг с другом и, следовательно, не способны вместе образовывать разные виды пропорции. По этой причине математики признают их совершенно несходными и гетерогенными. Теперь пусть кто-нибудь попытается мысленно прибавить видимую линию или поверхность к осязаемой линии или поверхности так, чтобы представить их составляющими одну непрерывную сумму или одно целое. Тот, кто может сделать это, пусть мыслит их гомогенными; но кто не способен на это, тот должен, согласно вышеприведенной аксиоме, мыслить их гетерогенными. (Признаюсь, что лично я принадлежу к последней категории.) Синюю и красную линию я могу представить сложенными вместе и составляющими одну непрерывную линию; но образовать мысленно одну непрерывную линию из сложения видимой и осязаемой линий — это я нахожу работой гораздо более трудной и даже невыполнимой, и я предоставляю размышлению и опыту каждого отдельного человека решить этот вопрос для самого себя.

132. Дальнейшее подтверждение нашего положения может быть извлечено из решения проблемы г-на Молине, опубликованной г-ном Локком в его «Опыте»<sup>16</sup>; ее я привожу, как она есть, вместе с мнением о ней Локка: «Представим себе слепорожденного, уже взрослого и научившегося посредством осязания отличать куб от шара одного и того же металла и почти одной и той же величины, так что, ощупав тот и другой, он может сказать, который куб и который шар. Предположим теперь, что куб и шар находятся на столе, а слепой прозрел. Спрашивается, может ли он теперь одним зрением, без прикосновения к ним, различить их и сказать, который шар и который куб?» На это остроумный и рассудительный исследователь отвечает так: «Нет. Ибо хотя он и знает по опыту, как действуют на осязание шар и куб, но он еще не узнал из опыта, что то, что таким или иным образом действует на его осязание, должно таким или иным образом действовать и на его

зрение, или что выступающий угол в кубе, неровно давивший на его руку, покажется его глазу таким, как он есть в кубе». Я согласен с ответом, который дает на свою проблему этот мыслящий джентльмен, которого с гордостью называю своим другом. Я тоже думаю, что слепой, прозревший, сразу не может сказать с достоверностью, который шар и который куб, если он только видит их» («Опыт о человеческом разуме», кн. II, гл. 9, § 8).

133. Если же квадратная поверхность, воспринимаемая осязанием, принадлежит к тому же самому роду, что и квадратная поверхность, воспринимаемая зрением, то, конечно, вышеупомянутый слепой может узнать квадратную поверхность, лишь только увидит ее. Это было бы не чем иным, как введением в его дух идеи, с которой он уже хорошо знаком, новым способом. Согласно же предположенному, он знает посредством осязания, что куб есть тело, ограниченное квадратными поверхностями, и что шар не ограничен квадратными поверхностями. Поэтому при допущении, что видимый и осязаемый квадраты различны только *in numero*, следует, что он, лишь только увидит эти тела, по безошибочному признаку — квадратным поверхностям — может знать, которое тело куб и которое не куб. Поэтому мы должны или признать, что видимые протяжение и формы отличны по существу от осязаемых протяжений и форм, или в противном случае признать, что то решение, которое дано этой проблеме этими двумя весьма глубокомысленными и остроумными писателями, ошибочно.

134. Много еще можно сказать в защиту выставленного мной положения. Но, если не ошибаюсь, и сказанного достаточно для того, чтобы убедить всякого, кто отнесется к этому внимательно и рассудительно. А что касается тех, которые вовсе не способны мыслить, то, как бы много ни говорить, никогда не будет достаточно, чтобы заставить их постигнуть истину или правильно понять мою мысль.

135. Я не могу расстаться с этой проблемой, не подвергнув ее еще некоторому обсуждению. Было вполне выяснено, что слепой от рождения человек при первом опыте зрения не называл бы ни одной увиденной им вещи именами, которые он привык прилагать к идеям осязания (*vid.* § 106). Ему было известно, что куб, шар, стол — все это слова, которые прилагаются к вещам, воспринимаемым посредством осязания, но он никогда не знал, чтобы они были приложены к вещам совершенно неосязаемым. Эти слова в их

обычном для него применении всегда указывали его уму на тела или твердые вещи, воспринимавшиеся вследствие оказываемого ими сопротивления. Но никакая твердость, ни сопротивление, ни упругость не воспринимаются зрением. Короче говоря, идеи зрения все без исключения суть новые восприятия, для которых нет никаких имен, которые бы были связаны с ними в его духе; поэтому он не может понимать того, что говорится ему относительно последних. И если бы его спросили относительно двух тел, увиденных им на столе, которое из них шар и которое куб, то это было бы для него вопросом непонятным и казалось бы ему прямо насмешкой, ибо ничто из того, что он видит, не способно внушать его мыслям идею тела, расстояния или вообще чего-либо уже известного ему.

136. Ошибочно думать, что одна и та же вещь действует и на зрение, и на осязание. Если бы тот же самый угол или квадрат, который есть объект осязания, был бы также объектом зрения, то что мешало бы слепому человеку при первом опыте зрения узнать его? Ибо хотя способ, которым он действует на зрение, отличен от того способа, которым он действовал на его осязание, однако здесь помимо этого нового и неизвестного способа были бы налицо прежние и известные угол или форма, и, следовательно, он не мог бы не узнать их.

137. Так как уже было доказано, что видимая форма и видимое протяжение по природе совершенно отличны от осязаемой формы и осязаемого протяжения и что они гетерогенны, то нам остается исследовать движение. Что видимое движение не принадлежит к одному роду с осязаемым движением, это, кажется, не нуждается в дальнейшем доказательстве, ибо это явное следствие из того, что мы доказали относительно различия, существующего между видимым и осязаемым протяжением. Но для более полного и убедительного доказательства нам нужно только заметить, что всякий, не имевший еще зрительного опыта, при первом акте зрения не знал бы движения. Отсюда с очевидностью следует, что движение, воспринимаемое зрением, по роду совершенно отлично от движения, воспринимаемого осязанием. Это я доказываю следующим образом: посредством осязания он мог бы воспринимать только такое движение, которое направлено вверх или вниз, направо или налево, к нему или от него. Помимо этих движений и их многих разновидностей или усложнений, он не мог бы иметь никакой идеи движения. Поэтому он не считал бы и не называл бы

движением никакую идею, которую он не подвел под тот или другой из этих частных родов движения. Но из § 95 ясно, что посредством чистого акта зрения он не мог бы узнать движения, направленного вверх или вниз, направо или налево или идущего в другом каком-либо из возможных направлений. Отсюда я заключаю, что при первом акте зрения он вовсе не узнал бы движения. Что же касается абстрактной идеи движения, то я не стану тратить на нее бумаги и предоставляю моему читателю сделать из нее возможно лучшее употребление.

138. Рассмотрение движения могло бы доставить нам новое поле для исследования. Но так как способ, которым дух воспринимает при посредстве зрения движение осязаемых объектов, может быть легко выведен из сказанного нами относительно того, каким образом зрение внушает различные расстояния, величины и положения их, то я не стану распространяться на эту тему, а займусь далее рассмотрением возражений, обладающих, по-видимому, величайшей силой, какие могут быть представлены против положения, истинность которого мы доказали. Ибо, где предстоит вести борьбу со столь сильным предрассудком, там едва ли будет достаточно голого и простого доказательства истинности. Мы должны также дать удовлетворение сомнениям, в которые люди могут впасть под влиянием своих предвзятых понятий; мы должны показать, где источник ошибки, как она распространяется, и стараться обнаруживать и вырывать те ложные убеждения, которые ранний предрассудок вселил в наш дух.

139. Итак, во-первых, могут спросить, каким образом происходит, что видимое протяжение и видимые формы называются тем же самым именем, что и осязаемое протяжение и осязаемые формы, раз они не принадлежат к одному роду с теми? Надо думать, нечто большее, чем прихоть или случай, является причиной привычки столь постоянной и универсальной, как эта, которую находим у людей всех возрастов и у всех наций света, среди всех слоев общества, у ученых точно так же, как и у людей необразованных.

140. Моим ответом на это будет, что имеется столько же оснований доказывать, будто видимый и осязаемый квадраты принадлежат к одному и тому же роду, исходя из того что они называются одним и тем же именем, сколько доказывать, что осязаемый квадрат и односложное слово, состоящее из семи букв, которым он обозначается, принадлежат к одному и тому же роду, потому что оба они называют-

ся одним и тем же именем. Обычно называют написанные слова и вещи, ими обозначенные, одним и тем же именем: так как слова не рассматриваются сами по себе, а рассматриваются только как знаки вещей, то было излишним и не входило в цели языка давать им имена, отдельные от имен вещей, обозначенных ими. Та же самая причина имеет силу и здесь. Видимые формы суть знаки осязаемых форм; и из § 59 видно, что они сами по себе мало обращают на себя внимание; лишь поскольку они связаны с осязаемыми формами, которые по законам природы им предназначено обозначать, на них обращается внимание. И так как этот язык природы один и тот же в различные возрасты и у разных наций, то поэтому всегда и повсюду видимые формы называются теми же самыми именами; как и соответствующие осязаемые формы, внушаемые ими, а не потому, что они сходны или однородны с теми.

141. Но, скажете вы, несомненно, осязаемый квадрат более похож на видимый квадрат, чем на видимый круг: он имеет четыре угла и столько же сторон; и видимый квадрат имеет столько же углов и сторон, у видимого же круга нет ничего подобного, так как он ограничен однообразной кривой и не имеет прямых линий или углов, вследствие чего он не может представлять осязаемый квадрат, но весьма пригоден для этого, чтобы представлять осязаемый круг. Отсюда с очевидностью следует, что видимые формы скопированы с соответствующих, представляемых ими, осязаемых форм или принадлежат к одному роду с последними — подобны им и способны представлять их по своей собственной природе как вещи одного и того же рода, но ни в каком смысле не суть произвольные знаки, подобно словам.

142. В ответ на это я скажу: в самом деле, должно признать, что видимый квадрат более, чем видимый круг, способен представлять осязаемый квадрат, но это не потому, чтобы первый был более сходен или более однороден с последним, но потому, что видимый квадрат заключает в себе много отдельных частей, посредством которых может быть отмечено много отдельных соответствующих частей осязаемого квадрата, между тем как видимый круг таких частей не имеет. Квадрат, воспринимаемый осязанием, имеет четыре отдельные равные стороны, точно так же он имеет четыре отдельных равных угла. Поэтому необходимо, чтобы видимая форма, которой будет наиболее свойственно отмечать его, заключала в себе четыре отдельные равные

части, соответствующие четырем сторонам осязаемого квадрата; подобным же образом она должна иметь четыре другие отдельные и равные части, посредством которых отмечались бы четыре равных угла осязаемого квадрата. И действительно, мы видим, что видимые формы имеют отдельные видимые части, соответствующие отдельным осязаемым частям форм, обозначаемых или внушаемых ими.

143. Но из этого вовсе не будет вытекать, чтобы какая-либо видимая форма была подобна соответствующей ей осязаемой форме или однородна с ней, раз не доказано, что не только число, но и род частей — одни и те же в обоих случаях. Чтобы разъяснить это, я замечу, что видимые формы представляют осязаемые формы совершенно тем же самым способом, каким написанные слова представляют звуки. В этом отношении слова не произвольны; не безразлично, какое написанное слово заменяет какой-либо звук. Ибо необходимо, чтобы каждое слово заключало в себе столько отдельных букв, сколько видоизменений в звуке, который оно заменяет. Так, одной букве «п» свойственно заменять простой однородный звук, а слово «прелюбодеяние» способно представлять связанный с ним звук, в образовании которого принимают участие 13 разных толчков или модификаций воздуха органами речи, из которых каждый порождает различное состояние воздуха. Вследствие этого слово, представляющее его, должно состоять из такого числа отдельных букв, чтобы они могли отметить каждое частное различие или каждую часть целого звука. И тем не менее, полагаю, никто не скажет, чтобы одна буква «п» или слово «прелюбодеяние» были подобны или однородны с соответствующими звуками, представляемыми ими. В самом деле, то, что вообще буквы какого-либо языка представляют звуки, это является произвольным. Но раз установилось согласие в этом, то уже не будет произвольным, какой комбинации букв представлять тот или другой частный звук. Я предоставляю читателю самому развить и обсудить это.

144. Следует признать, что мы не так склонны смешивать другие знаки с обозначаемыми ими вещами или мыслить их однородными, как склонны это делать по отношению к видимым и осязаемым идеям. Однако небольшое размышление покажет нам, каким образом это явление прекрасно может быть налицо и помимо предположения о подобии видимых и осязаемых идей. Эти знаки постоянны и универсальны; их связь с осязаемыми идеями

мы знаем с самого появления нас на свет; и с тех пор почти каждый момент нашей жизни они и их связь являются содержанием нашего сознания, и это утверждается и глубже вкореняется в наши души. Когда мы наблюдаем, что знаки изменчивы и что они являются результатом человеческого установления; когда мы вспоминаем, что было время, когда они не были связаны в наших душах с теми вещами, которые они теперь столь легко внушают нам, но что их значению мы обучились медленными шагами опыта, то это предохраняет нас от смешения их. Но когда мы находим, что одни и те же знаки внушают одни и те же вещи на всем свете; когда мы знаем, что они не человеческого установления, и не можем припомнить, чтобы мы когда-либо обучались их значению, но думаем, что при первом опыте зрения они внушали нам те же самые вещи, что и теперь, то все это убеждает нас, что они одного рода с вещами, соответственно представляемыми ими, и что они внушают их нашим душам вследствие своего естественного сходства с ними.

145. Сверх того, примите во внимание, что всякий раз, как мы тщательно обзираем какой-либо объект, последовательно направляя зрительные оси на каждую точку его, налицо имеются известные линии и формы, описываемые движением головы или глаза, которые, хотя на самом деле воспринимаются осязанием, однако, так сказать, столь смешиваются с идеями зрения, что с трудом нам удается думать, что они не принадлежат к этому чувству. С другой стороны, идеи зрения входят в дух в большом количестве сразу, и притом они являются более отчетливыми и раздельными, чем обычно идеи других чувств, кроме осязания. Например, звуки, воспринимаемые в один момент, могут соединяться в группу, в один звук, если можно так выразиться; но в один и тот же момент мы можем воспринимать великое разнообразие видимых объектов, весьма обособленных и отчетливо различаемых друг от друга. А так как осязаемое протяжение состоит из многих раздельных сосуществующих частей, то отсюда мы можем вывести другую причину, побуждающую нас воображать подобие или аналогию между непосредственными объектами зрения и осязания. Но, конечно, ничто в такой мере не способствует тому, чтобы их соединяли и смешивали в одно целое, как та точная и тесная связь, которую они имеют между собой. Мы не можем открыть наших глаз без того, чтобы идеи расстояния, тел и осязаемых форм не внушались ими. Столь быстр, внезапен и неощутим переход от види-

мых идей к осязаемым, что мы с трудом можем избегнуть, чтобы не мыслить и те, и другие одинаково непосредственным объектом зрения.

146. Предрассудок, вытекающий из этих источников и из всех других, какие только могут быть отысканы для него, столь сильно пристаёт к нашим умам, что вполне освободиться от него невозможно без настойчивой борьбы и усилий духа. Но в таком случае трудность, на которую мы наталкиваемся при отбрасывании какого-либо мнения, не может быть доказательством его истинности; это ясно всякому, кто принимает во внимание то, что было уже доказано относительно предрассудков, которые мы имеем о расстоянии, величине и положении объектов; эти предрассудки столь привычны нашим умам, столь твердо засели и укоренились в них, что они с трудом будут давать дорогу самому ясному доказательству.

147. В общем, полагаю, мы вправе сделать заключение, что собственные объекты зрения образуют универсальный язык природы. Они нам предписывают, как нам регулировать свои действия, чтобы получать те вещи, которые необходимы для сохранения и благосостояния наших тел, и каким образом избегать всего того, что может быть вредно и губительно для них. И вот их-то указанием мы главным образом и руководствуемся во всех своих отправлениях и делах нашей жизни. И тот способ, которым они обозначают и отмечают в наших умах объекты, находящиеся на расстоянии, совершенно таков же, как и способ обозначения, присущий языкам и условным знакам человеческого соглашения; те вещи, которые они нам внушают, не имеют с ними ни какого-либо подобия, ни одинаковой природы, но внушение это происходит только вследствие привычной связи, которую опыт показал нам между ними.

148. Предположим, что человеку, слепому от рождения, его проводник говорит, что, подвинувшись вперед на столько-то шагов, он придет к краю пропасти или будет задержан стеной; не должно ли это показаться ему весьма удивительным и поразительным? Он не может понять, как возможно для смертных создавать такие предсказания, вроде упомянутых, которые кажутся ему столь странными и непостижимыми, как другим пророчество. Даже люди, имеющие счастье обладать зрительной способностью, могут (хотя привычка и побуждает не замечать этого) найти здесь достаточную причину для удивления. Поразительно искусство и та планомерность, с какой зрение приспособ-

лено для тех целей, для которых оно явно предназначено; громадное протяжение, большое число и разнообразие одновременно имеющихся налицо объектов, внушаемых зрением со столь великим удобством, быстротой и приятностью, — все это дает материал для многих интересных размышлений и может скорее, чем что-либо другое, дать нам некоторое тусклое предварительное понятие о вещах, помещенных слишком далеко, чтобы наше настоящее положение позволило их открыть и познать.

149. В мои намерения не входит много трудиться над извлечением следствий из доктрины, которую я до сих пор устанавливал. Если она выдерживает испытание, то и другие могут, поскольку найдут нужным, поработать над ее развитием и применением ко всем целям, каким только она может служить. Только я не могу обойти молчанием вопроса об объекте геометрии, к чему естественно приводит всякого та тема, которой мы заняты. Мы доказали, что не существует такой идеи, как идея абстрактного протяжения, и что есть два рода осязаемого протяжения и осязаемых форм, которые совершенно гетерогенны и отличны друг от друга. Теперь естественно исследовать, какой из них есть объект геометрии.

150. Некоторые обстоятельства склоняют каждого с первого взгляда полагать, что геометрия трактует о видимом протяжении. Постоянное обращение к помощи глаз как в практической, так и в умозрительной части этой науки весьма сильно склоняет нас к этому. Без сомнения, математику показалось бы странным, если бы принялись убеждать его, что диаграммы, которые он видел на бумаге, не суть ни формы, ни даже подобия тех форм, которые составляют предмет демонстрации, ибо противоположное этому считается неоспоримой истиной не только математиками, но также и теми, которые более специально занимаются изучением логики, — я имею в виду тех, которые рассматривают природу знания, достоверности и доказательства; они указывают как на причину необыкновенной ясности и очевидности геометрии на то, что в этой науке рассуждения свободны от тех затруднений, которые обыкновенно сопровождают употребление произвольных знаков, — здесь же скопированы и представлены на бумаге сами идеи. Однако, нечего сказать, прекрасно согласуется это с тем, что они же утверждают также и об абстрактных идеях, будто последние суть объект геометрической демонстрации!

151. Чтобы прийти к правильному решению этого вопроса, нам нужно только принять в соображение то, что было сказано в § 59, 60 и 61, где доказывается, что видимые протяжения сами по себе мало обращают на себя внимание, что они не имеют никакой постоянной определенной величины и что люди измеряют исключительно через приложение осязаемого протяжения к осязаемому протяжению. Все это делает очевидным, что видимое протяжение и видимые формы не суть объект геометрии.

152. Отсюда ясно, что видимые формы употребляются в геометрии таким же образом, как и слова. Последние с таким же правом могут считаться объектом этой науки, как и первые: и те, и другие принадлежат ей лишь постольку, поскольку они представляют или внушают духу частные осязаемые формы, связанные с ними. Правда, есть разница между обозначением осязаемых форм видимыми формами и обозначением идей словами, а именно: тогда как последняя связь изменчива и непостоянна и зависит всецело от произвольного условного соглашения людей, первая связь определена и неизменно одна и та же во все времена и во всех местах. Например, видимый квадрат внушает духу одну и ту же осязаемую форму, как в Европе, так и в Америке. Следствием этого является то, что язык творца природы, который говорит нашим глазам, не подвержен тому ложному истолкованию и двусмысленности, которым неизбежно подвержены языки, изобретенные человеком. Отсюда до некоторой степени может вытекать эта особенная очевидность и ясность геометрических демонстраций.

153. Хотя сказанного может быть достаточно, чтобы показать, как следует определять объект геометрии, тем не менее я, для более полного освещения этого, мысленно возьму пример ума, или бестелесного интеллекта, который, предположим, видит в совершенстве хорошо, т. е. имеет ясное восприятие собственных и непосредственных объектов зрения, но не имеет вовсе чувства осязания. Существует ли в природе такое существо или нет, исследовать это не входит в мое намерение; достаточно того, что это предположение не заключает в себе противоречия. Теперь исследуем, какие успехи в геометрии может сделать такое существо. Такое размышление позволит нам видеть более ясно, могут ли каким бы то ни было образом идеи зрения быть объектом этой науки.

154. Во-первых, вышеупомянутый интеллект, конечно,

не мог бы иметь никакой идеи твердого тела или величины трех измерений, что вытекает из того, что он не имеет никакой идеи расстояния. В самом деле, мы склонны думать, что имеем идеи пространства и твердых тел посредством зрения; это возникает вследствие того, что мы воображаем, будто мы видим, строго говоря, расстояние, а также некоторые части объекта на большем расстоянии, чем другие; но было доказано, и это итог нашего прежнего опыта, что идеи осязания связаны с такими-то и такими-то идеями, имеющимися при зрении. А предположено, что интеллект, о котором здесь говорится, вовсе не имеет осязательного опыта. Поэтому он не судил бы так, как мы, и не имел бы никакой идеи расстояния, внеположности и глубины, и, следовательно, не имел бы идеи пространства или тела ни непосредственно, ни через внушение. Отсюда видно, что он не может иметь никакого понятия о тех частях геометрии, которые относятся к измерению твердых тел и их выпуклых или вогнутых поверхностей, а равно не может рассматривать свойства линий, образованных сечением твердого тела. Понять что-либо из этого превышает объем его способностей.

155. Далее, он не в состоянии постичь, каким образом геометры чертят прямую линию или круг, так как линейка и циркуль и их употребление суть вещи, о которых он не может иметь никакого понятия. Понять наложение одной плоскости на другую или одного угла на другой, чтобы доказать их равенство, ему столь же трудно, так как это предполагает некоторую идею расстояния или внешнего пространства. Все это делает очевидным, что наш чистый интеллект не мог бы никогда познать даже первых элементов геометрии плоскостей. И, может быть, при тщательном исследовании окажется, что он даже не может иметь никакой идеи плоской фигуры, точно так же как не может иметь идеи твердого тела; ибо для того, чтобы образовать идею геометрической плоскости, необходима некоторая идея расстояния, как будет очевидно каждому, кто поразмыслит немного об этом.

156. Все то, что собственно воспринимается зрительной способностью, ограничивается цветами с их оттенками и различными соотношениями света и тени, но непрерывная изменчивость и текучесть этих непосредственных объектов зрения делает невозможным, чтобы с ними обращались по способу геометрических фигур; они вовсе непригодны к тому, для чего те должны служить. Правда, что много их

воспринимается сразу; и одних из них воспринимается больше, а других меньше, но точно вычислить их величину и точно определить пропорции между вещами столь изменчивыми и непостоянными — даже если предположить, что это возможно сделать, — было бы, однако, делом мало-важным и ничтожным по результатам.

157. Я должен признаться, что, по мнению некоторых весьма остроумных людей, плоские или изображенные на плоскости фигуры суть непосредственные объекты зрения, между тем как твердые тела они не признают таковыми. И это мнение их основывается на наблюдениях в живописи, где, по их словам, идеи, непосредственно отпечатлевающиеся в духе, состоят только из плоских поверхностей разной окраски, которые посредством быстрого акта суждения изменяются в твердые тела. Но при некотором внимании мы найдем, что плоскости, упоминаемые здесь в качестве непосредственных объектов зрения, суть не видимые, но осязаемые плоскости. Ибо когда мы говорим, что картины суть плоские поверхности, то под этим мы подразумеваем, что они являются гладкими и однообразными для осязания. Но в таком случае эта гладкость и однообразие, или, другими словами, эта плоскостность картины не воспринимается непосредственно зрением, ибо глазу она является разнородной и многообразной.

158. Из всего этого мы можем заключить, что плоскости, не более чем твердые тела, суть непосредственный объект зрения. То, что мы видим в строгом смысле этого слова, — это не твердые тела и даже не плоскости разной окраски, это только разнообразие цветов. Некоторые из них внушают духу твердые тела, другие — плоские фигуры, соответственно познанной опытным путем связи их с теми или другими. Таким образом, мы видим плоскости тем же самым способом, каким и твердые тела, ибо и то, и другое одинаково внушается непосредственными объектами зрения, которые соответственно этому и сами называются плоскостями и твердыми телами. Но хотя они и называются одними именами с вещами, которые они отмечают, тем не менее они совершенно иной природы, как было доказано.

159. Сказанного, если я не ошибаюсь, достаточно для решения вопроса, который мы предполагали исследовать, о способности чистого интеллекта — такого, как мы описали, — познать геометрию. В самом деле, нелегко для нас постичь мысли такого ума, так как мы не можем, без боль-

шого усилия, искусно отделить и распутать в наших мыслях собственные объекты зрения от связанных с ними объектов осязания. Действительно, кажется почти невозможным выполнить это в полной мере; сказанное не покажется нам странным, если мы подумаем, как трудно для всякого слышать слова своего родного, привычного ему языка, произносимые перед его ушами, без того, чтобы понимать их. Хотя бы он и старался отъединить значение от звука, тем не менее оно будет вкрадываться в его мысли, и он найдет крайне трудным, если не невозможным, поставить себя совершенно в положение чужеземца, никогда не изучавшего этого языка, так, чтобы испытывать действие только самих звуков и не воспринимать связанного с ними значения.

160. Телерь, я полагаю, ясно, что ни абстрактное, ни видимое протяжение не составляют объекта геометрии; незнание этого, может быть, создавало некоторые затруднения и бесполезный труд в математике.

Я уверен, что мне удалось открыть кое-что относительно этого; но то, что после весьма тщательного и неоднократного испытания я вынужден мыслить истинным, кажется, однако, столь далеким от обычного пути геометрии, что я не знаю, не сочтут ли за самонадеянность то, что я публикую этот опыт; тем более что наш век является временем, когда геометрия получила столь могучее развитие благодаря применению новых методов; а если то, что мне и тем немногим, которых мне удалось убедить, кажется очевидной истиной, одержит верх, то большая часть новейших и древних открытий, может быть, потеряет свое значение и исчезнет то сильное увлечение, с которым люди занимаются непонятной и утопченной геометрией.

---

## Содержание

1. Цель.
2. Расстояние само по себе невидимо.
3. Отдаленное расстояние воспринимается скорее путем опыта, чем чувством.
4. Близкое расстояние, как полагают, воспринимается через посредство угла зрительных осей.
5. Различие между первым и вторым способом восприятия пространства.
6. Другой предполагаемый способ восприятия близкого расстояния — через посредство расхождения лучей.
7. Это не зависит от опыта.
8. Эти общие объяснения недостаточны.
9. Некоторые идеи воспринимаются через посредство других.
10. Идея, не воспринимаемая сама по себе, не может служить средством восприятия другой.
11. Расстояние воспринимается через посредство некоторой другой идеи.
12. Линии и углы, упоминаемые в оптике, воспринимаются не сами по себе.
13. Следовательно, дух не воспринимает расстояния через посредство линий и углов.
14. Также потому, что они не имеют реального существования.
15. И что их недостаточно для объяснения явлений.
16. Идеи, которые внушают расстояние, следующие. Во-первых, ощущение, возникающее от поворота глаз.
17. Между ним и расстоянием нет необходимой связи.
18. Невозможность ошибиться в этом предмете.
19. Угол зрительных осей не сознается.
20. Суждение о расстоянии производится обоими глазами как результат опыта.

21. Во-вторых, неясность внешнего вида.
22. Это и есть причина образования суждений, которые приписывались расхождению лучей.
23. Ответ на возражение.
24. Что вводит в заблуждение пишущих об оптике в этом предмете.
25. Причина, достаточная для того, чтобы одна идея могла внушать другую.
26. Применение этого к неясности и расстоянию.
27. В-третьих, напряжение глаза.
28. Поводы, внушающие расстояние, не имеют в своей собственной природе никакого отношения к нему.
29. Мудреный случай, предлагаемый д-ром Барроу в качестве противоречащего всем известным теориям.
30. Этот случай противоречит принципу, общепринятому в катоптрике.
31. Доказывается, что он согласен с принципами, установленными нами.
32. Указанный феномен иллюстрируется.
33. Он подтверждает истинность принципа, так как последний его объясняет.
34. Когда зрение отчетливо и когда неясно.
35. Различные следствия параллельности, расхождения и схождения лучей.
36. Каким образом происходит, что сходящиеся и расходящиеся лучи внушают одно и то же расстояние.
37. Особа, крайне близорукая, в вышеупомянутом случае судила бы правильно.
38. Какая польза в оптике от линий и углов.
39. Непонимание этого — причина ошибки.
40. Рассмотрение вопроса, предложенного г-ном Молинэ в его «Диоптрике».
41. Слепорожденный вначале не имел бы никакой идеи расстояния с помощью зрения.
42. Это не согласно с общепринятыми принципами.
43. Объекты, принадлежащие собственно зрению, не существуют независимо от духа; равным образом нет вне духа изображений чего-либо.
44. Более полное объяснение этого.
45. В каком смысле следует понимать, что мы видим расстояние и внешние вещи.
46. Расстояние и вещи на расстоянии воспринимаются глазом совершенно так же, как и ухом.

47. Идеи зрения отличаются от идей слуха большей способностью смешиваться с идеями осязания.
48. Как это происходит?
49. Строго говоря, никогда не бывает, чтобы мы видели и осязали одну и ту же вещь.
50. Объекты зрения — двоякого рода: опосредствованные и непосредственные.
51. Их трудно разделить в наших мыслях.
52. Общепринятые объяснения нашего восприятия величины зрением ложны.
53. Величина воспринимается столь же непосредственно, как и расстояние.
54. Два вида ощущаемого протяжения: ни одно из них не является бесконечно делимым.
55. Осязаемая величина объекта постоянна, видимая — непостоянна.
56. Каким способом осязаемая величина воспринимается зрением?
57. Продолжение о том же.
58. Нет никакой необходимой связи между неясностью или слабостью внешнего вида и большой или малой величиной.
59. На осязаемую величину объекта обращается большее внимание, чем на видимую; причина этого.
60. Пример к этому положению.
61. Люди измеряют невидимыми футами и дюймами.
62. Нет необходимой связи между видимым и осязаемым протяжением.
63. Большая видимая величина могла бы обозначать меньшую осязаемую величину.
64. Суждения, образуемые нами о величине, зависят всецело от опыта.
65. Расстояние и величину видят подобно тому, как усматривают стыд или гнев.
66. Но мы склонны думать иначе и почему.
67. Луна кажется большей на горизонте, чем в меридиане.
68. Объяснение причины этого явления.
69. Каким образом Луна на горизонте является иногда большей, иногда меньшей.
70. Доказывается, что данное нами объяснение верно.
71. Оно подтверждается и тем, что в туманную погоду Луна кажется большей.
72. Ответ на возражение.

73. Иллюстрируется способ, которым слабость вида внушает ббольшую величину.

74. Почему считалось трудным объяснить внешний вид Луны на горизонте.

75. Попытки разрешить эту трудность предпринимались разными учеными, но тщетно.

76. Мнение д-ра Уоллеса.

77. Доказывается, что оно неудовлетворительно.

78. Каким образом линии и углы могут быть полезными при вычислении видимых величин.

79. Какое суждение о величине образовал бы слепорожденный, став зрячим.

80. Minimum visibile — одно и то же для всех созданий.

81. Ответ на возражение.

82. Глаз всегда воспринимает одно и то же число видимых точек.

83. Двойное несовершенство зрительной способности.

84. Соответственно этому мы можем вообразить совершенство в двух отношениях.

85. Ни в одном из этих двух отношений микроскопы не совершенствуют зрение.

86. Рассмотрение случая глаз-микроскопов.

87. Зрение удивительно приспособлено к целям видения.

88. Трудность, заключающаяся в том, что мы видим предметы в прямом положении.

89. Обычный способ объяснения ее.

90. Доказывается неправильность его.

91. Причина ошибки в этом предмете — то, что не отличают идей зрения от идей осязания.

92. Следует рассмотреть случай со слепорожденным.

93. Слепорожденный посредством осязания мог приобрести идеи верха и низа.

94. Эти виды положения он приписывал бы только осязаемым вещам.

95. При первом опыте зрения он из увиденного ничего не считал бы ни находящимся вверху, ни внизу, ни в прямом, ни в обратном виде.

96. Это иллюстрируется на примере.

97. Какими путями он пришел бы к тому, чтобы называть видимые объекты находящимися вверху или внизу и проч.

98. Почему он принужден был бы считать находящимися выше всего те объекты, которые изображены на самой низшей части его глаза, и *vice versa*.

99. Как он воспринимал бы зрением положение внешних объектов.

100. Наша склонность думать иначе не есть доказательство против сказанного.

101. Возражение.

102. Ответ.

103. Объект не мог бы быть узан при первом опыте зрения через посредство цвета.

104. Ни через посредство его величины.

105. Ни через посредство формы.

106. В первом акте зрения никакая осязаемая вещь не внушалась бы зрением.

107. Предполагаемая трудность, касающаяся числа.

108. Число видимых вещей при первом опыте зрения не внушало бы равное число осязаемых вещей.

109. Число — создание духа.

110. Слепорожденный при первом опыте зрения не сосчитывал бы видимые вещи так, как это делают другие.

111. Положение каждого объекта определяется только относительно объектов того же самого чувства.

112. Не может быть расстояния — ни большого, ни малого — между видимой и осязаемой вещью.

113. Упущение этого из виду — причина трудности объяснения того, что мы видим предметы в прямом положении.

114. В противном случае это не включает в себе ничего необъяснимого.

115. Что разумеют, когда говорят, что изображения получают в обратном виде.

116. Причина ошибки в этом вопросе.

117. Изображения в глазу не суть изображения внешних объектов.

118. В каком смысле они суть изображения.

119. Здесь мы должны тщательно проводить различие между идеями зрения и идеями осязания.

120. Трудно изложить словами истинную теорию зрения.

121. Ставится вопрос, есть ли какая-либо идея, общая зрению и осязанию.

122. Исследуется абстрактное протяжение.

123. Оно непостижимо.

124. Абстрактное протяжение не есть предмет геометрии.
125. Рассмотрение общей идеи треугольника.
126. Vacuum, или чистое пространство, не является общим зрению и осязанию.
127. Нет ни одной идеи, ни чего-либо вроде идеи, что было бы обще обоим чувствам.
128. Первый аргумент, доказывающий это.
129. Второй аргумент.
130. Видимые формы и протяжение — идеи нераздельные с цветом.
131. Третий аргумент.
132. Подтверждение, извлеченное из проблемы г-на Молинэ о шаре и кубе, опубликованной г-ном Локком.
133. Эта проблема решается ошибочно, если верно общее принятое предположение.
134. Можно больше сказать в защиту нашего положения, но и сказанного достаточно.
135. Дальнейшее размышление о вышеприведенной проблеме.
136. Одна и та же вещь не действует и на зрение и на осязание.
137. Нет одной и той же идеи движения, общей зрению и осязанию.
138. Способ, которым мы постигаем движение при посредстве зрения, легко может быть выведен из сказанного выше.
139. *Вопрос*: Каким образом видимые и осязаемые идеи получают одно и то же название, если они не одного рода?
140. Объяснение этого без предположения об их однородности.
141. *Возражение*: осязаемый квадрат более похож на видимый квадрат, чем на видимый круг.
142. *Ответ*: видимый квадрат более, чем видимый круг, способен представлять осязаемый квадрат.
143. Но отсюда не следует, чтобы видимый квадрат был похож на осязаемый квадрат.
144. Почему мы более склонны смешивать видимые идеи с осязаемыми?
145. Указываются разные другие основания этого.
146. Нежелание отказаться от какого-либо мнения не есть доказательство истинности этого мнения.

147. Собственные объекты зрения — язык творца природы.

148. В нем много удивительного и заслуживающего нашего внимания.

149. Предлагается вопрос о предмете геометрии.

150. На первый взгляд мы склонны считать предметом геометрии видимое протяжение.

151. Доказывается, что видимое протяжение не есть предмет геометрии.

152. С таким же правом, как видимое протяжение, предметом геометрии могут считаться слова.

153. Предполагается исследовать, какие успехи в геометрии способен был бы сделать интеллект, который мог бы видеть, но не мог бы осязать.

154. Такой интеллект не может понимать тех частей геометрии, которые относятся к твердым телам, их поверхностям и линиям, образующимся от их сечения.

155. Он не способен постигнуть даже элементов планиметрии.

156. С собственными объектами зрения нельзя обращаться как с геометрическими фигурами.

157. Рассмотрение мнения тех, которые полагают, что плоские фигуры суть непосредственные объекты зрения.

158. Плоскости являются непосредственными объектами зрения не более, чем твердые тела.

159. Трудно постичь вполне мысли вышеупомянутого интеллекта.

160. Недостаточное понимание предмета геометрии как причина затруднений и бесполезного труда в этой науке.

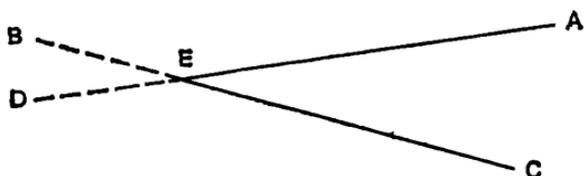
## Приложение

Замечания, которые, как мне сообщают, были сделаны на наш «Опыт», заставили меня думать, что я не был достаточно ясен и точен в некоторых пунктах; чтобы помешать на будущее время ложному пониманию, я желал сделать необходимые изменения в том, что я написал, или внести некоторые дополнения. Но сделать это было невозможно, так как настоящее издание было уже почти закончено, когда я получил это сообщение. Поэтому, я полагаю, уместно рассмотреть здесь главные возражения, ставшие мне известными.

Во-первых, сделано возражение, что в начале «Опыта» я утверждаю одно из двух: или аргументирую против всякого употребления линий и углов в оптике, и в таком случае то, что я говорю, ошибочно; или нападаю только на писателей, утверждавших, что мы можем воспринимать чувством оптические оси, углы и пр., и в таком случае это неважно, так как то, на что я нападаю, есть абсурд, которого никто никогда не придерживался. На это я отвечаю, что я аргументирую только против тех, которые держатся того мнения, что мы воспринимаем расстояние объектов через посредство линий и углов, или, как они выражаются, посредством своего рода врожденной геометрии. И чтобы показать, что это не битва с своей собственной тенью, я здесь приведу страницу из знаменитого Декарта <sup>17</sup>:

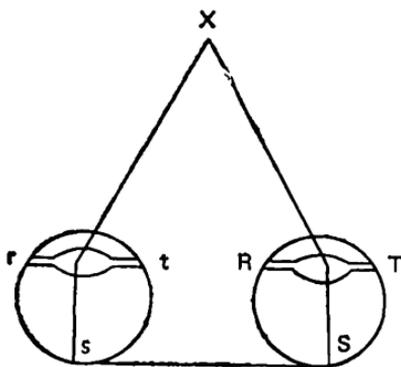
«Distantiam praeterea discimus, per mutuam quandam conspirationem oculorum. Ut enim caecus noster duo bacilla tenens  $AE$  et  $CE$ , de quorum longitudine incertus, solumque intervallum manuum  $A$  et  $C$ , cum magnitudine angulorum  $ACE$ , et  $CAE$  exploratum habens, inde, ut ex geometria quadam omnibus innata, scire potest ubi sit punctum  $E$ . Sic quum nostri oculi  $RST$  et  $rst$  ambo, vertuntur ad  $X$ , magnitudo lineae  $Ss$ , et angulorum  $XsS$  et  $XsS$ , certos nos

reddunt ubi sit punctum  $X$ . Et idem opera alterutrius possumus indagare, loco illum movendo, ut si versus  $X$  illum semper dirigentes, primo sistamus in puncto  $S$ , et statim post in puncto  $s$ , hoc sufficiet ut magnitudo lineae  $Ss$ , et duorum angulorum  $XSs$  et  $XsS$  nostrae imaginationi simul occurrant, et distantiam puncti  $X$  nos edoceant; idque per actionem mentis, quae licet simplex iudicium esse videatur, ratiocinationem tamen quandam involutam habet, similem illi, qua geometrae per duas stationes diversas, loca inaccessa dimetiuntur».



«Сверх того, мы научаемся расстоянию через некое взаимное согласие глаз. Ибо подобно тому как слепец, держащий две палки  $AE$  и  $CE$ , длина которых ему неизвестна, если только он знает расстояние между  $A$  и  $C$  и величину углов  $ACE$  и  $CAE$ ,

то может, как бы при помощи некоторой врожденной всем геометрии, знать, где пункт  $E$ . Так, когда оба наших глаза  $RST$  и  $rst$  поворачиваются к  $X$ , то величина линии  $Ss$  и углов  $XSs$  и  $XsS$  извещает нас, где пункт  $X$ . Также мы можем узнать это и при помощи одного глаза, если, постоянно направляя его к  $X$ , остановимся сперва в пункте  $S$  и тотчас затем в пункте  $s$ ,



этого будет достаточно для того, чтобы нашему воображению одновременно предстали величина линии  $Ss$  и величины двух углов  $XSs$  и  $XsS$  и научили нас расстоянию пункта  $X$ . Таким образом, расстояние мы воспринимаем через акт мысли, который, хотя он есть акт совершенно простого воображения, однако, заключает в себе рассуждение, совершенно подобное тому, какое делают межевщики, когда они при помощи двух различных станций измеряют расстояние недоступных мест».

Я мог бы для той же цели привести множество цитат из других авторов, но так как уже приведенная мной цитата вполне соответствует цели и взята из столь знаменитого автора, то я не стану более утруждать читателя. То, что я сказал здесь, сказано не с целью критиковать других, но потому, что я считал необходимым доказать прежде всего, что расстояния мы не видим *непосредственно* и даже не воспринимаем его через посредство чего-либо, имеющего с ним *необходимую* связь (как линии и углы). Ибо от доказательства этого зависит вся теория.

Во-вторых, было сделано замечание, что объяснение, которое я даю внешнему виду Луны на горизонте (что также может быть приложимо и к Солнцу), тождественно с тем объяснением, которое раньше дал Гассенди. Я отвечаю: в самом деле, и в том и в другом объяснении упоминается о густоте атмосферы, но методы, которые приложены для решения явления, весьма различны, что станет очевидно всякому, кто сравнит сказанное мной об этом предмете со словами Гассенди:

«Heinc dici posse videtur: solem humilem oculo spectatum ideo apparere majorem, quam dum altius egreditur, quia dum vicinus est horizonti prolixa est series vaporum, atque adeo corpusculorum quae solis radios ita retundunt, ut oculus minus conniveat, et pupilla quasi umbrefacta longe magis amplificetur, quam dum sole multum elato rari vapores intercipiuntur, solque ipse ita splendescit, ut pupilla in ipsum spectans contractissima efficiatur. Nempe ex hoc esse videtur, cur visibilis species ex sole procedens, et per pupillam amplificatam intromissa in retinam, amplio rem in illa sedem occupet, majoremque proinde creet solis apparentiam, quam dum per contractam pupillam eodem intromissa contendit» (vid. Epist. I de apparente Magnitudine solis humilis et sublimis, p. 6)<sup>18</sup>.

Решение Гассенди основывается на ошибочном принципе, а именно на предположении, что расширение зрачка увеличивает изображение на дне глаза.

В-третьих, против сказанного в § 80 сделано возражение, что та же самая вещь, которая столь мала, что едва усматривается человеком, может маленькому насекомому казаться подобной горе; из этого-де следует, что *minimum visibile* не одинаково у всех тварей. Я отвечаю, что если это замечание будет вполне исследовано, то будет найдено, что весь смысл его сводится к тому, что та же самая часть материи, которая отмечается у людей одним *minimum vi-*

sibile, для насекомого представляет большое число последних. Но это отнюдь не доказывает того, что одно *minimum visibile* насекомого не равно одному *minimum visibile* человека. Причиной ошибок в данном случае является, как мне кажется, то, что не отличают опосредствованных объектов зрения от непосредственных.

Что же касается остальных недоразумений, то в тех вопросах, к которым они относятся, я постарался быть столь ясным, что я не знаю, как выразиться более ясно. Все, что остается мне прибавить, это совет, чтобы все те, кому было угодно критиковать мой «Опыт», прочли все со вниманием, тогда они будут в состоянии лучше понять мою мысль и, следовательно, более смогут судить о моих ошибках.

\* \* \*

Мне сообщили, что вскоре после первого издания моего трактата некий слепорожденный где-то вблизи Лондона, бывший слепым около 20 лет, получил способность видеть. Такого человека можно считать компетентным судьей для решения вопроса, насколько согласны с истиной некоторые положения, установленные в разных местах нашего «Опыта». И если бы какой-либо любознательный человек надлежащим образом расспросил бы его об этом, то я был бы рад увидеть свою теорию или исправленной, или подтвержденной опытом.

**ТЕОРИЯ ЗРЕНИЯ,  
ИЛИ ЗРИТЕЛЬНОГО ЯЗЫКА,  
ПОКАЗЫВАЮЩАЯ  
НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ ПРИСУТСТВИЕ  
И ПРОВИДЕНИЕ БОЖЕСТВА;  
ЗАЩИЩЕННАЯ И ОБЪЯСНЕННАЯ.  
В ОТВЕТ АНОНИМНОМУ АВТОРУ**

---

[...] 6. То, что атеистические принципы пустили глубокие корни и распространяются дальше, чем способны вообразить многие люди, будет ясно каждому, кто учтет, что пантеизм, материализм и фатализм являются не чем иным, как слегка замаскированным (disguised) атеизмом; что повсеместно находят интересными идеи *Гоббса*, *Спинозы*, *Лейбница* и *Бейля* и одобряют их и что те, кто отвергают свободу и бессмертие души, в действительности отвергают ее существование, и это даже в отношении моральных действий и в области естественной религии, а отрицая то, что бог является свидетелем, судьей человеческих действий и воздаятелем за них, они отрицают и само существование бога; и что рассуждения, которым следуют неверующие, ведут к атеизму, равно как и к безверию [...].

10. Специфические объекты всякого ощущения (sense), хотя они правильно (truly) или точно воспринимаются только одним данным чувством (that sense), могут оказаться плодом воздействия воображения со стороны некоторых других чувств. Поэтому объекты всех чувств могут стать объектами воображения, каковая способность представляет (represents) все чувственные вещи. Отсюда цвет, который поистине воспринимается только зрением, может быть тем не менее почувствован через воображение, если будут услышаны слова «синий» или «красный». Первичным и специфическим образом цвет есть объект зрения, но вторичным образом это объект воображения, но его нельзя считать специфическим объектом слуха.

11. Объекты чувств, будучи непосредственно воспринимаемыми вещами, называются также идеями. Причина этих идей, или вызывающая их сила, — это не объект чувств; [она] не воспринимается сама по себе, но лишь выводится разумом из ее действий, имея в виду те объекты или идеи, которые воспринимаются чувствами. Вывод

разума из наших чувственных идей надежно (good) ведет к силе, причине, [действующему] агенту. Но мы не можем отсюда заключать, что наши идеи похожи на эту силу, причину или активное существо (being). Наоборот, очевидно, что идея может быть похожа только на другую идею и что в наших идеях, или непосредственных объектах чувств, нет ничего от силы, причинности или активной деятельности (агенсу).

12. Отсюда следует, что сила, или причина идей, есть объект не чувств, а разума. Наше знание о причине определяется действием, знание о силе — нашей идеей. Поэтому в сущности о внешних причинах или силах мы ничего не можем сказать; они не являются объектами нашего ощущения или восприятия. Следовательно, когда бы название чувственного «объекта» ни употреблялось в строго интеллигибельном смысле, оно служит для обозначения не абсолютно существующей внешней причины или силы, но самих идей, вызываемых ими.

13. Идеи, которые наблюдаются связанными друг с другом, обычно рассматриваются с точки зрения отношения причины и действия, тогда как, согласно строгой философской истине, они относятся только как знак к обозначаемой вещи. Ибо мы хорошо знаем наши идеи и поэтому понимаем, что одна идея не может быть причиной другой; знаем, что наши идеи чувств не являются причинами самих себя. Мы также знаем, что сами мы не вызываем их. Отсюда нам ясно, что идеи должны иметь иную действующую причину, отличную и от них самих, и от нас.

14. При исследовании зрения моей целью было рассмотрение действий, явлений и объектов, воспринимаемых чувствами, идей зрения, связанных с [идеями] осязания, а также исследование того, как одна идея внушает другую, принадлежащую иному чувству, как видимые вещи внушают вещи осязаемые, как вещи, существующие в настоящее время, внушают вещи отдаленные и будущие вследствие либо сходства, либо необходимой связи, либо геометрического вывода или произвольного установления.

15. И в самом деле, среди математиков и философов преобладали мнение и неоспоримый принцип, что существуют идеи, общие этим двум чувствам, откуда и появилось разделение первичных и вторичных качеств. Но, я думаю, было достаточно показано \*, что не существует такой вещи,

---

\* [См. «Опыт новой» теории зрения], § 127 и т. д.

как общий объект, идея или разновидность идеи, воспринимаемой сразу и зрением, и осязанием.

16. Для того чтобы с достаточной строгостью исследовать природу зрения, необходимо в первую очередь внимательно рассмотреть наши собственные идеи: провести различие там, где имеется таковое; назвать вещи своими именами; определить термины, а не запутывать себя и других двусмысленным употреблением: ведь принятие или непринятие их [терминов] часто приводило к ошибкам. Так происходит, когда люди говорят, будто одна идея оказывается действующей причиной другой; отсюда они ошибочно принимают выводы разума за восприятия чувств; вследствие этого они путают силу, пребывающую в чем-либо внешнем, с действительным объектом чувств, который поистине является не чем иным, как нашей собственной идеей.

17. После того как мы хорошо пойдем и [внимательно] рассмотрим природу зрения, мы, отталкиваясь от этого в своих рассуждениях, быстрее сможем получить (collect) некоторое знание о внешней, невидимой причине наших идей, будет ли таковая единой или многообразной (many), разумной (intelligent) или лишенной разума, активной или инертной, телом или духом. Но для того чтобы понять и уразуметь данную теорию, а также открыть ее истинные принципы, мы должны учесть, что наиболее правильный путь заключается не в том, чтобы заниматься неизвестными субстанциями, внешними причинами, агентами и силами, и не в том, чтобы умозаключать или выводить нечто из вещей непонятных, невоспринимаемых и совершенно неизвестных.

20. Реальные объекты \* зрения мы видим, а то, что мы видим, мы знаем. И для того чтобы понять истинную теорию зрения, эти подлинные объекты чувств и знания, т. е. наши собственные идеи, должны быть рассмотрены, подвергнуты сравнению и различению. Что же касается внешней причины этих идей, будет ли таковая единой и однородной или многообразной и разнообразной, будет ли она мыслящей или немыслящей, духом или телом, то, что бы мы еще ни воображали или заключали о ней, видимые явления от этого не изменят своей природы, а наши идеи по-прежнему останутся теми же самыми. Хотя я могу иметь ошибочное понятие об этой причине или быть совершенно

---

\* Supra <sup>1</sup>, § 9, 11, 12.

несведущим относительно ее природы, это все же не мешает мне высказать истинные и очевидные суждения о моих идеях [...].

25. [...] Я думаю, что совершенно очевидно, что наш опыт относительно связи между идеями зрения и осязания не является безошибочным, ибо если бы он был таковым, то ни в живописи, ни в учении о перспективе, ни в диоптрике, ни в какой-либо другой области не бывало бы *deceptio visus* <sup>2</sup>.

28. И в самом деле, я не вижу, как выводы, которые мы делаем от идей зрения к идеям осязания, могут включать рассмотренные общей или неизвестной причины, а также зависеть от нее, тогда как они на деле зависят просто от обычая или привычки. Опыт, который я имел относительно того, как определенные идеи некоторого чувства сопровождаются или связаны с определенными идеями другого чувства, является, я думаю, достаточной причиной, почему одно способно вызывать (*suggest*) другое.

30. [...] Я вижу действия или явления, и я также знаю, что действия должны иметь свою причину, но я не вижу и не знаю о том, что их связь с причиной является необходимой. Что бы там ни было, я уверен, что не наблюдаю такой необходимой связи, а следовательно, не могу заключать от идей одного чувства к идеям других чувств.

32. [...] Если признать, что мы видим не с помощью геометрии \*, то очевидно, что законы оптики уже не будут стоять на старом непоколебленном основании. [И так окажется], если станет очевидным, что те объяснения явлений, которые даются в общепринятых оптических теориях, являются недостаточными и ошибочными; если окажется, что иные принципы необходимы для объяснения природы зрения; если, в противоположность старому общепризнанному предположению оптиков, не существует идеи или чего-либо подобного идее, общей обоим чувствам \*\*.

35. Оказалось уместным, если не неизбежным, начать в привычной манере оптиков, т. е. приняв в качестве истинных различные вещи, которые в строгом смысле не являются таковыми, а только общепризнаны неучеными людьми (*vulgar*). В наших умах (*minds*) имеет место продолжительная и тесная связь между идеями зрения и осязания. Отсюда их [идеи зрения и осязания] стали рассмат-

---

\* «Письмо» <sup>3</sup>, § 8.

\*\* [См. «Опыт новой] теории зрения», § 127.

ривать в качестве одной вещи, причем данный предрассудок оказался полезным в жизни, а язык способствовал его возникновению. Дело науки и умозрительных рассуждений заключается в том, чтобы раскрыть наши предрассудки и ошибки, распутывая сложнейшие связи, различая те вещи, которые [действительно] различны, давая вместо путаных и усложненных мнений мнения ясные, постоянно исправляя наши суждения и доводя их до философской точности. И поскольку такая работа требует времени и может выполняться только постепенно, то крайне трудно, если не вообще невозможно, избежать ловушек обыденного языка и не быть соблазненным вследствие этого вещами, которые, строго говоря, ни истинны, ни прочно установлены. Все это делает размышление и беспристрастность особенно необходимыми для читателя [качествами]. Ибо если язык приспособлен к представлениям (*praenotions*) людей и использованию в жизни, то трудно выразить в силу этого саму (*precise*) сущность вещей, которая столь далека от их [практического] использования и так противоположна нашим представлениям.

38. Следует отметить, что при рассмотрении теории зрения я использовал определенный известный метод, при котором люди от ложных и общераспространенных предложений часто достигают истину. Тогда как при синтетическом методе построения науки или получения уже открытой истины мы движемся в обратном порядке, т. е. заключения анализа принимаются в качестве оснований синтеза. Поэтому я и начну с заключения, что *зрение является языком творца природы*, выводя из него теоремы и объяснения явлений, а также разъясняя природу видимых объектов и зрительной способности.

39. Идеи, которые наблюдаются связанными с другими идеями, рассматриваются как знаки, с помощью которых актуально невоспринимаемые чувствами вещи обозначаются или внушаются воображению, объектами чего они становятся и которое одно только и воспринимает их. И как звуки внушают (*suggest*) некоторые другие вещи, подобным же образом свойства [вещей] вызывают [сами] эти звуки. И вообще все знаки внушают обозначаемые ими вещи, причем не существует такой идеи, что она не представляла бы духу другой идеи, которая часто связывалась с ней. В определенных случаях знак может вызывать свой коррелят в виде образа, в других — в качестве действия или причины. Но там, где нет ни такого отношения

сходства или каузальности, ни вообще какой-либо необходимой связи, две вещи, благодаря их простому сосуществованию, или две идеи, в силу того, что они воспринимались вместе, могут вызывать или обозначать одна другую, а их связь все это время будет случайной, поскольку именно связь, как таковая, и вызвала (causeth) это действие.

40. Большое число произвольно выбранных знаков, разнообразных и противоположных, составляет язык. Если такая произвольная связь устанавливается человеком, то это будет искусственный язык. Бесконечно разнообразны модификации света и звука, вследствие чего каждый из них способен давать неограниченное разнообразие знаков, и соответственно оба они используются для формирования языков: один — благодаря произвольному решению людей, другой — [благодаря решению] самого бога \*. Связь, устанавливаемая творцом природы, в обычном ходе вещей может быть с уверенностью названа «естественной», тогда как связь, созданную людьми, следует назвать «искусственной». И тем не менее это не мешает тому, чтобы одна была столь же случайной (arbitrary), как и другая. И в самом деле, существует не больше потребности представить или необходимости выводить осязаемые вещи из модификаций света, чем в языке заключать о смысле [сказанного] из звука \*\*. Но как существует связь между различными тонами и артикуляциями голоса и их разнообразными значениями, так же обстоит дело и между различными видами света и их соответствующими коррелятами, или, другими словами, между идеями зрения и осязания.

41. Что же касается света и его различных видов и цветов, то все рассудительные люди согласны в том, что они соответствуют (age peculiar) только зрению; они не относятся ни к осязанию, ни являются одинаковыми [с идеями], которые воспринимаются этим чувством. Но здесь закрадывается ошибка, когда, кроме них, предполагают существование других идей, общих обоим чувствам, которые, подобно протяжению, размеру, форме и движению, равным образом воспринимаются и зрением, и осязанием. Но то, что в действительности нет таких общих идей и что объекты зрения, называемые данными словами, оказываются совершенно различными и гетерогенными по отношению

---

\* «[Алсифрон, или] Мелкий философ», Диа[лог] IV, § 7, 11.

\*\* «[Опыт новой] теории зрения», § 144 и 147.

ко всему, что является объектом осязания (feeling), называемым теми же самыми именами, это было доказано в «Теории»\* [. . .].

42. Одно дело воспринимать, а другое — судить. Сходным образом быть внушаемым (suggested) — это одно, а быть выведенным (inferred) — другое. Вещи внушаются и воспринимаются чувствами. С помощью разума мы высказываем суждения и делаем выводы. То, что мы непосредственно и прямо воспринимаем зрением, есть его первичный объект — свет и [различные] цвета. А то, что внушается или воспринимается опосредствованно, — это осязаемые идеи, которые можно рассматривать как вторичные и непрямые объекты зрения. Там, где связь является необходимой, мы выводим причины из действий, действия из причин, одни свойства из других. Но как происходит, что мы с помощью идей зрения постигаем другие идеи, которые непохожи на них, не причиняют их, не вызываются ими, не имеют какой-либо необходимой связи с ними? Решение этой проблемы в ее полном объеме охватывает всю теорию зрения. Такая постановка вопроса переводит его на новую основу и представляет, в отличие от всех предшествующих теорий, в ином свете.

43. Одно дело объяснить, как дух, или душа, человека способна видеть, и такое [объяснение] принадлежит философии. И совсем другое дело, относящееся скорее к геометрии, рассмотреть движущиеся по определенным линиям частицы, изучить лучи света в их преломлениях, отражениях, пересечениях и образованиях ими углов. И уже нечто третье, принадлежащее анатомии и экспериментам, — это рассмотрение чувства зрения, исходящего из механики глаза. Оба последних исследования (speculations) полезны на практике, так как способствуют [исправлению] дефектов и вылечивают расстройства зрения в соответствии с естественными законами, существующими в нашей земной системе. Но первая теория позволяет нам понять истинную природу зрения, рассматриваемого в качестве способности души. А данная теория, как я уже отмечал, может быть сведена к простому вопросу, а именно: как это происходит, что ряд идей, совершенно отличных от идей осязаемых, должны тем не менее внушать их для нас, хотя между теми и этими нет необходимой связи? Причем правильным ответом будет следующий: это про-

---

\* «[Опыт новой] теории зрения», § 127.

исходит благодаря произвольной (arbitrary) связи, установленной творцом природы.

44. Прямым, непосредственным объектом зрения является свет во всех его видах и проявлениях, цветах всех родов, степеней и количеств: некоторых ярких, некоторых бледных; более одних и менее других; разнообразных в своих границах и пределах; различных в последовательности и положении. Слепой, впервые получивший способность видеть, сможет воспринять эти объекты, которых существует бесконечное разнообразие, но он не будет способен ни воспринять, ни вообразить какое-либо сходство или связь между данными видимыми объектами и объектами, воспринимаемыми осязанием \*. Свет, тени и цвета ничего не смогут внушить ему о телах, которые тверды или мягки, неровны или гладки; сходным образом их размеры (quantities), границы или последовательности не смогут внушить ему геометрические фигуры, протяжение, расположение, что они должны были бы сделать, согласно общепринятому мнению, что данные объекты общи зрению и осязанию.

45. Все разнообразные виды, комбинации, количества, степени и расположения света и цветов при первом же восприятии будут признаны только в качестве новой совокупности (set) ощущений, или идей. А поскольку они совершенно новы и неизвестны, то слепорожденный при первом взгляде не сможет дать им имена вещей, ранее [ему] известных и [им] осязавшихся. Но, получив определенный опыт, он сможет воспринять их связь с осязаемыми вещами и поэтому станет рассматривать их в качестве знаков, а также даст им (как это и происходит в других случаях) одни и те же имена, что и вещам обозначаемым.

46. Больше или меньше, более крупное или более мелкое, протяженность, пропорцию, интервал — все это можно найти как у времени, так и у пространства, но из этого отнюдь не следует, что они являются гомогенными количествами. Из приписывания им общих имен еще менее будет следовать, что идеи зрения гомогенны идеям осязания. Верно, что термины, обозначающие осязаемое протяжение, форму, положение, движение и т. д., также применяются для обозначения количества, отношения и порядка непосредственных видимых объектов, или идей зрения. Но это происходит только из опыта и аналогии. Существуют «высокие» и «низкие» музыкальные ноты. Люди говорят

---

\* «[Опыт новой] теории зрения», § 41 и 106.

в высокой или низкой тональности. А это, совершенно очевидно, является не более как метафорой или аналогией. Сходным образом для выражения последовательности видимых идей применяются слова: «положение», «высокое» и «низкое», «верх» и «низ», и их смысл при таком применении оказывается аналогичным.

47. Но в отношении зрения мы не останавливаемся на возможной аналогии между различными и гетерогенными природами. Мы предполагаем тождество их природы, а также наличие одного и того же объекта, общего обоим чувствам. И мы приходим к данной ошибке тогда, когда различные движения головы — вверх и вниз, направо и налево, сопровождающие разнообразие видимых идей и в сущности являющиеся осязаемыми, переносят свои собственные свойства и названия на видимые идеи, которые связываются с помощью этого и получают названия «высокого» и «низкого», «правого» и «левого», а также отмечаются другими именами, обозначающими различное положение \*. Все это предшествует такой связи в опыте и на самом деле никогда не должно было быть приписано им, по крайней мере в прямом и буквальном смысле. [...]

---

\* «[Опыт новой] теории зрения», § 99.

**ТРАКТАТ О ПРИНЦИПАХ  
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЗНАНИЯ,  
В КОТОРОМ ИССЛЕДОВАНЫ  
ГЛАВНЫЕ ПРИЧИНЫ ЗАБЛУЖДЕНИЙ  
И ЗАТРУДНЕНИЙ В НАУКАХ,  
А ТАКЖЕ ОСНОВАНИЯ  
СКЕПТИЦИЗМА, АТЕИЗМА  
И БЕЗВЕРИЯ**

---

ПОСВЯЩЕНИЕ ВЫСОКОРОДНОМУ ТОМАСУ,  
ГРАФУ ПЕМБРОКУ <sup>1</sup> И ПР., КАВАЛЕРУ  
БЛАГОРОДНЕЙШЕГО ОРДЕНА ПОДВЯЗКИ  
И ОДНОМУ ИЗ ЧЛЕНОВ  
ВЫСОКОПОЧТЕННОГО ТАЙНОГО СОВЕТА  
ЕЕ ВЕЛИЧЕСТВА

*Милорд!*

Вы, быть может, удивитесь тому, что неизвестное лицо, которое не имеет чести быть знакомым Вашему лордству, берет на себя смелость обратиться к Вам таким образом. Но что человек, написавший нечто с намерением подвинуть вперед *полезное знание* и *религию*, избирает Ваше лордство своим покровителем, не покажется странным никому, кому не неизвестно современное положение церкви и науки, а следовательно, и то, каким великим украшением и опорой Вы являетесь той и другой. Но ничто не могло бы побудить меня представить Вам этот плод моих слабых усилий, если бы я не был ободрен к тому той прямою и той природной добротой, которые составляют столь блестящую сторону в характере Вашего лордства. Я могу прибавить, милорд, что чрезвычайная милость и благосклонность, которую Вам угодно обнаружить к нашему обществу <sup>2</sup>, позволяют мне надеяться, что Вам не будет нежелательно поддержать занятия одного из его сочленов. Эти соображения побуждают меня повернуть настоящий трактат к стопам Вашего лордства, тем более что я стремлюсь довести до Вашего сведения, что ввиду той учености и той добродетели, которым свет столь справедливо удивляется в Вашем лордстве, я пребываю с истинным и глубочайшим уважением, милорд, Вашего лордства покорнейшим и преданнейшим слугой.

*Джордж Беркли*

---

## Предисловие

То, что я теперь выпускаю в свет после долгого и тщательного исследования, представляется мне очевидно истинным и бесполезным для познания, в особенности тем, кто заражен скептицизмом или испытывает отсутствие доказательства существования и нематериальности *бога*, равно как природного бессмертия души. Прав ли я или нет, в этом я полагаюсь на беспристрастную оценку читателя, ибо я не считаю себя самого заинтересованным в успехе написанного мной в большей степени, чем то согласно с истиной. Но, дабы она не пострадала, я считаю нужным просить читателя воздержаться от суждения до тех пор, пока он не окончит вполне чтение всей книги с той мерой внимания и размышления, каких, по-видимому, заслуживает его предмет. Ибо хотя в ней есть некоторые места, сами по себе весьма способные (этому уж не помешаешь) породить большие недоразумения и показаться приводящими к нелепейшим выводам (которые, однако, при полном прочтении окажутся не вытекающими из посылок), так же точно, хотя бы чтение и было вполне доведено до конца, при беглости его все же весьма вероятно, что смысл сказанного мной может быть не понят; но я льщу себя надеждой, что для мыслящего читателя он окажется совершенно ясным и понятным. Что же касается характера новизны и оригинальности, который, как может показаться, свойствен некоторым из нижеизложенных понятий, то я надеюсь, что какая-либо апология в этом отношении будет с моей стороны излишней. Несомненно, что весьма слаб или весьма мало знаком с науками тот, кто откажется от истины, допускающей доказательство лишь потому, что она появилась заново или противоречит человеческим предрассудкам. Вот все, что я считаю нужным сказать заранее, дабы предупредить, если возможно, скороспелые порицания со стороны того сорта людей, который слишком склонен осуждать то или иное мнение прежде, чем правильно его поймет.

---

## Введение

1. Так как философия есть не что иное, как стремление к мудрости и истине, то можно было бы ожидать по разумным основаниям, что те, которые посвятили ей всего более времени и труда, должны наслаждаться большим спокойствием духа и веселостью, большей ясностью и очевидностью знания и менее терзаться сомнениями и затруднениями, чем прочие люди. Между тем на деле мы видим, что невежественная масса людей, которая следует по широкой тропе обычного здравого смысла и руководствуется велениями природы, по большей части бывает довольно и спокойна. Ничто обыденное не представляется ей необъяснимым или трудным для понимания. Она не жалуется на недостаток очевидности своих ощущений и находится вне опасности впасть в *скептицизм*. Но как только мы уклонимся от руководства ощущений и инстинкта, чтобы следовать высшему началу — разуму, размышлению, рассуждению о природе вещей, то в наших умах немедленно возникают тысячи сомнений относительно тех вещей, которые ранее казались нам вполне понятными. Предрассудки и обманчивость ощущений обнаруживаются со всех сторон перед нашим взором, и, пытаясь исправить их при помощи разума, мы незаметно запутываемся в странных парадоксах, затруднениях и противоречиях, которые умножаются и растут по мере того, как мы продвигаемся далее в умозрении, пока мы наконец после скитания по множеству запутанных лабиринтов не находим себя снова там же, где мы были ранее, или, что еще хуже, не погрузимся в безвыходный скептицизм.

2. Полагают, что причины сказанного заключаются в темноте предмета или в естественных слабости и несовершенстве нашего ума. Говорят, что наши способности ограничены и самой природой предназначены служить для сохранения жизни и наслаждения ею, а не для исследования внутренней сущности и строения вещей. Притом, так

как человеческий разум конечен, то не удивляются тому, что, трактуя о вещах, причастных бесконечности, он впадает в нелепости и противоречия, из которых ему невозможно высвободить себя, ибо бесконечное по самой своей природе не может быть постигнуто тем, что конечно.

3. Однако мы, может быть, слишком пристрастны к самим себе, относя погрешности к нашим способностям, а не к неправильному их употреблению. Трудно предположить, чтобы правильные выводы из истинных начал могли когда-либо привести к следствиям, которых нельзя поддержать или привести к взаимному согласию. Мы должны верить, что бог относится к сынам человеческим настолько благодно, чтобы не внушать им сильного стремления к такому знанию, которое он сделал для них совершенно недостижимым. Это не согласовалось бы с обычными милостивыми путями провидения, которое, коль скоро оно поселило в своих созданиях известные склонности, всегда снабжает их такими средствами, какие при правильном употреблении не могут не удовлетворить этих склонностей. В целом я склонен думать, что если не всеми, то большей частью тех затруднений, которые до сих пор занимали философов и преграждали путь к познанию, мы всецело обязаны самим себе; что мы сначала подняли облако пыли, а затем жалуемся на то, что оно мешает нам видеть.

4. Я намерен поэтому попытаться, не могу ли я открыть те принципы, которые были причиной сомнительности, неверности, нелепостей и противоречий в различных школах философии в такой мере, что самые мудрые люди сочли наше неведение неисцелимым, полагая, что оно зависит от естественной слабости и ограниченности наших способностей. И, конечно, может считаться делом, вполне стоящим наших трудов, произвести полное исследование относительно первых принципов *человеческого знания*, изучить и рассмотреть их со всех сторон главным образом потому, что есть некоторые основания подозревать, что те препятствия и затруднения, которые задерживают и отягощают дух в его поисках истины, проистекают не от темноты и запутанности предметов или от природного недостатка ума, а скорее от ложных принципов, на которых люди настаивают и которых можно было бы избежать.

5. Какой бы затруднительной и безнадежной ни могла

казаться эта попытка, если учесть, как много великих и необыкновенных людей предшествовало мне в том же намерении, я все-таки не лишен некоторой надежды, основываясь на том соображении, что самые широкие виды не всегда бывают самыми ясными и что тот, кто близорук, вынужден рассматривать предметы ближе и в состоянии, может быть, при близком и тесном исследовании различить то, что ускользало от лучших глаз.

6. Чтобы приготовить ум читателя к лучшему пониманию того, что будет следовать, уместно предпослать нечто в виде введения относительно природы речи и злоупотребления ею. Но этот предмет неминуемо заставляет меня до известной степени превосходить мою цель, упомянув о том, что, по-видимому, главным образом сделало умозрение трудным и запутанным и породило бесчисленные заблуждения и затруднения почти во всех частях науки. Это есть мнение, будто ум обладает способностью образовывать абстрактные идеи или понятия о вещах. Тот, кому не вполне чужды писания и споры философов, должен допустить, что немалая часть их касается абстрактных идей. Специально предполагается, что они составляют предмет тех наук, которые называются логикой и метафизикой, и вообще всех наук, которые считаются самыми абстрактными и возвышенными отраслями знания. Едва ли найдется в них какой-нибудь вопрос, трактуемый таким способом, который не предполагал бы, что абстрактные идеи существуют в уме и что ум с ними хорошо знаком.

7. Всеми признано, что качества или состояния вещей в действительности никогда не существуют порознь, каждое само по себе, особо и в отдельности от всех прочих, но что они всегда соединены, как бы смешаны между собой по нескольку в одном и том же предмете. Но, говорят нам, так как ум способен рассматривать каждое качество в отдельности или абстрагируя его от тех прочих качеств, с которыми оно соединено, то тем самым он образует абстрактные идеи. Например, зрением воспринимается предмет протяженный, окрашенный и движущийся; разлагая эту смешанную или сложную идею на ее простые составные части и рассматривая каждую саму по себе и с исключением остальных, ум образует абстрактные идеи протяженности, цвета и движения. Не в том дело, чтобы было возможно для цвета или движения существовать без протяжения, а в том, что ум может образовать

для себя посредством абстрагирования идею цвета с исключением протяжения и идею движения с исключением как цвета, так и протяжения.

8. Далее, так как ум наблюдает, что в отдельных протяжениях, воспринятых через ощущение, есть нечто общее и сходное, а также и некоторые другие вещи, например та или иная форма или величина, отличающаяся одна от другой, то он отдельно рассматривает или выделяет само по себе то, что обще, образуя тем самым наиболее абстрактную идею протяжения, которое не есть ни линия, ни поверхность, ни тело, не имеет никакой формы или величины, но есть идея, совершенно отрешенная от всего этого. Точно так же, отбросив от отдельных, воспринятых в ощущениях цветов то, что отличает их один от другого, и сохранив лишь то, что обще всем им, ум образует абстрактную идею цвета, который ни красен, ни синь, ни бел и вообще не есть какой-либо определенный цвет. И равным образом при рассмотрении движения в абстракции не только от движущегося тела, но и от описываемого им пути и от всех частных направлений и скоростей образуется абстрактная идея движения, соответствующая одинаково всем частным движениям, какие только могут быть воспринимаемы в ощущениях.

9. И подобно тому как ум образует для самого себя абстрактные идеи качеств или состояний, он достигает через такое же разобщение или мысленное разделение абстрактных идей более сложных вещей, содержащих в себе различные сосуществующие качества. Например, наблюдая, что Питер, Джеймс и Джон сходны между собой в известных общих свойствах формы и других качествах, ум исключает из сложной или составной идеи, которую он имеет о Питере, Джеймсе или каком-либо ином частном человеке, все то, что свойственно каждому из них, сохраняя лишь то, что обще всем, и таким путем образует абстрактную идею, которая одинаково присуща всем частным, совершенно абстрагируя и отсекая все те обстоятельства и различия, которые могут определить ее к некоторому отдельному существованию. И таким-то образом, говорят, достигаем мы абстрактной идеи *человека* или, если угодно, человечества и человеческой природы, в которой, правда, содержится цвет, так как нет человека, лишенного цвета, но этот цвет не может быть ни белым, ни черным, ни вообще каким-либо частным цветом, потому что нет такого частного цвета, который

принадлежал бы всем людям. Точно так же в ней содержится рост, но это не есть ни большой, ни средний, ни маленький рост, а нечто от всего этого абстрагированное. И то же верно относительно прочего. Более того, так как существует большое разнообразие других созданий, соответствующих сложной идее *человека* в некоторых, но не во всех частях, то ум, отбрасывая все те части, которые свойственны только человеку, и удерживая лишь те, которые общи всем живым существам, образует идею животного, которая абстрагирована не только от всех единичных людей, но и от всех птиц, четвероногих, рыб и насекомых. Составные части абстрактной идеи животного суть тело, жизнь, ощущение и произвольное движение. Под *телом* подразумевается тело без определенного образа или формы, так как нет общих всем животным образа или формы, не покрытое ни волосами, ни перьями, ни чешуями и т. п., но и не голое, потому что волосы, перья, чешуи, голая кожа составляют отличительные свойства частных животных и поэтому исключаются из *абстрактной идеи*. По той же причине произвольное движение не должно быть ни ходьбой, ни летанием, ни ползанием; оно тем не менее есть движение, но какое именно — это нелегко понять.

10. Обладают ли другие люди такой чудесной способностью *образовывать абстрактные идеи*, о том они сами могут лучше всего сказать. Что касается меня, то я должен сознаться, что не имею ее. Я действительно нахожу в себе способность воображать или представлять себе идеи единичных, воспринятых мной вещей и разнообразно сочетать и делить их. Я могу вообразить человека с двумя головами или верхние части человека, соединенные с телом лошади. Я могу рассматривать руку, глаз, нос сами по себе отвлеченно или отдельно от прочих частей тела. Но какие бы руку или глаз я ни воображал, они должны иметь некоторые определенные образ и цвет. Равным образом идея человека, которую я составляю, должна быть идеей или белого, или черного, или краснокожего, прямого или сгорбленного, высокого, низкого или среднего роста человека. Я не в состоянии каким бы то ни было усилием мысли образовать вышеописанную абстрактную идею. Точно так же для меня невозможно составить абстрактную идею движения, отличную от движущегося тела, — движения, которое ни быстро, ни медленно, ни криволинейно, ни прямолинейно; и то же самое может

быть сказано о всех прочих абстрактных идеях. Чтобы быть ясным, скажу, что я сознаю себя способным к абстрагированию в одном смысле, а именно когда я рассматриваю некоторые отдельные части или качества особо от других, с которыми они, правда, соединены в каком-либо предмете, но без которых они могут в действительности существовать. Но я отрицаю, чтобы я мог абстрагировать одно от другого такие качества, которые не могут существовать в отдельности, или чтобы я мог образовать общее понятие, абстрагируя его от частных вышеуказанным способом, что именно и составляет два собственных значения абстрагирования. И есть основание думать, что большинство людей согласится, что оно находится в одинаковом положении со мной. Простая и неученая масса людей никогда не притязает на абстрактные *понятия*. Говорят, что эти понятия трудны и не могут быть достигнуты без усилий и изучения; отсюда мы можем разумно заключить, что если они существуют, то их можно найти только у ученых.

11. Теперь я приступлю к исследованию того, что может быть приведено в защиту учения об абстрагировании, и постараюсь обнаружить, что именно побуждает людей умозрения принимать мнение, столь, по-видимому, чуждое обычному здравому смыслу. Один покойный превосходный, справедливо высокоценяемый философ<sup>3</sup> придал много силы этому мнению, так как он, по-видимому, полагал, будто обладание абстрактными, общими идеями составляет главнейшее отличие в отношении ума между человеком и животным. «...Обладание общими идеями,— говорит он,— есть то, что совершенно отличает человека от животного, есть превосходство, которого никоим образом не достигают способности животных. Ибо ясно, что мы не видим у них никаких следов пользования общими знаками для всеобщих идей; отсюда мы имеем право предполагать, что они не имеют способности абстрагировать, образовывать общие идеи, ибо не употребляют слов или каких-либо других общих знаков». *И несколько далее*: «Следовательно, мы можем, полагаю, видеть в этом отличие животных от человека; в этом и состоит, собственно, та разница, которая совершенно разделяет их и в конце концов простирается на такую обширную область. Ибо мысли у животных есть вообще идеи, и если они не простые механизмы (какими их некоторые<sup>4</sup> считают), то мы не можем отрицать у них известной доли

разума. Для меня очевидно, что некоторые животные в некоторых случаях обнаруживают разум, как они обнаруживают чувство, но только по отношению к отдельным идеям, полученным именно от своих чувств. Даже самые высшие животные втиснуты в эти узкие границы и не имеют, на мой взгляд, способности расширять их каким бы ни было абстрагированием» («Опыт о человеческом разуме», [кн.] II, гл. 11, § 10 и 11). Я вполне согласен с этим ученым-писателем в том, что абстрагирование совершенно недоступно для способностей животных. Но если в этом полагается отличительное свойство данного рода одушевленных созданий, то я опасаясь, что многие из тех, кто слывет людьми, должны быть отнесены к тому же роду. Причина, указанная здесь, по которой мы не имеем основания думать, что животные обладают абстрактными, общими идеями заключается в том, что мы не наблюдаем у них употребления слов или других общих знаков; мы исходим при этом из предположения, будто употребление слов подразумевает обладание общими идеями. Отсюда следует тот вывод, что люди, употребляющие язык, способны абстрагировать или обобщать свои идеи. Что таков смысл сказанного и доказываемого автором, явствует далее из его ответа на вопрос, который ставится им в другом месте: «Ведь все вещи существуют только в отдельности, как же мы приходим к общим терминам?..» *Он отвечает так:* «Слова приобретают общий характер оттого, что их делают знаками общих идей» («Опыт о чел[овеческом] раз[уме]», кн. III, гл. 3, § 6). С этим я не могу согласиться, ибо придерживаюсь мнения, что слово становится общим, будучи знаком не абстрактной, общей идеи, а многих частных идей, любую из которых оно безразлично вызывает в нашем уме. Если говорится, например, что *изменение движения пропорционально приложенной силе* или что *все протяженное делимо*, то под этими предложениями должны быть подразумеваемы движение и протяжение вообще; и, однако, отсюда не следует, что они возбуждают в моих мыслях идею движения без движущегося тела или без определенных направлений и скорости или что я должен составить абстрактную, общую идею протяжения, которое не есть ни линия, ни поверхность, ни тело, ни велико и ни мало, ни черно, ни красно, ни бело, ни другого какого-либо определенного цвета. Предполагается лишь, что, какое бы частное движение ни рассматривалось мной, будет ли оно

быстрое или медленное, отвесное, горизонтальное или наклонное, того или иного предмета, относящаяся к нему аксиома остается одинаково истинной. Точно то же самое справедливо и о каждом частном протяжении, без всякого различия, будет ли оно линией, поверхностью или телом той или иной величины или формы.

12. Наблюдая, каким путем идеи становятся общими, мы всего лучше можем судить о том, каким образом становятся такими же слова. Здесь можно заметить, что я абсолютно отрицаю существование не общих идей, а лишь *абстрактных общих идей*, ибо в приведенных нами местах, где упоминаются общие идеи, везде предполагается, что они образованы посредством абстрагирования способом, указанным в § 8 и 9. Между тем если мы хотим связать с нашими словами некоторый смысл и говорить лишь о том, что мы можем мыслить, то мы должны, я полагаю, признать, что известная идея, будучи сама по себе частной, становится общей, когда она представляет или заменяет все другие частные идеи того же рода. Чтобы пояснить это примером, предположим, что геометр показывает способ разделения линии на две равные части. Он чертит, например, черную линию длиной в дюйм; эта линия, будучи сама по себе частной линией, тем не менее обща в отношении ее значения, как она тут употребляется, потому что она представляет собой все какие бы то ни было частные линии; так что то, что доказано о ней, доказано о всех линиях, или, другими словами, о линии вообще. И как эта частная *линия* становится общей, употребляясь в качестве знака, так и имя «линия», будучи само по себе частным, сделалось общим через употребление его как знака. И как первая идея обязана своей общностью не тому, что она служит знаком абстрактной, или общей, линии, а тому, что она есть знак для всех частных прямых линий, которые только могут существовать, также должно мыслить, что и общность последнего произошла от той же самой причины, а именно от разнообразных частных линий, которые он безразлично обозначает.

13. Чтобы сообщить читателю более ясный взгляд на природу абстрактных идей и на то употребление, ради которого они считаются необходимыми, я приведу еще следующее место из «Опыта о человеческом разуме»: «... отвлеченные идеи не так очевидны или легки для детей или для неопытного еще ума, как идеи единичные.

Если они кажутся таковыми людям взрослым, то лишь вследствие постоянного и привычного их употребления, ибо при внимательном размышлении об общих идеях мы найдем, что они суть фикции и выдумки ума, которые заключают в себе трудности и не так легко появляются, как мы склонны думать. Например, разве не нужны усилия и способности, чтобы составить общую идею треугольника? (А она еще не принадлежит к числу наиболее отвлеченных, широких и трудных идей.) Ибо она не должна быть идеей ни косоугольного, ни прямоугольного, ни равностороннего треугольников; она должна быть всем и ничем в одно и то же время. На деле она есть нечто несовершенное, что не может существовать, идея, в которой соединены части нескольких различных и несовместимых друг с другом идей. Правда, при своем несовершенном состоянии ум имеет потребность в таких идеях и всячески стремится к ним для удобства взаимопонимания и расширения познания, ибо он по своей природе очень склонен к тому и другому. Но есть основания видеть в таких идеях признаки нашего несовершенства. По крайней мере это в достаточной степени показывает, что прежде всего и легче всего ум знакомится не с самыми абстрактными и общими идеями и что не к ним относится его самое раннее познание» (кн. IV, гл. 7, § 9). Если кто-нибудь из людей обладает способностью образовать в своем уме идею треугольника, подобную той, которая здесь описана, то бесполезно стараться спорить с ним, да я и не берусь за это. Мое желание ограничивается только тем, чтобы читатель вполне очевидно убедился в том, имеет ли он такую идею или нет, а это, я полагаю, ни для кого не составит трудно-разрешимой задачи. Что может быть легче для каждого, чем немного вспикнуть в свои собственные мысли и затем испытать, может ли он достигнуть идеи, которая соответствовала бы данному здесь описанию общей идеи треугольника, который *ни косоуголен, ни прямоуголен, ни равносторонен, ни равнобедрен, ни неравносторонен, но который есть вместе и всякий, и никакой из них.*

14. Здесь много сказано о затруднениях, связанных с абстрактными идеями, а также о труде и искусстве, необходимых для образования этих идей. И все согласны в том, что требуется большая работа и напряжение ума для того, чтобы освободить наши мысли от частных предметов и вознести их до тех высоких умозрений, которые относятся к абстрактным идеям. Естественный вывод из

всего этого, по-видимому, тот, что столь трудное дело, как образование абстрактных идей, не необходимо для *общения* между людьми (которое столь легко и привычно для всех родов людей). Но нам говорят, что если оно кажется доступным и легким для взрослых людей, то *единственно потому, что оно стало таким вследствие обычного и постоянного употребления*. Однако мне очень хотелось бы знать, в какую пору люди занимаются преодолением этой трудности и снабжением себя этими необходимыми средствами словесного общения. Это не может происходить тогда, когда они уже взрослые, потому что в это время они, по-видимому, не сознают такого усилия; таким образом, остается предположить, что это составляет задачу их детства. И, конечно, большой и многократный труд образования абстрактных понятий будет признан очень тяжелой задачей для нежного возраста. Разве не трудно представить себе, что двое детей не могут поболтать между собой о своих сахарных бобах, погремушках и о прочих своих пустячках, не разрешив предварительно бесчисленного количества противоречий, не образовав таким путем в своих умах абстрактных общих идей и не связав их с каждым общим названием, которое они должны употребить?

15. Я не думаю также, чтобы абстрактные идеи были более нужны для *расширения познания*, чем для его *сообщения*. Сколько мне известно, особенно настаивают на том пункте, что всякое познание и доказательство совершается над общими понятиями, с чем я совершенно согласен; но при этом мне кажется, что такие понятия образуются не через абстрагирование вышеуказанным способом; *общность* состоит, насколько я понимаю, не в безусловной положительной природе или понятии чего-нибудь, а в отношении, которое она вносит в обозначаемые или представляемые ею частности, вследствие чего вещи, названия или понятия, будучи *частными* по своей собственной природе, становятся *общими*. Так, когда я доказываю какое-нибудь предложение, касающееся треугольников, то предполагается, что я имею в виду общую идею треугольника, что должно быть понимаемо не так, чтобы я мог образовать идею треугольника, который не будет ни равносторонним, ни неравносторонним, ни равнобедренным, но только так, что частный треугольник, который рассматривается мной, безразлично, будет ли он того или иного рода, одинаково заменяет или представляет

собой все прямолинейные треугольники всякого рода и в этом смысле *общ.* Все это кажется очень ясным и не включает в себе никакого затруднения.

16. Но тут возникает вопрос, каким образом мы можем знать, что данное предложение истинно о всех частных треугольниках, если мы не усмотрели его сначала доказанным относительно абстрактной идеи треугольника, одинаково относящейся ко всем треугольникам. Ибо из того, что была указана принадлежность некоторого свойства такому-то частному треугольнику, вовсе не следует, что оно в равной мере принадлежит всякому другому треугольнику, который не во всех отношениях тождествен с первым. Если я доказал, например, что три угла равнобедренного прямоугольного треугольника равны двум прямым углам, то я не могу отсюда заключить, что то же самое будет справедливо о всех прочих треугольниках, не имеющих ни прямого угла, ни двух равных сторон. Отсюда, по-видимому, следует, что для того, чтобы быть уверенными в общей истинности этого предложения, мы должны либо приводить отдельное доказательство для каждого частного треугольника, что невозможно, либо раз навсегда доказать его для общей идеи треугольника, которой сопричастны безразлично все частные треугольники и которая их все одинаково представляет. На это я отвечу, что, хотя идея, которую я имею в виду в то время, как произвожу доказательство, есть, например, идея равнобедренного прямоугольного треугольника, стороны которого имеют определенную длину, я могу тем не менее быть уверенным в том, что оно распространяется на все прочие прямолинейные треугольники, какой бы формы или величины они ни были, и именно потому, что ни прямой угол, ни равенство или определенная длина двух сторон не принимались вовсе в соображение при доказательстве. Правда, что диаграмма, которую я имею в виду, обладает всеми этими особенностями, но о них совсем не упоминалось при доказательстве теоремы. Не было сказано, что три угла потому равны двум прямым, что один из них прямой, или потому, что стороны, его заключающие, равной длины, чем достаточно доказывалось, что прямой угол мог бы быть и косым, а стороны неравными, и тем не менее доказательство оставалось бы справедливым. Именно на этом основании я заключаю, что доказанное о данном прямоугольном равнобедренном треугольнике справедливо о каждом косоугольном и неравносто-

роннем треугольнике, а не то, что доказательство относится к абстрактной идее треугольника. И здесь следует признать, что человек может рассматривать фигуру просто как треугольную, не обращая внимания на определенные свойства углов или отношения сторон. До этих пор он может абстрагировать; но это никогда не сможет послужить доказательством того, что он способен образовать противоречивую абстрактно-общую идею треугольника. Сходным образом мы можем рассматривать Питера [просто] как человека или как животное, не образуя вышеупомянутой абстрактной идеи человека или животного, когда не принимается во внимание то, что воспринимается.<sup>5</sup>

17. Было бы столь же неисполнимым, сколь и бесполезным делом следить за схоластиками, этими великими мастерами абстрагирования, по всем разнообразным запутанным лабиринтам заблуждений и прений, в которые, по-видимому, вовлекало их учение об абстрактных сущностях и понятиях. Сколько ссор и споров возникло из-за этих вещей, сколько ученой пыли поднято и равным образом какую пользу извлекло из всего этого человечество, слишком хорошо известно теперь, чтобы предстояла необходимость о том распространяться. И было бы хорошо еще, если бы вредные последствия этого учения ограничивались только теми, кто с наибольшей силой признавал и себя его последователями. Если люди взвесят те великие труд, прилежание и способности, которые употреблены в течение стольких лет на разработку и развитие наук, и сообразят, что, несмотря на это, значительная, большая часть наук остается исполненной темноты и сомнительности, а также примут во внимание споры, которым, по-видимому, не предвидится конца, и то обстоятельство, что даже те науки, которые считаются основанными на самых ясных и убедительных доказательствах, содержат парадоксы, совершенно неразрешимые для человеческого понимания, и что в конце концов лишь незначительная их часть приносит человечеству кроме невинного развлечения и забавы истинную пользу,— если, говорю я, люди все это взвесят, то они легко придут к полной безнадежности и к совершенному презрению всякой учености. Но такое положение вещей, может быть, и прекратится при известном взгляде на те ложные начала, которые приобрели значение в мире и среди которых ни одно, как мне кажется, не оказало более широкого и рас-

пространенного влияния на мысли людей умопознания, чем это учение об абстрактных общих идеях, которое мы старались испровергнуть.

18. Теперь я обращаюсь к рассмотрению источника этих господствующих понятий, которым, как мне кажется, служит язык. И, наверное, что-либо менее пространенное, чем сам разум, не могло бы быть источником общераспространенного мнения. Истина сказанного явствует как из других оснований, так и из открытого признания самых искусных поборников абстрактных идей, которые соглашались с тем, что эти последние образованы с целью именованья, из чего ясно следует, что если бы не существовало такого предмета, как язык или общие знаки, то никогда не явилось бы мысли об абстрагировании (см. «Опыт о человеческом разуме», кн. III, гл. 6, § 39 и другие места). Исследуем же, каким путем слова способствовали возникновению этого заблуждения. Прежде всего полагают, будто каждое имя имеет или должно иметь только одно точное и установленное значение, что склоняет людей думать, будто существуют известные абстрактные *определенные идеи*, которые составляют истинное и единственно непосредственное значение каждого общего имени, и будто через посредство этих абстрактных идей общее имя становится способным обозначать частную вещь. Между тем в действительности вовсе нет точного, определенного значения, связанного с каким-либо общим именем, но последнее всегда безразлично обозначает большое число частных идей. Все это вытекает с очевидностью из сказанного выше и при некотором размышлении станет ясным для каждого. Могут возразить, что каждое имя, имеющее определение, тем самым ограничено известным значением. Например, *треугольник* определяется как *плоская поверхность, ограниченная тремя прямыми линиями*, каковым определением это имя ограничено обозначением только одной определенной идеи, и никакой другой. Я отвечаю на это, что в определении не сказано, велика или мала поверхность, черна она или бела, длинны или коротки стороны, равны или не равны, а также под какими углами они наклонены одна к другой; во всем этом может быть большое разнообразие, и, следовательно, здесь не дано установленной идеи, которая ограничивала бы значение слова *треугольник*. Одно дело, связывать ли имя постоянно с одним и тем же определением, и другое дело, обозначать ли им

постоянно одну и ту же идею; первое необходимо, второе бесполезно и невыполнимо.

19. Но чтобы дать дальнейший отчет в том, каким образом слова привели к возникновению учения об абстрактных идеях, нужно заметить, что существует ходячее мнение, будто язык не имеет иной цели, кроме сообщения наших идей, и будто каждое имя, что-либо обозначающее, обозначает идею. Сделав такое предположение и вместе с тем считая за достоверное, что имена, которые не признаются лишенными значения, не всегда выражают мыслимые частные идеи, категорически заключаю отсюда, что они обозначают абстрактные понятия. Что мыслителями употребляются некоторые имена, которые не всегда возбуждают в других людях определенные частные идеи, — этого никто не станет отрицать. И требуется весьма небольшая доля внимания для обнаружения того, что нет необходимости, чтобы (даже в самых строгих рассуждениях) имена, которые что-либо обозначают и которыми обозначаются идеи, возбуждали в уме каждый раз, как только они употребляются, те самые идеи, для обозначения которых они образованы; так как при чтении и разговоре имена употребляются по большей части, как буквы в *алгебре*, где, несмотря на то что каждой буквой обозначается некоторое частное количество, для верного производства вычисления не необходимо, чтобы на каждом шагу каждой буквой возбуждалась в нас мысль о том частном количестве, которое она должна обозначать.

20. Сверх того, сообщение идей, обозначаемых словами, не составляет, как это обыкновенно предполагается, главной или единственной цели языка. Существуют другие его цели, как, например, вызов какой-либо страсти, возбуждение к действию или отклонение от него, приведение души в некоторое частное состояние, — цели, по отношению к которым вышеназванная цель во многих случаях носит характер чисто служебный или даже вовсе отсутствует, если указанные цели могут быть достигнуты без ее помощи, как это случается нередко, я полагаю, при обычном употреблении языка. Я приглашаю читателя подумать над самим собой и посмотреть, не случается ли часто при слушании речи или чтении, что страсти страха, любви, ненависти, удивления, презрения и т. п. непосредственно возникают в его душе при восприятии известных слов без посредства какой-либо идеи. Первоначально, может быть, слова действительно возбуждали идеи, спо-

собные производить подобные душевные движения; но, если я не ошибаюсь, оказывается, что когда речь становится для нас обычной, то слушание и видение знаков часто непосредственно влекут за собой те страсти, которые первоначально вызывались лишь через посредство идей, теперь совершенно опускаемых. Разве обещание *хорошей вещи* не может, например, возбудить в нас чувства, хотя бы мы не имели идеи о том, что это за вещь? Или разве недостаточно угрозы опасностью для возбуждения страха, хотя бы мы не думали о каком-либо частном зле, которое, вероятно, угрожает постигнуть нас, и не образовали абстрактной идеи опасности? Если кто-нибудь хоть немного поразмыслит над собой по поводу сказанного, то я полагаю, что он, наверное, придет к заключению, что общие имена часто употребляются как составные части языка, без того, чтобы говорящий сам предназначал их служить знаками тех идей, которые он желает вызвать ими в уме слушателя. Даже собственные имена, по-видимому, не всегда употребляются с намерением вызвать в нас идеи тех индивидов, которые, как предполагается, ими обозначаются. Если мне говорит, например, схоластик: «*Аристотель сказал*», то все, что, по моему мнению, он намеревается сделать, состоит в том, чтобы склонить меня принять его мнение с теми почтением и покорностью, какие привычка связывает с именем Аристотеля. И такое действие часто столь мгновенно наступает в уме тех, которые привыкли подчинять свое суждение авторитету этого философа, что было бы даже невозможно какой бы то ни было идее о его личности, сочинениях или репутации предшествовать этому действию. Столь тесную и непосредственную связь может установить обычай между простым словом «Аристотель» и вызываемыми им в умах некоторых людей побуждениями к согласию и почтению. Можно привести бесчисленное множество примеров этого рода, но зачем мне останавливаться на вещах, которые, без сомнения, вполне внушаются каждому его собственным опытом.

21. Мне кажется, мы выяснили невозможность *абстрактных идей*. Мы взвесили то, что было сказано в их пользу искуснейшими их защитниками, и постарались показать, что они бесполезны для тех целей, ради которых они признаются необходимыми. И, наконец, мы проследили источник, из которого они вытекают, каковым, очевидно, оказался язык. Нельзя отрицать, что слова пре-

красно служат для того, чтобы ввести в кругозор каждого отдельного человека и сделать его достоянием весь тот запас знаний, который приобретен соединенными усилиями исследователей всех веков и народов. Но большая часть знаний так удивительно запутана и затемнена злоупотреблением слов и общепринятых оборотов языка, которые от них проистекают, что может даже возникнуть вопрос: не служил ли язык более препятствием, чем помощью успехам наук? Так как слова столь способны вводить в заблуждение ум, то я решил в моих исследованиях делать из них возможно меньшее употребление; я постараюсь, какие бы идеи мной ни рассматривались, держать их в моем уме очищенными и обнаженными, удаляя из моих мыслей, насколько это возможно, те названия, которые так тесно связаны с ними путем продолжительного и постоянного употребления, из чего, как я могу ожидать, проистекают следующие выгоды.

22. Во-первых, я могу быть уверенным, что прояснил все чисто словесные споры, а произрастание этой сорной травы служило почти во всех науках главным препятствием росту истинного и здорового знания. Во-вторых, это кажется верным путем к освобождению себя от тонкой и хитросплетенной сети абстрактных идей, которая таким жалким образом опутывала и связывала умы людей, и притом с той удивительной особенностью, что, чем острее и проницательнее были способности данного человека, тем глубже он, по-видимому, в ней запутывался и крепче ею держался. В-третьих, я не вижу, каким образом я могу легко впасть в заблуждение, пока я ограничиваю мои мысли своими собственными, освобожденными от слов идеями. Предметы, которые я рассматриваю, мне известны ясно и адекватно. Я не могу быть обманут мыслью, что обладаю идеей, которой у меня нет. Мне невозможно вообразить, будто некоторые из моих собственных идей сходны или несходны между собой, если они не таковы в действительности. Для того чтобы различать согласие или несогласие, существующие между моими идеями, чтобы видеть, какие идеи содержатся в некоторой сложной идее и какие нет, не требуется ничего, кроме внимательного восприятия того, что происходит в моем собственном уме.

23. Но достижение всех этих преимуществ предполагает полное освобождение от обмана слов, на которое я едва ли могу надеяться — до того трудно расторгнуть

связь, которая началась так давно и скреплена привычкой столь продолжительной, какая установилась между словами и идеями. Это затруднение, по-видимому, чрезвычайно усилено учением об абстракции. Ибо пока люди полагали, что абстрактные идеи связаны с их словами, то не казалось странным, что употребляются слова вместо идей, так как считалось невозможным, отстранив слово, удержать в уме абстрактную идею, саму по себе совершенно немислимую. В этом заключается, как мне кажется, главная причина того, что те, которые так настойчиво советовали другим устранять всякое употребление слов во время размышления и рассматривать лишь свои идеи, сами этого не выполнили. В последнее время многие хорошо поняли нелепость мнений и пустоту споров, истекающих от злоупотребления словами. И с целью излечения от этого зла они дают добрый совет направлять внимание на сами идеи и абстрагироваться от обозначающих последние слов. Но как бы ни был хорош этот совет, даваемый другим, ясно, что они сами не могут вполне следовать ему, пока полагают, что слова служат непосредственно для обозначения идей и что непосредственное значение каждого общего имени заключается в *определенной абстрактной идее*.

24. Но коль скоро эти мнения будут признаны ошибочными, то всякий может весьма легко предохранить себя от обмана слов. Тот, кому известно, что он обладает лишь частными идеями, не станет напрасно трудиться отыскивать и мыслить абстрактную идею, связанную с каким-либо именем. А тот, кто знает, что имя не всегда соответствует идее, избавит себя от труда искать идеи там, где их не может быть. Поэтому было бы желательно, чтобы каждый постарался, насколько возможно, приобрести ясный взгляд на идеи, которые он намерен рассматривать, отделяя от них всю ту одежду и завесу слов, что так способствуют ослеплению суждения и рассеиванию внимания. Мы тщетно будем возносить свой взор к небесам или проникать им в недра земли, тщетно станем совещаться с писаниями ученых мужей, вдумываться в темные следы древности; нам нужно только отдернуть завесу слов, чтобы ясно увидеть великолепнейшее древо познания, плоды которого прекрасны и доступны нашей руке.

25. Если мы не позаботимся о том, чтобы очистить первые принципы знания от затруднения и обмана слов,

то бесчисленные рассуждения о них не приведут нас ни к какому результату; мы будем делать выводы из выводов и все-таки никогда не станем мудрее. Чем далее мы будем идти, тем безнадежнее будем теряться и тем глубже запутываться в затруднениях и ошибках. Кто бы поэтому ни приступил к чтению последующих страниц, я приглашаю его сделать мои слова предметом собственного размышления и постараться соблюсти тот же порядок мыслей при чтении, какого я держался при написании их. Этим путем он легко обнаружит истину или ложность сказанного мной. Он будет вполне огражден от опасности быть обманутым моими словами; и я не вижу, каким образом он может быть введен в заблуждение через рассмотрение своих собственных обнаженных и неприкрытых идей.

---

## О ПРИНЦИПАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

### Часть I

1. Для всякого, кто обозревает *объекты* человеческого познания, очевидно, что они представляют из себя либо идеи (*ideas*), действительно воспринимаемые чувствами, либо такие, которые мы получаем, наблюдая эмоции и действия ума, либо, наконец, идеи, образуемые при помощи памяти и воображения, наконец, идеи, возникающие через соединение, разделение или просто представление того, что было первоначально воспринято одним из вышеуказанных способов. Посредством зрения я составляю идеи о свете и цветах, об их различных степенях и видах. Посредством осязания я воспринимаю твердое и мягкое, теплое и холодное, движение и сопротивление, и притом более или менее всего этого в отношении как количества, так и степени. Обоняние дает мне запахи; вкус — ощущение вкуса; слух — звуки во всем разнообразии по тону и составу. Так как различные идеи наблюдаются вместе одна с другою, то их обозначают одним именем и считают какой-либо вещью. Например, наблюдают соединенными вместе (*to go together*) определенный цвет, вкус, запах, форму, консистенцию, — признают это за отдельную вещь и обозначают словом *яблоко*; другие собрания идей (*collections of ideas*) составляют камень, дерево, книгу и тому подобные чувственные вещи, которые, смотря по тому, приятны они или неприятны, вызывают страсти ненависти, радости, горя и т. п.

2. Но рядом с этим бесконечным разнообразием идей или предметов знания существует равным образом нечто познающее или воспринимающее их и производящее различные действия, как-то: хотение, воображение, воспоминание. Это познающее деятельное существо есть то, что я называю *умом, духом, душою* или *мною самим*. Этими словами я обозначаю не одну из своих идей, но вещь,

совершенно отличную от них, в которой они существуют, или, что то же самое, которой они воспринимаются, так как существование идеи состоит в ее воспринимаемости.

3. Все согласится с тем, что ни наши мысли, ни страсти, ни идеи, образуемые воображением, не существуют вне нашей души. И вот для меня не менее очевидно, что различные ощущения или идеи, запечатленные в чувственности, как бы смешаны или соединены они ни были между собой (т. е. какие бы предметы ни образовали), не могут существовать иначе как в духе, который их воспринимает. Я полагаю, что каждый может непосредственно убедиться в этом, если обратит внимание на то, что подразумевается под термином *существует* в его применении к ощущаемым вещам. Когда я говорю, что стол, на котором я пишу, существует, то это значит, что я вижу и ощущаю его; и если б я вышел из своей комнаты, то сказал бы, что стол существует, понимая под этим, что, если бы я был в своей комнате, то я мог бы воспринимать его, или же что какой-либо другой дух действительно воспринимает его. Здесь был запах — это значит, что я его обонял; был звук — значит, что его слышали; были цвет или форма — значит, они были восприняты зрением или осязанием. Это все, что я могу разумею под такими или подобными выражениями. Ибо то, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно. Их *esse* есть *percipi*, и невозможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов или воспринимающих их мыслящих вещей.

4. Станным образом среди людей преобладает мнение, что дома, горы, реки, одним словом, чувственные вещи имеют существование, природное или реальное, отличное от того, что их воспринимает разум. Но с какой бы уверенностью и общим согласием ни утверждался этот принцип, всякий, имеющий смелость подвергнуть его исследованию, найдет, если я не ошибаюсь, что данный принцип заключает в себе явное противоречие. Ибо, что же такое эти вышеупомянутые объекты, как не вещи, которые мы воспринимаем посредством чувств? А что же мы воспринимаем, как не свои собственные идеи или ощущения (*ideas or sensations*)? И разве же это прямо-таки не нелепо, что какие-либо идеи или ощущения, или комбинации их могут существовать, не будучи воспринимаемы?

5. При тщательном исследовании этого предположения, может быть, окажется, что оно в конце концов зависит от учения об *абстрактных идеях*. Ибо может ли быть более тонкая нить абстрагирования, чем отличие существования ощущаемых предметов от их воспринимаемости так, чтобы представлять их себе как существующие невоспринимаемыми? Свет и цвета, тепло и холод, протяжение и формы, словом, все вещи, которые мы видим и осязаем, — что они такое, как не разнообразные ощущения, понятия, идеи и чувственные впечатления? И возможно ли даже мысленно отделить которую-либо из них от восприятия? Что касается меня, то мне было бы также легко отделить какую-нибудь вещь от себя самой. Правда, я могу мысленно разделить или представлять себе отдельными одну от другой такие вещи, которые я, может быть, никогда не воспринимал чувственно в таком разделении. Так, я воображаю туловище человеческого тела без его членов или представляю себе запах розы, не думая о самой розе. В таком смысле я не отрицаю, что могу абстрагировать, если можно в точном значении слова называть *абстрагированием* деятельность, состоящую только в представлении раздельно таких предметов, которые и в действительности могут существовать или восприниматься раздельно. Но моя способность мыслить или воображать не простирается далее возможности реального существования или восприятия. Поэтому, как я не в состоянии видеть или осязать нечто без действительного ощущения вещи, точно так же я не в состоянии помыслить ощущаемые вещь или предмет независимо от их ощущения или восприятия. На самом деле объект и ощущение одно и то же (*are the same thing*) и не могут поэтому быть абстрагируемы одно от другого. <sup>6</sup>

6. Некоторые истины столь близки и очевидны для ума, что стоит лишь открыть глаза, чтобы их увидеть. Такой я считаю ту важную истину, что весь небесный хор и все убранство земли, одним словом, все вещи, составляющие Вселенную, не имеют существования вне духа; что их бытие состоит в том, чтобы быть воспринимаемыми или познаваемыми; что, следовательно, поскольку они в действительности не восприняты мной или не существуют в моем уме или уме какого-либо другого сотворенного духа, они либо вовсе не имеют существования, либо существуют в уме какого-либо вечного духа и что совершенно немислимо и включает в себе все нелепости абстра-

гирования приписывать хоть малейшей части их существование независимо от духа. Чтобы сказанное представить с ясностью и очевидностью аксиомы, мне кажется достаточным вызвать размышление читателя, дабы он мог составить беспристрастное суждение о своем собственном мнении и направить свои мысли на сам предмет свободно и независимо от затруднений слов и предрассудков в пользу ходячих заблуждений.

7. Из сказанного очевидно, что нет иной субстанции, кроме *духа* или того, что воспринимает; но для более полного доказательства этого положения надо принять в соображение, что ощущаемые качества суть цвет, форма, движение, запах, вкус и т. п., т. е. идеи, воспринятые в ощущениях. Между тем очевидное противоречие заключается в предположении, будто идея заключается в невоспринимаемой вещи, ибо иметь идею значит то же самое, что воспринимать; следовательно, то, в чем существуют цвет, форма и т. п., должно их воспринять; из этого ясно, что не может быть немыслящей субстанции или немыслящего *субстрата* этих идей.

8. Вы скажете, что идеи могут быть копиями или отражениями (*resemblances*) вещей, которые существуют вне ума в немыслящей субстанции. Я отвечаю, что идея не может походить ни на что иное, кроме идеи; цвет или фигура не могут походить ни на что, кроме другого цвета, другой фигуры. Если мы мало-мальски внимательно всмотримся в наши мысли, мы найдем невозможным понять иное их сходство, кроме сходства с нашими идеями. Я спрашиваю, можем ли мы воспринимать эти предполагаемые оригиналы или внешние вещи, с которых наши идеи являются будто бы снимками или представлениями, или не можем? Если да, то, значит, они суть идеи, и мы не двинулись ни шагу вперед; а если вы скажете, что нет, то я обращусь к кому угодно и спрошу его, есть ли смысл говорить, что цвет похож на нечто невидимое; твердое или мягкое похоже на нечто такое, что нельзя осязать, и т. п.

9. Некоторые делают различие между *первичными* и *вторичными* качествами. Под первыми они подразумевают протяжение, форму, движение, покой, вещественность или непроницаемость и число, под вторыми — все прочие ощущаемые качества, как, например, цвета, звуки, вкусы и т. п. Они признают, что идеи, которые мы имеем о последних, несходны с чем-либо, существующим вне духа или невоспринятым; но утверждают, что наши идеи пер-

вичных качеств суть отпечатки или образы вещей, существующих вне духа в немыслящей субстанции, которую они называют *материей*. Под материей мы должны, следовательно, разуметь инертную, нечувствующую субстанцию, в которой действительно существуют протяжение, форма и движение. Однако из сказанного выше ясно вытекает, что протяжение и движение суть лишь идеи, существующие в духе, что идея не может быть сходна ни с чем, кроме идеи, и что, следовательно, ни она сама, ни ее первообраз не могут существовать в невоспринимающей субстанции. Отсюда очевидно, что само понятие о том, что называется *материей* или *телесной субстанцией*, включает в себе противоречие. Это в такой мере ясно, что я не считаю необходимым тратить много времени на доказательство нелепости данного мнения. Но ввиду того, что учение (*tenet*) о существовании материи пустило, по-видимому, глубокие корни в умах философов и влечет за собой столь многочисленные вредные выводы, я предпочитаю показаться многоречивым и утомительным, лишь бы не опустить ничего для полного разоблачения и искоренения этого предрассудка.

10. Те, которые утверждают, что форма, движение и прочие первичные или первоначальные качества существуют вне духа в немыслящих субстанциях, признают вместе с тем, что это не относится к цветам, звукам, теплу, холоду и тому подобным вторичным качествам, которые они считают ощущениями, существующими лишь в духе и зависящими от различия в величине, строении и движении малых частиц материи. Они считают это несомненной истиной, которую могут доказать без всякого исключения. Если достоверно, что первичные качества неразрывно связаны с другими ощущаемыми качествами, от которых не могут быть даже мысленно абстрагированы, то отсюда ясно следует, что они существуют лишь в духе. Но я желал бы, чтобы кто-нибудь сообразил и попытался через мысленное абстрагирование представить себе протяжение и движение какого-либо тела без всяких других ощущаемых качеств. Что касается меня, то для меня очевидно, что не в моей власти образовать идею протяженного и движущегося тела без снабжения его некоторым цветом или другим ощущаемым качеством, о котором признано, что оно существует только в духе. Короче, протяжение, форма и движение, абстрагированные от всех прочих качеств, немыслимы. Итак, они должны находиться там

же, где и прочие ощущаемые качества, т. е. в духе, и нигде более.

11. Далее, *большое и малое, быстрое и медленное*, несомненно, не существуют вне духа, так как они совершенно относительны и меняются сообразно изменению строения и положения органов чувств. Следовательно, протяжение, существующее вне духа, ни велико, ни мало; движение ни быстро, ни медленно, т. е. они суть совершенно ничто. Но, скажете вы, они суть протяжение вообще и движение вообще; тут мы видим, в какой мере учение о протяженной, подвижной субстанции вне духа зависит от странного учения об *абстрактных идеях*. И я не могу не указать в этом случае, как близко смутное и неопределенное описание материи или телесной субстанции, к которому приводят новых философов их собственные основания, походит на то устаревшее и многократно осмеянное понятие о *materia prima*, с которым мы встречаемся у Аристотеля и его последователей. Без протяжения не может быть мыслима вещественность; поэтому, если доказано, что протяжение не может существовать в немыслящей субстанции, то же самое справедливо и о вещественности.

12. Что число есть всецело создание духа, хотя бы было допущено, что прочие качества существуют вне духа, станет очевидным каждому, подумавшему о том, что одна и та же вещь получает различное числовое обозначение, сообразно различным отношениям, в которых рассматривается духом. Так, например, одно и то же протяжение есть 1, 3, 36, смотря по тому, рассматривается ли оно по отношению к ярду, к футу или к дюйму. Число настолько очевидно относительно и зависимо от человеческого познания, что странно было бы подумать, чтобы кто-нибудь мог приписать ему абсолютное существование вне духа. Мы говорим: одна книга, одна страница, одна строчка и т. п.— все они равно единичны, хотя одни из них заключают в себе несколько других. Во всех случаях ясно, что единица означает особую комбинацию идей, произвольно составляемую духом.

13. Мне известно, что иные полагают, будто единица есть простая или несложная идея, сопровождающая в нашем духе все прочие идеи<sup>7</sup>. Я не нахожу, чтобы у меня была такая идея, соответствующая слову «единица», и полагаю, что я бы не мог не найти ее, если бы она была у меня; напротив, она должна была бы быть наиболее

родственной уму, если она, как утверждают, сопровождает все прочие идеи и воспринимается всеми путями ощущения и рефлексии. Словом, это абстрактная *идея*.

14. К сказанному я прибавлю, что, подобно тому как новые философы доказывают, что некоторые чувственные качества (цвета, вкусы и т. п.) не существуют в материи или вне духа, можно то же самое доказать относительно всех прочих чувственных качеств. Так, например, говорят, что тепло и холод суть лишь состояния духа, а отнюдь не отпечатки действительного бытия, существующие в телесных субстанциях, которыми они возбуждаются, ибо одно и то же тело кажется одной руке теплым, а другой — холодным. Отчего же не можем мы с таким же правом заключить, что форма и протяжение не суть отпечатки или подобия качеств, существующих в материи, так как одному и тому же глазу в разных положениях или глазам различного строения в одном и том же положении они являются различными и поэтому не могут быть изображениями чего-нибудь находящегося и определенного вне духа? Далее доказывается, что сладость заключается в действительности не во вкушаемой вещи, так как без изменения вещи сладость превращается в горечь, например при лихорадке или другом изменении органа вкуса. Разве не так же обоснованно сказать, что движение не происходит вне духа, так как если смена идеи в духе ускоряется, то движение, как известно, представляется более медленным без какого-либо изменения во внешнем предмете.

15. Короче, пусть кто-нибудь взвесит те аргументы, которые считаются несомненно доказывающими, что цвета и вкусы существуют лишь в духе, и он найдет, что они с такой же силой могут служить доказательством того же самого относительно протяжения, формы и движения. Правда, должно сознаться, что этот способ аргументации доказывает не столько то, что нет протяжения или цвета во внешнем предмете, сколько то, что мы не познаем посредством ощущения истинных протяжения или цвета предмета. Но предыдущие аргументы ясно показывают невозможность существования вне духа какого-либо цвета, протяжения или иного чувственного качества в немыслящем субъекте без духа или, правильнее, невозможность существования такой вещи, как внешний предмет.

16. Но остановимся еще немного на рассмотрении преобладающего мнения. Говорят, что протяжение есть

модус или акциденция материи, а материя есть *субстрат*, который его несет. Я желал бы, чтобы мне было объяснено, что следует понимать под приписываемым материи *несением* протяжения. Если вы мне скажете: я не имею идеи материи и поэтому не могу этого объяснить, то я отвечу: если у вас нет положительной идеи материи, то, коль скоро вы имеете о ней какое-либо мнение, у вас должна быть по крайней мере относительная идея материи; хотя бы вы не знали, что она такое, должно предполагать, что вам известно, в каком отношении она находится к своим акциденциям, и что следует понимать под выражением «нести их». Очевидно, что нельзя в этом случае понимать слово «нести» в его обыкновенном или буквальном смысле, вроде того, как мы говорим, что столбы несут здание. В каком же смысле надо понимать его? Со своей стороны я вовсе не способен найти какой-нибудь смысл в применении к этому выражению.

17. Если мы исследуем, что именно, по заявлению самых точных философов, они сами разумеют под выражением *материальная субстанция*, то найдем, что они не связывают с этими словами никакого иного смысла, кроме идеи сущего вообще вместе с относительным понятием о несении им акциденций. Общая идея сущего представляется мне наиболее абстрактной и непонятной из всех идей; что же касается несения акциденций, то оно, как было сейчас замечено, не может пониматься в обыкновенном значении этого слова; оно должно, следовательно, быть понято в каком-нибудь другом смысле, но в каком именно — этого они не объясняют. Поэтому, рассматривая обе части или ветви значения слов *материальная субстанция*, я убеждаюсь, что с ними вовсе не связывается никакого отчетливого смысла. Впрочем, для чего нам трудиться рассуждать по поводу этого материального *субстрата* или носителя формы движения и других ощущаемых качеств? Разве он не предполагает, что они имеют существование вне духа? И разве это не есть прямое противоречие, нечто совершенно немислимое?

18. Но если допустить возможность существования вне духа вещественных, имеющих форму и подвижных субстанций, соответствующих нашим идеям о телах, то как было бы возможно для нас знать о них? Мы должны были бы знать это либо с помощью чувств, либо с помощью рассудка. Что касается наших чувств, то они дают нам знание лишь о наших ощущениях, идеях или о тех вещах,

которые, как бы мы их ни называли, непосредственно воспринимаются в ощущениях, но они не удостоверяют нас в том, что существуют вне духа невоспринятые вещи, сходные с теми, которые восприняты. Это признается самими материалистами. Следовательно, остается допустить, что, поскольку мы обладаем каким-нибудь знанием внешних предметов, это знание приобретается благодаря рассудку, умозаклюющему об их существовании из того, что непосредственно воспринято в ощущении. Но я не вижу, какой рассудок может привести нас к выводу о существовании тел вне духа, исходя из того, что мы воспринимаем, поскольку даже сами защитники материи не пытаются утверждать, будто существует необходимая связь между ней и нашими идеями. Я говорю, что всеми допускается возможность (то, что происходит во сне, бреде и т. п., ставит это вне сомнения), что нам присущи все идеи, которыми мы теперь обладаем, хотя бы вне нас не существовало тел, сходных с ними. Следовательно, очевидно, что предположение внешних тел не необходимо для объяснения образования наших идей, так как допускается, что они часто появляются и, может быть, могут всегда появляться в том же порядке, в каком мы их находим налицо без содействия внешних тел.

19. Хотя для нас есть полная возможность иметь все наши ощущения без внешних тел, но, может быть, легче представить себе и объяснить способ возникновения идей при предположении существования внешних тел, сходных с ними, чем иным путем; и, таким образом, в конце концов может показаться по крайней мере вероятным, что существуют такие вещи, как тела, возбуждающие в нашем духе идеи о них. Но и этого отнюдь нельзя сказать потому, что если мы уступим материалистам их *внешние тела*, то материалисты, по их собственному признанию, также мало будут в состоянии узнать, как производятся наши идеи, так как они сами признают себя неспособными понять, каким образом тело может действовать на дух или как возможно, чтобы идея запечатлевалась в духе. Отсюда очевидно, что возникновение идей или ощущений в нашем духе не может служить основанием для предположения материи или телесных субстанций, так как это возникновение остается одинаково необъяснимым как при таком предположении, так и без него. Следовательно, если бы даже существование тел вне духа было возможно, то убеждение в таком существовании было бы очень

шатко, так как это значило бы предположить, что бог без всякого основания создал бесчисленное множество вещей, бесполезных и не служащих ни для какой цели.

20. Короче, если существуют внешние тела, то мы никоим образом не можем приобрести знание об этом, а если их нет, то мы имеем такие же основания, как и теперь, допускать их существование. Предположите — возможности чего никто не может отрицать — ум, который без содействия внешних тел воспринимает такой же ряд ощущений или идей, как и вы, запечатлеваемый в нем в том же порядке и с такой же живостью. Я спрашиваю: разве этот ум не имеет такого же основания верить в существование телесных субстанций, представляемых его идеями и возбуждаемых в нем ими, какое можете иметь и вы для того, чтобы иметь такую же веру? Сказанное не подлежит сомнению, и достаточно одного этого рассуждения для того, чтобы каждый здравомыслящий человек усомнился в силе аргументов, какого бы рода они ни были, в подтверждение существования тел вне духа.

21. Если необходимо прибавить еще дальнейшие доказательства против существования материи, то я мог бы указать на некоторые заблуждения и затруднения, чтобы не сказать нечестия, которые вытекают из этого предположения. Оно вызвало бесчисленные разногласия и споры в философии и немало имеющих еще большее значение в религии. Однако я не стану вдаваться здесь в подробности, отчасти потому, что полагаю, что доказательства *a posteriori* не необходимы для подтверждения того, что, если я не ошибаюсь, достаточно подтверждается *a priori*, отчасти потому, что я буду иметь еще далее случай сказать об этом кое-что.

22. Я боюсь дать повод думать, что излишне многословен в рассуждениях по этому предмету, ибо к чему распространяться о том, что может быть с полнейшей очевидностью доказано в одной или двух строках каждому, кто мало-мальски способен к размышлению? Вам стоит только вникнуть в свои собственные мысли и испытать таким образом, в состоянии ли вы представить себе возможным, чтобы звук, форма, движение и цвет существовали вне духа, или невоспринятые. Этот простой опыт покажет вам, что ваше утверждение включает в себе полнейшее противоречие. Сказанное в такой степени верно, что я согласен поставить решение всего вопроса в зависимость от результата этого опыта. Если вы найдете возможным

лишь представить себе, будто протяженная подвижная субстанция, или вообще какая-нибудь идея, или нечто сходное с идеей может иметь иное существование, чем в воспринимавшем их духе, то я охотно откажусь от защиты своего положения. А что касается всех тех *спутников* внешних тел, которых вы признаете, то я допущу их существование, хотя вы не будете в состоянии привести мне ни оснований, по которым вы думаете, что они существуют, ни указать цели, которой они должны служить, если предположить, что они существуют. Я говорю, что простая возможность истины вашего мнения будет признана мной за доказательство его истины.

23. Но, скажете вы, без сомнения, для меня нет ничего легче, как представить себе, например, деревья в парке или книги в кабинете, никем не воспринимаемые. Я отвечаю, что, конечно, вы можете это сделать, в этом нет никакого затруднения; но что же это значит, спрашиваю я вас, как не то, что вы образуете в своем духе известные идеи, называемые вами *книгами* и *деревьями*, и в то же время упускаете образовать идею того, кто может их воспринимать? Но разве вы сами вместе с тем не воспринимаете или не мыслите их? Это не приводит, следовательно, к цели и показывает только, что вы обладаете силой воображать или образовывать идеи в вашем духе, но не показывает, чтобы вы могли представить себе возможность существования предметов вашего мышления вне духа. Чтобы достигнуть этого, вы должны были бы представить себе, что они существуют непредставляемые и немислимые, что, очевидно, противоречиво. Прибегая к самому крайнему усилию для представления себе существования внешних тел, мы достигаем лишь того, что созерцаем наши собственные идеи. Но, не обращая внимания на себя самого, дух впадает в заблуждение, думая, что он может представлять и действительно представляет себе тела, существующие без мысли вне духа, хотя в то же время они воспринимаются им, или существуют в нем. Достаточно небольшой доли внимания для того, чтобы убедиться в истине и очевидности сказанного здесь и уничтожить необходимость настаивать на каких-либо других доказательствах против существования материальной субстанции.

24. Если бы люди могли воздержаться от того, чтобы забавлять себя игрой в слова, то мы скоро, я полагаю, пришли бы к согласию в этом пункте. При малейшем ис-

следовании наших собственных мыслей весьма легко узнать, можем ли мы понять, что именно подразумевается под *абсолютным существованием чувственных объектов в себе* (objects in themselves) или *вне ума*. Для меня очевидно, что в этих словах или заключается прямое противоречие или они ничего не означают. Чтобы и других убедить в этом, я не знаю более легкого и прямого средства, чем предложить им спокойно обратить внимание на свои собственные мысли; и если при таком обращении внимания обнаружится пустота или противоречивость этих выражений, то, конечно, больше ничего не нужно будет для убеждения этих людей. Именно на таком образе действия я поэтому и настаиваю для убеждения в том, что безусловное существование немыслящих вещей суть слова, лишённые смысла или содержащие в себе противоречие. Я повторяю, твержу и серьёзно рекомендую сказанное внимательному размышлению читателя.

25. Все наши идеи, ощущения, понятия или вещи, воспринимаемые нами, как бы мы их ни называли, очевидно, неактивны, в них нет никакой силы или деятельности. Таким образом, идея, или объект мышления, не может произвести или вызвать какое-либо изменение в другой идее. Нам стоит лишь понаблюдать за своими идеями, чтобы убедиться в истине этого положения. Ибо из того, что они сами и каждая их часть существуют лишь в духе, следует, что в них нет ничего, кроме того, что воспринимается. Но кто обратит внимание на свои идеи, получаемые путем как ощущения, так и рефлексии, тот не воспримет в них какой-либо силы или деятельности; следовательно, в них и не заключается ничего подобного. Немного внимания требуется для обнаружения того, что само бытие идеи в такой мере подразумевает пассивность или инертность, что невозможно допустить, чтобы идея делала что-нибудь или, употребляя точное выражение, была причиной чего-нибудь; точно так же она не может быть изображением или отпечатком какой-либо активной вещи, как это доказано в § 8. Из этого, очевидно, следует, что протяжение, форма и движение не могут быть причинами наших ощущений. Поэтому несомненно ложно утверждать, будто последние производятся силами, исходящими от формы, числа, движения и величины телесных частиц.

26. Мы воспринимаем постоянную последовательность идей; некоторые из них возникают заново, другие изме-

няются или совсем исчезают. Следовательно, существует некоторая причина этих идей, от которой они зависят и которой они производятся или изменяются. Из предыдущего параграфа ясно видно, что эта причина не может быть качеством, идеей или соединением идей. Она должна, следовательно, быть субстанцией; но доказано, что не существует телесной или материальной субстанции; остается, стало быть, признать, что причина идей есть бестелесная деятельная субстанция, или дух.

27. Дух есть простое, нераздельное, деятельное существо; как воспринимающее идеи, оно именуется умом; как производящее их или иным способом действующее над ними — волей. Поэтому не может быть образована идея души или духа, ибо (vide § 25) все идеи, будучи пассивны или инертны, не могут вызывать в нас через образ или сходство представление того, что действует. При помощи небольшой доли внимания каждый может убедиться в том, что совершенно невозможно иметь идею, сходную с этим деятельным началом движения и смены идей. Природа *духа* или того, что действует, такова, что он не может быть воспринят сам по себе, но лишь по производимым им действиям. Тому, кто сомневается в истине сказанного здесь, стоит лишь поразмыслить и попытаться образовать идею какой-либо силы или деятельного сущего и подумать о том, имеет ли он идеи двух главных сил, обозначаемых именами *воли* и *ума* и столь же различных одна от другой, сколько от третьей идеи, а именно идеи субстанции или сущего вообще, которая связана с относительным понятием о том, что она есть носитель или субъект вышеназванных сил и называется *душой* или *духом*. Иными признается это, но, насколько я могу судить, слова «воля», «ум», «душа» и «дух» обозначают не различные идеи или вообще какую-либо идею, а нечто весьма отличное от идей, что не может быть сходно с идеей или представлено ею, так как оно деятельно. Однако надо допустить вместе с тем, что мы имеем известное понятие о душе, духе и душевных деятельности, каковы: хотение, любовь, ненависть, поскольку мы знаем и понимаем значение этих слов.

28. Я нахожу, что могу произвольно вызывать в моем духе идеи и изменять и разнообразить их вид так часто, как я найду нужным. Мне стоит лишь захотеть, и немедленно та или иная идея возникает в моем воображении, и той же силой она устраняется и уступает место другой.

Это произведение и уничтожение идей дает нам полное право называть дух деятельным. Все это известно и основано на опыте, но когда мы говорим о немых идеях или о том, что идеи могут быть вызваны чем-либо иным, кроме воли, то мы тешим сами себя словами.

29. Но какую бы власть я ни имел над моими собственными мыслями, я нахожу, что идеи, действительно воспринимаемые в ощущении, не находятся в такой же зависимости от моей воли. Когда я открываю глаза при полном дневном свете, то не от моей воли зависит выбрать между видением или невидением, а также определить, какие именно объекты представятся моему взгляду; то же самое относится к слуху и другим ощущениям: запечатленные ими идеи не суть создания моей воли. Существует, следовательно, другая воля или другой дух, который производит их.

30. Идеи ощущений определеннее, живее и отчетливее, чем идеи воображения; первые имеют также постоянство, порядок и связь и возникают не случайно, как это часто бывает с идеями, производимыми человеческой волей, а в правильной последовательности или рядах, удивительная связь которых достаточно свидетельствует о мудрости и благодати их творца. Те твердые правила и определенные методы, коими дух, от которого мы зависим, порождает или возбуждает в нас идеи ощущений, называются *законами природы*; мы познаем на опыте, который учит нас, что такие и такие-то идеи связаны с такими и такими-то другими идеями в обычном порядке вещей.

31. Это дает нам род предвидения, которое делает нас способными управлять нашими действиями для пользы жизни. Без такого предвидения мы находились бы в постоянном затруднении; мы не могли бы знать, что нужно сделать, чтобы доставить себе малейшее удовольствие или избавиться от малейшей ощущаемой боли. Что пища питает нас, сон укрепляет, огонь греет, что посев весной есть средство собрать жатву осенью и что вообще такие-то средства служат для достижения таких-то целей — все это мы узнаем не через открытие необходимой связи между нашими идеями, но только через наблюдение установленных законов природы, без которых все мы находились бы в неуверенности и смущении, а взрослый человек знал бы не более, чем новорожденный ребенок, как следует поступать в житейских делах.

32. И тем не менее эта постоянная равномерная деятельность, так очевидно обнаруживающая благость и мудрость того вседержавшего духа, воля которого составляет законы природы, вместо того, чтобы влечь наши мысли к нему, направляет их к скитанию в поисках за вторичными причинами. Ибо когда мы видим, что за известными идеями ощущений постоянно следуют другие идеи, и знаем, что так бывает не вследствие нашей деятельности, то мы немедленно приписываем самим идеям силу и действие и превращаем одну в причину другой, хотя ничто не может быть более нелепо и непонятно. Когда мы наблюдаем, например, что, воспринимая посредством зрения известную круглую светящуюся форму, мы одновременно посредством осязания воспринимаем идею или ощущение, называемое *теплом*, то мы заключаем отсюда, что солнце есть причина тепла. Равным образом, воспринимая, что движение и столкновение тел соединены со звуком, мы склонны признавать последний результатом первых.

33. Идеи, запечатленные в ощущениях творцом природы, называются *действительными вещами*; вызываемые же в воображении, поскольку они не столь правильны, ярки и постоянны, в более точном значении слова называются *идеями* или *образами вещей*, копии которых они собой представляют. Но и наши ощущения, как бы ярки и отчетливы они ни были, суть тем не менее *идеи*, т. е. они также существуют в духе или воспринимаются им, как и идеи, им самим образуемые. Идеям ощущений приписывается более реальности, т. е. они определеннее, сильнее, упорядоченнее и связаннее, чем создание духа; но это не доказывает, что они существуют вне духа. Так же точно они менее зависят от духа или мыслящей субстанции, которая их воспринимает, в том смысле, что они вызываются волей другого и более могущественного духа; но они тем не менее суть *идеи*, и, конечно, никакая *идея*, смутная или отчетливая, не может существовать иначе, как в воспринимающем ее духе.

34. Прежде чем мы пойдем далее, нам необходимо употребить некоторое время на рассмотрение тех возражений, которые могут, вероятно, возникнуть по поводу вышеизложенных принципов. Если, исполняя это, я для людей быстрого ума покажусь слишком многословным, то надеюсь, что они извинят меня, так как не все одинаково легко понимают такого рода вещи, а я желаю быть понятым всеми.

Во-первых, могут возразить, что, согласно вышеприведенным принципам, все то, что реально и субстанциально в природе, изгоняется из мира и заменяется химерической схемой идей. Все существующие вещи существуют лишь в духе, т. е. только мыслимы. Во что же обратятся солнце, луна и звезды? Что должны мы думать о домах, горах, реках, деревьях, камнях, даже о наших собственных делах? Неужели это не более, как химеры или обманы воображения? Я отвечаю на это и на все подобные возражения, что, принимая вышеизложенные принципы, мы не теряем ни одной вещи в природе. Все, что мы видим, осязаем, слышим или так или иначе воспринимаем или мыслим, останется столь же достоверным и реальным, каким оно когда-либо было. Существует совокупность *genus naturae*, и различие между реальностями и химерами сохраняет полную свою силу. Это ясно вытекает из § 29, 30 и 33, где объяснено, что именно следует понимать под *реальными вещами* в противоположность *химерам* или нами самими образованным идеям; но и те, и другие существуют равным образом в духе и и в этом смысле суть одинаково *идеи*.

35. Я вовсе не оспариваю существования какой бы то ни было вещи, которую мы можем познавать посредством чувства или размышления. Что те вещи, которые я вижу своими глазами, трогаю своими руками, существуют, — реально существуют, в этом я несколько не сомневаюсь. Единственная вещь, существование которой мы отрицаем, есть то, что *философы* называют материей или телесной субстанцией. Отрицание ее не приносит никакого ущерба остальному роду человеческому, который, смею сказать, никогда не заметит ее отсутствия. Атеисту действительно нужен этот призрак пустого имени, чтобы обосновать свое безбожие, а философы найдут, может быть, что лишились сильного повода для пустословия. Но это единственный ущерб, возникновение которого я могу усмотреть.

36. Если кто-нибудь полагает, что это наносит ущерб существованию или реальности вещей, то он очень далек от понимания того, что до сих пор было предпослано мной в самых ясных выражениях, какие только были мне доступны. Я повторю сказанное в общих чертах. Существуют духовные субстанции, духи или человеческие души, которые по своему усмотрению хотят идей или вызывают в себе идеи; но эти идеи бледны, слабы, неустойчивы по

сравнению с теми, которые мы воспринимаем в чувствах. Эти последние идеи, будучи запечатлеваемы в нас по известным правилам и законам природы, свидетельствуют о действии ума, более могущественного и мудрого, чем ум человеческий. Такие идеи, как говорят, имеют больше *реальности*, чем предыдущие; это значит, что они более ясны, упорядочены, разделены и что они не являются фикциями ума, воспринимающего их. В этом смысле Солнце, которое я вижу днем, есть реальное Солнце, а то, которое я воображаю ночью, есть идея первого. В указанном здесь смысле слова *реальность* очевидно, что каждое растение, каждая звезда, каждый минерал и вообще каждая часть мировой системы есть столь же реальная вещь, по нашим принципам, как и по всяким иным. Понимают ли другие люди нечто иное, чем я, под термином реальность; для решения этого вопроса я попрошу их вникнуть в собственные мысли и задуматься.

37. Нам возражат: по крайней мере несомненно достоверно, что мы упраздняем все телесные субстанции. На это я отвечу, что если слово *субстанция* понимать в житейском (*vulgar*) смысле, т. е. как комбинацию чувственных качеств, протяженности, прочности, веса и т. п., то меня нельзя обвинять в их уничтожении. Но если слово субстанция понимать в философском смысле — как основу акциденций или качеств вне сознания — то тогда действительно я признаю, что уничтожаю ее, если можно говорить об уничтожении того, что никогда не существовало, не существовало даже в воображении.

38. Но вы все-таки скажете, что странно звучат слова: мы пьем и едим идеи и одеваемся в идеи. Я согласен, что это так, потому что слово *идея* не употребляется в обыкновенной речи для обозначения различных сочетаний ощущаемых качеств, которые (сочетания) называются *вещами*; и несомненно, что всякое выражение, уклоняющееся от обычного словоупотребления, кажется странным и забавным. Но это не касается истины положения, которое другими словами выражает только то, что мы питаемся и одеваемся вещами, непосредственно воспринимаемыми в наших ощущениях. Твердость и мягкость, цвет, вкус, теплота, форма и тому подобные качества, которые составляют во взаимном соединении различные роды пищи и предметов одежды, существуют, как было показано, только в духе, которым они воспринимаются, и мы подразумеваем только это, называя их *идеями*; если бы слово «идея» упот-

реблялось в обычной речи для обозначения вещи, то оно не казалось бы более странным или забавным, чем это последнее слово. Я защищаю не уместность, а истину выражения. Поэтому если вы согласитесь со мной, что мы едим, пьем и употребляем для своей одежды непосредственные предметы ощущений, которые не могут существовать невоспринятыми или вне духа, то я охотно допущу, что уместнее и согласнее с обычаем называть их вещами, чем идеями.

39. Если спросят, зачем я употребляю тут слово «идея», а не предпочитаю в соответствии с обычаем пользоваться словом «вещь», то я отвечу, что поступаю так по двум причинам: во-первых, потому, что термин «вещь» в противоположность термину «идея» подразумевает нечто существующее вне духа; во-вторых, потому, что слово «вещь» имеет более широкое значение, чем «идея», обнимающая собой дух или мыслящие вещи так же, как и идеи. Так как предметы ощущений существуют лишь в духе и лишены мысли и деятельности, то я предпочитаю называть их словом *идея*, в значении которого заключаются эти признаки.

40. Но, может быть, кто-нибудь вздумает возразить, что он предпочитает, что бы мы ни говорили, доверять своим ощущениям и не может согласиться, чтобы аргументы, как бы они ни были правдоподобны, преобладали над чувственной достоверностью. Пусть будет так; утверждайте сколько угодно достоверность ощущений; мы согласны делать то же самое. В том, что все, что я вижу, слышу и осязаю, существует, т. е. воспринимается мной, я так же мало сомневаюсь, как в собственном бытии. Но я не усматриваю, как может свидетельство ощущений служить доказательством существования чего-либо, что не воспринимается в ощущении. Мы не стоим за то, чтобы кто-нибудь стал *скептиком*<sup>8</sup> и перестал доверять своим ощущениям; напротив, мы придаем им всевозможную силу и достоверность; нет начал более противоположных скептицизму, чем изложенные нами, как это будет далее ясно обнаружено.

41. Во-вторых, возразят, что существует разница между, например, реальным огнем и идеей огня, между действительным ожогом и тем, когда человек видит во сне или воображает, будто обжегся. Если вы подозреваете, что видите лишь идею огня, суньте в него свою руку, и вы достигнете достоверного убеждения. Эти и подобные им

возражения могут быть противопоставлены нашим положениям. Ответ ясно вытекает из сказанного выше; и я могу только прибавить здесь, что если реальный огонь весьма отличается от идеи огня, то и реальная боль, им причиняемая, очень отличается от идеи этой самой боли; между тем никто не станет утверждать, будто реальная боль в большей мере, чем ее идея, находится или может находиться в невоспринимающей вещи или вне духа.

42. В-третьих, возразят, что мы в действительности видим вещи вне нас или на известном расстоянии от нас и что, следовательно, они не могут существовать в духе, ибо нелепо предполагать, что те вещи, которые видимы на расстоянии нескольких миль, так же близки к нам, как наши собственные мысли. На это я отвечаю, что желал бы обратить внимание на то, что во сне мы часто воспринимаем вещи, как будто они существуют на большом расстоянии от нас, и что тем не менее общепризнанно, что эти предметы существуют только в духе.

43. Но для достижения большей ясности в этом пункте следует рассмотреть, каким образом мы воспринимаем посредством зрения расстояния и отдаленные от нас вещи. Ибо то, что мы действительно видим внешнее пространство и действительно существующие в нем тела, одни ближе, другие дальше от нас, по-видимому, несколько противоречит сказанному выше, что они не существуют нигде вне духа. Соображения об этом затруднении именно и породили мой недавно изданный «Опыт новой теории зрения», в котором доказывается, что *расстояние* или внешность сами по себе не воспринимаются непосредственно зрением; равным образом расстояние не схватывается, не оценивается на основании линий и углов или чего-нибудь необходимо связанного с ним, но что оно лишь внушается нашим мыслям некоторыми видимыми идеями и ощущениями, сопровождающими зрение, которые по своей собственной природе не имеют ни сходства, ни отношения с расстоянием, ни с вещами на расстоянии; но посредством связи, которую мы узнаем на опыте, видимые идеи и ощущения обозначают и внушают их нам так же точно, как слова какого-нибудь языка внушают идеи, для замены которых они составлены. Таким образом, слепорожденный, получивший впоследствии зрение, первоначально не думает, что видимые им вещи находятся вне его духа или на каком-либо расстоянии от него (см. § 41 упомянутого трактата).

44. Идеи зрения и осязания составляют два совершенно разнородных и раздельных вида. Первые суть знаки вторых и предупреждения о них. Мы указали в том трактате, что предметы собственно зрения не существуют вне духа и не составляют изображения внешних вещей. Правда, также предполагается за истину противоположное относительно осязаемых предметов, но не потому, чтобы предположение этого вульгарного заблуждения было необходимо для обоснования высказанных там взглядов, а только потому, что выходило за пределы моего намерения рассматривать и опровергать это заблуждение в трактате о зрении. Таким образом, строго говоря, идеи зрения, коль скоро мы при их посредстве познаем расстояние и отдаленные от нас вещи, не внушают и не обозначают нам вещи, которые действительно существуют на расстоянии, но лишь сообщают нам, какие идеи осязания возникнут в нашем духе через такой и такой-то промежуток времени и после таких и таких-то действий. Это, говорю я, очевидно после того, что было сказано в предыдущих частях данного сочинения, а также в § 147 и других «Опыта о зрении», а именно, что идеи зрения суть язык, посредством коего верховный дух, от которого мы зависим, уведомляет нас, какие осязательные идеи он намерен запечатлеть в нас в случае, когда мы производим то или другое движение нашего собственного тела. Желających ближе ознакомиться с этим вопросом я отсылаю к самому «Опыту».

45. В-четвертых, возразят, что из вышеизложенных принципов слéдует, будто вещи ежемгновенно уничтожаются и создаются вновь. Предметы ощущений существуют лишь тогда, когда они воспринимаются; следовательно, деревья находятся в саду или стулья в комнате, только пока там есть кто-нибудь, чтобы их воспринимать. Я закрываю глаза — и все убранство комнаты превратится в ничто; мне стоит открыть их — и оно снова создастся. В ответ на все это я отсылаю читателя к сказанному в § 3, 4 и др. и желаю, чтобы он потрудился сообразить, понимает ли он под действительным существованием идеи что-нибудь отличное от ее воспринимаемости. Со своей стороны после самого тщательного исследования, какое только могу сделать, я не в состоянии открыть какое-нибудь иное значение этих слов; и я еще раз прошу читателя исследовать свои собственные мысли и не допускать, чтобы его вводили в заблуждение словами. Если

он представит себе возможным, чтобы его идеи или их первообразы существовали, не будучи восприняты, я уступаю ему во всем; но если он не может этого сделать, то он должен согласиться, что неразумно упорствовать в защите того, чего он сам не знает, и в признании с моей стороны за нелепость несогласия присоединиться к положению, в конце концов не имеющему смысла.

46. Нельзя при этом не заметить, в какой мере самим господствующим философским принципам можно поставить в упрек эти мнимые несообразности. Находят совершенно нелепым, что все окружающие меня видимые предметы обращаются в ничто, коль скоро я закрываю глаза, а разве не то же самое признается обычно философами, когда они соглашаются с тем, что свет и цвета, которые суть единственно собственные и непосредственные объекты зрения, есть лишь ощущения, которые существуют, только пока они воспринимаются? Кроме того, может быть, иным покажется невероятным, чтобы вещи ежемгновенно создавались, а между тем это положение составляет обычное для универсалистов учение. Ибо схоластики, хотя и признают, что материя существует и что все мироздание образовано из нее, тем не менее держатся мнения, что оно не может существовать без божественной опеки, которую они понимают как непрерывное творение.

47. Далее, весьма небольшого размышления достаточно, чтобы обнаружить, что хотя бы мы и допустили существование материи или телесной субстанции, то из общепризнанных ныне принципов неизбежно следует: из отдельных тел, какого бы рода они ни были, не существует ни одного, пока оно не воспринимается. Ибо из § 11 и сл[едующих] очевидно, что материя, существование которой утверждается философами, есть нечто непознаваемое, не имеющее ни одного из тех частных качеств, посредством каковых отличаются меж собой воспринимаемые нашими ощущениями тела. Но чтобы сделать это более ясным, должно заметить, что в настоящее время бесконечная делимость материи признается всеми, по крайней мере самыми авторитетными и значительными философами, которые неопровержимо доказывают ее на основании общепризнанных начал. Из этого следует, что каждая часть материи содержит в себе бесконечное множество частей, не воспринимаемых в ощущениях. Поэтому причина, вследствие которой единичное тело представляется нам в конечном размере или обнаруживает ощущению

только конечное число частей, заключается не в том, что оно не содержит их более (так как оно должно само по себе содержать бесконечное число частей), а в том, что ощущения не имеют достаточной остроты для их различения. По мере того как ощущение становится острее, оно постигает большее число частей предмета, т. е. предмет является большим и его форма изменяется, так как части по его краям, которые раньше были невосприимчивы, теперь оказываются его линиями и углами, весьма отличающимися от тех, которые были восприняты в менее острых ощущениях. И, наконец, тело должно показаться бесконечным после различных изменений в величине и очертаниях, когда ощущение станет бесконечно острым. Во время этих процессов изменение происходит не в теле, а только в ощущении. Следовательно, каждое тело, рассматриваемое само по себе, бесконечно протяженно и, стало быть, не имеет очертания или формы. Из этого следует, что если даже допустить вполне несомненное существование материи, то сами материалисты будут выпуждены на основании своих собственных принципов признать, что ни единичные ощущаемые тела, ни что-либо подобное им не могут существовать вне духа. Материя, говорю я, и каждая ее часть, согласно их принципам, бесконечны и бесформенны, и лишь действием духа образуется все то разнообразие тел, которое составляет видимый мир, причем каждое из них существует, только пока воспринимается.

48. Но если вникнуть в суть дела, то окажется, что изложенное в § 45 возражение не может считаться обоснованным на вышеприведенных нами принципах и потому, собственно говоря, вовсе не может считаться возражением против наших взглядов. Ибо, хотя мы действительно считаем предметы ощущений не чем иным, как идеями, которые не могут существовать невосприимчивые, мы не можем заключить отсюда, что они существуют лишь до тех пор, пока они нами воспринимаются, потому что может существовать некоторый другой дух, который воспринимает их в то время, когда мы этого не делаем. Следовательно, когда говорится, что тела не существуют вне духа, то следует разуметь последний не как тот или другой единичный дух, но как всю совокупность духов. Поэтому из вышеизложенных принципов не следует, чтобы тела ежемгновенно уничтожались и создавались вновь

или вообще вовсе не существовали в промежутки времени между нашими восприятиями их.

49. В-пятых, возразят, может быть, что если протяжение и форма существуют только в духе, то отсюда следует, что дух протяжен и имеет форму, ибо протяжение есть модус или атрибут, который (говоря языком университетов) составляет предикат того субъекта, в коем он существует. Я отвечаю на это, что данные качества находятся в духе лишь постольку, поскольку они воспринимаются им, т. е. не в виде *модуса* или *атрибута*, а лишь в виде *идеи*; и заключение, будто душа или дух протяженны, столь же мало следует из того, что протяжение существует только в духе, как и заключение о его красном или синем цвете — из того, что эти цвета, по общему признанию, существуют в духе, и нигде более. Что же касается того, что говорится философами о субъекте и модусе, то все это представляется неосновательным и непонятым. Например, в предложении «Куб тверд, протяжен и ограничен квадратами» они полагают, что слово *куб* обозначает субъект или субстанцию, отличную от твердости, протяжения и формы, существующих в ней. Этого я не могу понять; для меня куб не представляется чем-нибудь отличным от того, что обозначается его модусами или акциденциями. И сказать: куб протяжен, тверд и ограничен квадратами — не значит приписать эти свойства отличному от них и несущему их субъекту, но лишь объяснить значение слова *куб*.

50. В-шестых, вы скажете, что есть много вещей, объяснимых посредством материи и движения; при отрицании их разрушается вся корпускулярная философия и подрываются те механические начала, которые были с таким успехом применяемы к объяснению явлений. Короче говоря, какие бы шаги ни были сделаны как древними, так и новыми философами в деле изучения природы, все они исходят из предположения, что телесная материя, или субстанция, действительно существует. На это я отвечаю: нет ни одного явления, объяснимого этим предположением, которое (явление) не могло бы быть объяснено без него, что легко доказать, рассматривая отдельные примеры. Объяснить явление значит не что иное, как показать, почему при таких-то обстоятельствах в нас возникают такие-то и такие-то идеи. Но каким образом материя может действовать на дух или вызвать в нем какую-либо идею — этого никакой философ не возьмется объ-

яснить. Поэтому очевидно, что признание материи не приносит никакой пользы в натурфилософии. Притом люди, пытающиеся объяснить вещи, основывают свои объяснения не на телесной субстанции, а на форме, движении и других свойствах, которые в действительности суть не более как идеи и потому не могут служить причиной чего-либо, как было уже показано (см. § 25).

51. В-седьмых, по этому поводу спросят, не покажется ли нелепостью упразднить естественные причины и приписывать все непосредственному действию духов. Следуя нашим началам, мы не должны более говорить, что огонь греет, вода охлаждает, но что дух греет и т. д. Разве не станут смеяться над человеком, который будет выражаться таким образом? Я отвечу: «Да, он будет осмеян; о таких вещах мы должны мыслить как ученые, а говорить как толпа»<sup>9</sup>. Люди, убедившиеся на основании доказательств в истине системы Коперника, тем не менее говорят: «Солнце встает», «Солнце заходит», «Солнце достигает меридиана»; если бы они употребляли противоположный способ выражения в обычной речи, то это показалось бы, без сомнения, весьма смешным. Некоторая доля размышления о том, что здесь сказано, ясно покажет, что обычное словоупотребление не претерпит никакого изменения или расстройства от принятия наших мнений.

52. В обыденной жизни могут сохраняться те или иные фразы, пока они вызывают в нас надлежащие чувства или расположения к действию в таком направлении, которое необходимо для нашего благосостояния, как бы ложны они ни были в строгом и умозрительном смысле. Это даже неизбежно, так как, поскольку соответствие выражений определяется обычаем, речь подчиняется господствующим мнениям, которые не всегда бывают самыми верными. Поэтому невозможно так изменить тенденцию и дух того языка, на котором мы говорим, чтобы не подать повода разным умникам к отысканию затруднений и несообразностей даже в самых строгих философских рассуждениях. Но добросовестный читатель почерпнет смысл из цели, развития и связи данной речи, относясь снисходительно к тем неточным ее оборотам, которые употребление сделало неизбежными.

53. Что касается мнения, будто не существует телесных причин, то оно поддерживалось как в прежнее время некоторыми схоластиками, так и в новейшее время некоторыми философами, которые хотя и признают, что мате-

рия существует, но считают бога единственной действующей причиной всех вещей. Эти люди уразумели, что между всеми предметами ощущений нет ни одного, который обладал бы силой или деятельностью, ему присущей, и что, следовательно, это в равной мере справедливо относительно всяких тел, предполагаемых существующими вне духа, равно как и непосредственных предметов ощущений. Но если так, то предположение, что существует бесчисленное множество созданных вещей, которые, по их убеждению, не способны произвести никакого действия в природе и, следовательно, созданы без какой-либо цели, так как бог мог бы произвести что бы то ни было точно так же и без них, — если даже мы допустим возможность такого предположения, оно должно считаться, как я полагаю, весьма неосновательным и странным.

54. В-восьмых, всеобщее единодушно признанное человечество может служить для многих непреодолимым доказательством в пользу материи или существования внешних вещей. Неужели мы должны допустить, что весь свет заблуждается? Если это даже так, то какой причине может быть приписано такое широкораспространенное и господствующее заблуждение? На это я отвечаю: во-первых, при ближайшем исследовании окажется, что вовсе не столь многие, как предполагается, действительно уверены в существовании материи или вещей вне духа. Строго говоря, верить тому, что заключает в себе бессмыслицу или противоречие, невозможно, и я предоставляю беспристрастному исследованию читателя решить, принадлежат ли вышеупомянутые выражения к этому роду или нет. В одном смысле может быть действительно сказано, что люди верят в существование материи, т. е. они поступают так, как будто непосредственная причина их ощущений, которая ежеминутно оказывает на них действие и так близко к ним находится, есть неоощущающее и немыслящее сущее. Но чтобы они связывали с этими словами ясный смысл и могли вывести из них определенное умозрительное мнение, этого я не способен представить себе. Это не единственный случай, когда люди обманывают сами себя, воображая, что они верят положениям, которые они часто слышат, хотя в сущности в них нет никакого смысла.

55. Но, во-вторых, хотя бы мы и допустили, что никакое положение не имело более всеобщего и прочного признания, то это окажется весьма слабым доказательст-

вом его истины в глазах каждого, кто примет в соображение, какое множество предрассудков и ложных мнений постоянно исповедуется с величайшим упорством неразумяющей частью человечества. Было время, когда антиподы и движение земли считались за чудовищную нелепость даже учеными людьми, а если мы взвесим, какую малую часть последние составляют во всем человечестве, то найдем, что еще и в настоящее время эти понятия лишь весьма незначительно укоренились в мире.

56. Требуют, однако, чтобы мы нашли причину этого предрассудка и объяснили его распространение в мире. Я отвечаю на это, что люди, зная, что они воспринимают многие идеи, которые произведены не ими самими, поскольку идеи возникают не изнутри и не зависят от действия их собственной воли, полагают вследствие этого, что эти идеи или предметы восприятия имеют вне и независимое от духа существование, не подозревая даже и во сне, что в данных словах кроется противоречие. Но философы, ясно усматривая, что непосредственные предметы восприятия не существуют вне духа, до известной степени исправили заблуждение толпы; однако они сами впали вместе с тем в другое заблуждение, представляющееся не менее нелепым, утверждая, будто известные предметы действительно существуют вне духа или имеют существование, отличное от их воспринимаемости, причем наши идеи якобы суть только образы или подобия этих предметов, запечатленные последними в духе. И это мнение философов происходит от той же причины, как и вышеупомянутое, а именно от сознания, что они не сами виновники своих собственных ощущений, которые известны им с очевидностью, как запечатленные извне, и поэтому должны иметь некоторую причину, отличную от духов, в которых они запечатлены.

57. Но почему эти люди предполагают, что идеи ощущений вызываются в нас сходными с ними вещами, а не прибегают к *духу*, который один может действовать? Это объясняется, во-первых, тем, что они не замечают противоречия, которое кроется как в предположении, будто существуют вне духа вещи, сходные с нашими идеями, так и в приписывании этим вещам силы или деятельности. Во-вторых, тем, что верховный дух, вызывающий в нашем духе эти идеи, не отмечен и не ограничен для нашего взора какой-либо отдельной конечной совокупностью ощущаемых идей, подобно тому как живые люди

выделяются своим ростом, комплекцией, членами, движениями. И, в-третьих, тем, что его действия правильны и единообразны. Всякий раз, когда ход природы прерывается чудом, люди склонны признавать присутствие высшего деятеля. Но когда мы видим, что вещи идут обычным порядком, они не побуждают нас к размышлению; их порядок и сцепление, хотя они и служат доказательством величайшей мудрости, могущества и благости их создателя, столь для нас постоянны и привычны, что мы не мыслим их как непосредственные действия свободного духа, тем более если непостоянство и изменчивость действий, хотя бы они составляли некоторое несовершенство, считаются нами за признак *свободы*.

58. В-десятых, возразят, что устанавливаемые нами понятия не согласуются с некоторыми здоровыми философскими и математическими истинами. Так, например, движение Земли ныне общепризнано астрономами за истину, основанную на самых ясных и убедительных доказательствах. Но, согласно вышеизложенным принципам, ничего подобного не может быть. Ибо если движение — только идея, то оно не существует, коль скоро оно не воспринимается, а движение Земли не воспринимается в ощущениях. Я отвечаю, что это предположение, если оно верно понято, оказывается не противоречащим изложенным принципам, ибо вопрос, движется ли Земля или нет, сводится в действительности только к тому, имеем ли мы основание вывести из наблюдений астрономов то заключение, что если бы мы были помещены в таких-то и таких-то обстоятельствах и при таком-то и таком-то положении и расстоянии как от Земли, так и от Солнца, то мы восприняли бы первую как движущуюся среди хора планет и представляющуюся во всех отношениях сходной с ними, а это, по установленным законам природы, которым не доверять мы не имеем причины, разумно выводится из явлений.

59. Мы можем на основании опыта, который имеем о ходе и последовательности идей в нашем сознании, часто делать, не скажу, сомнительные предположения, но правильные заключения о том, что испытали бы мы (или: увидали бы мы), если бы были помещены в условия, весьма значительно отличающиеся от тех, в которых мы находимся в настоящее время. В этом и состоит познание природы, которое может сохранить свое значение и свою достоверность вполне последовательно в связи с тем, что

выше было сказано. То же самое легко применить ко всем возражениям этого рода, которые могут быть основаны на величине звезд или других открытиях в области астрономии.

60. В-одиннадцатых, спросят, для какой цели служит искусная организация растений и живой механизм частей тела животных; разве растения не могли бы расти и менять листья и цветы, а животные производить все свои движения столь же хорошо в отсутствии, как и в присутствии этого разнообразия внутренних частей, столь изящно устроенных и соединенных между собой, которые, будучи идеями, не содержат в себе никакой силы или деятельности и не находятся в необходимой связи с действиями, им приписываемыми? Если есть дух, непосредственно производящий всякое действие своим fiat<sup>10</sup>, или актом своей воли, то мы вынуждены признать, что все, что есть изящного и художественного в произведениях как людей, так и природы, создано понапрасну. В соответствии с этим учением мастер, хотя он и сделал пружины, колеса и весь механизм часов и приспособил их так, чтобы, как он предполагал, они производили запланированные им движения, он тем не менее должен думать, что вся его работа ничему не служит и что есть некоторый ум, который передвигает стрелку и указывает час дня. Но если это так, то почему бы уму не делать этого без того, чтобы мастер тратил труд на изготовление и согласование механизма? Почему один пустой футляр не может служить для этого так же хорошо, как и другой? И отчего происходит, что в случае какой-либо ошибки в ходе часов обнаруживается соответствующее расстройство в механизме, по исправлении которого искусной рукой все снова приходит в порядок? То же самое может быть сказано о часовом механизме природы, бóльшая часть которого так чудесно изящна, что он едва распознается лучшим микроскопом. Короче, спросят, какое сколько-нибудь допустимое объяснение может согласно нашим принципам быть дано или какая цель указана для бесчисленного множества тел и машин, устроенных с величайшим искусством, которым обычная философия находит весьма подходящее применение и которые служат для объяснения множества явлений.

61. На все это я отвечу, во-первых, что хотя бы и существовали некоторые затруднения относительно образа действия провидения и употребления, указанного им различным частям природы, которых я не мог бы разрешить

при помощи вышеизложенных принципов, но это возражение имеет мало веса сравнительно с истиной и достоверностью того, что может быть доказано а priori с величайшей очевидностью и строгостью доказательства. Во-вторых, и господствующие принципы вовсе не свободны от подобных затруднений, потому что так же точно можно спросить, с какой целью бог избрал окольный путь производить посредством инструментов и машин вещи, которые, чего никто не отрицает, он мог бы создать простым решением своей воли, без всего этого аппарата. При ближайшем рассмотрении окажется даже, что возражение может быть с большей силой обращено на тех, кто признает существование этих машин вне духа, потому что вполне убедительно доказано, что вещественность, величина, форма, движение и т. п. не заключают в себе *активности* или *действующей силы*, при помощи которой они были бы в состоянии произвести какое-нибудь действие в природе (см. § 25). Следовательно, тот, кто признает, что они существуют невоспринятые (если допустить такую возможность), делает это, очевидно, бесцельно, так как единственная цель, приписываемая им в их невоспринимаемом существовании, состоит в производстве тех воспринимаемых действий, которые в действительности могут быть приписаны только духу.

62. Но если вдуматься в это затруднение, то окажется, что хотя устройство всех этих частей и органов не безусловно необходимо для произведения какого-нибудь действия, но оно необходимо для произведения вещей постоянным и правильным путем, согласно законам природы. Существуют известные общие законы для всей цепи естественных действий; они изучаются посредством наблюдения и исследования природы, и люди применяют их как к производству искусственных вещей на пользу и украшение жизни, так и к объяснению различных явлений, которое состоит только в указании соответствия какого-либо отдельного явления общим законам природы, или, что то же самое, в открытии единообразия в производстве естественных действий, как станет очевидным для каждого, кто обратит внимание на различные случаи, когда философы притязают на объяснение явлений. О том, что существует большая и явная польза в этих правильных постоянных методах, соблюдаемых верховным деятелем, сказано в § 31. И не менее ясно, что определенные величина, форма, движение и распределение частей необхо-

димы если не безусловно для произведения некоторого действия, то для произведения его в соответствии с постоянными механическими законами природы. Так, например, невозможно отрицать, что бог или тот ум, который охраняет и направляет общий ход вещей, мог бы, если бы вознамерился, совершить чудо, произвести все движения на циферблате часов без того, чтобы кто-либо сделал механизм и пустил его в ход; но если он хочет действовать согласно с законами механизма, им же с мудрыми целями установленными и соблюдаемыми в природе, то необходимо, чтобы те действия часовщика, коими он изготавливает и правильно приспособляет механизм, предшествовали возникновению указанных явлений, равно как чтобы каждое расстройство движений было связано с восприятием некоторого соответственного расстройства механизма, по устранении которого (расстройства) все снова приходило бы в прежний порядок.

63. Но в некоторых случаях бывает необходимо, чтобы творец природы обнаружил свою верховную силу произведением какого-нибудь явления вне обычного правильного хода вещей. Подобные исключения из общих законов природы служат тому, чтобы поражать людей и внушать им уверенность в бытии бога; но это средство должно употребляться не часто, потому что в противном случае есть полное основание признать, что оно перестанет производить действие. К тому же бог, по-видимому, находит лучшим избирать для убеждения нашего разума в своих свойствах произведения природы, обнаруживающие в своем строении столько гармонии и искусства и так ясно доказывающие мудрость и благость своего творца, чем возбуждать в людях веру в его бытие путем удивления чрезвычайным и поражающим событиями.

64. Чтобы осветить яснее этот предмет, замечу, что сказанное в § 60 в действительности сводится лишь к следующему: идеи не происходят беспорядочно и случайно, но между ними существуют известные порядок и связь, подобно тому как между причиной и действием существуют различные их сочетания, составленные чрезвычайно правильно и искусно, являющиеся подобными такому же числу орудий в руках природы, которая, как бы сокрытая за сценой, тайным образом производит явления, видимые в театре мира, тогда как она сама различима лишь любознательным глазом философа. Но если одна идея не может быть причиной другой, то чему служит эта связь? И если

эти орудия, будучи лишь *недеятельными восприятиями* духа, не служат для произведения естественных действий, то, спрашивается, зачем они созданы, или, другими словами, какое основание может быть приведено тому, что бог побуждает нас при тщательном изучении его творений сохранять такое великое разнообразие идей, столь искусно сопряженных вместе и столь согласных с законом? Пельзя вообразить, чтобы он потратил (если можно так сказать) всю эту правильность и все искусство бесцельно.

65. На все это я отвечу, во-первых, что связь идей не предполагает отношения *причины к следствию*, а только *метки или знака к вещи обозначаемой*. Видимый мной огонь есть не причина боли, испытываемой мной при приближении к нему, но только предостерегающий меня от нее знак. Равным образом шум, который я слышу, есть не следствие того или иного движения или столкновения окружающих тел, но их знак. Во-вторых, основание, по которому из идей образуются машины, т. е. искусственные и правильные соединения, то же самое, что и для соединения букв в слова. Чтобы немногие первоначальные идеи могли служить для обозначения большого числа действий, необходимо, чтобы они разнообразно сочетались вместе; чтобы их употребление было постоянно и всеобщее, эти сочетания должны быть сделаны по *правилу и с соответствием*. Таким путем мы снабжаемся обилием указаний относительно того, чего мы можем ожидать от таких-то и таких-то действий и какие методы пригодны к употреблению для возбуждения таких-то и таких-то идей, в чем в действительности и заключается все, что представляется мне отчетливо мыслимым, когда говорится, что через различие формы, строения и механизма внутренних частей тел, как естественных, так и искусственных, мы можем достигнуть познания различных употреблений и свойств, зависящих от них, или природы вещей.

66. Отсюда очевидно, что те вещи, которые с точки зрения категории причины (under the notion of a cause), содействующей или помогающей произведению следствия, являются совершенно необъяснимыми и ведут нас к великим нелепостям, — могут быть вполне естественно объяснены и обнаруживают свою очевидную полезность, если их рассматривать как метки или знаки для нашего осведомления. Именно в отыскании и попытках понимания

этого языка (если можно так сказать) творца природы должна заключаться задача естествоиспытателя, а не в притязании объяснить вещи телесными причинами, каковое учение, по-видимому, слишком отклонило умы людей от того деятельного начала, того высшего и мудрого духа, «в коем мы живем, движемся и существуем».

67. В-двенадцатых, быть может, возразят, что, хотя из всего сказанного и ясно, что не может быть такой вещи, как косная, неоощущающая, протяженная, вещественная, имеющая форму, подвижная субстанция, существующая вне духа, какой философы считают материю, но что если кто-либо отбросит из своей идеи *материи* положительные идеи протяжения, формы вещественности и движения и скажет, что он подразумевает под этим словом только косную, неоощущающую субстанцию, которая существует вне духа или невоспринимаемая и служит поводом для наших идей, или в присутствии которой богу угодно вызывать в нас идеи, то не видно, почему материя, так понимаемая, не могла бы существовать. На это я отвечу, во-первых, что столь же нелепо предполагать субстанцию без акциденций, как и акциденции без субстанции. Во-вторых, спрашивается, если мы даже допустим возможность существования этой нелепой субстанции, то где же предполагается она существующей. Признано, что она существует не в духе; но не менее достоверно, что она не находится в каком-нибудь месте, так как всякое место или протяжение существует, как уже доказано, только в духе. Остается признать, что она вообще нигде не существует.

68. Подвергнем небольшому рассмотрению данное здесь описание *материи*. Она ни действует, ни воспринимает, ни воспринимается, потому что именно это только и подразумевается, когда говорится, что она есть косная, неоощущающая, неведомая субстанция, каковое определение состоит из одних отрицаний, за исключением относительного понятия о ней как об основе или носителе. Но в таком случае должно заметить, что она совсем ничего не несет, и я желал бы, чтобы подумали, насколько близко подходит это описание к описанию *несуществующего* (non-entity). Но вы скажете, что она есть *неизвестный повод*, при наличии которого возникают в нас идеи по воле божьей<sup>11</sup>. Я хотел бы, однако, знать, каким образом нечто может быть для нас налицо, если оно непостигаемо ни ощущением, ни рефлексией, не способно произвести ника-

кой идеи в нашей душе, совершенно непротяженно, не имеет никакой формы и не существует ни в каком месте. Слово «наличествовать», применяемое таким образом, должно иметь некоторое абстрактное и особенное значение, которого я не в состоянии понять.

69. Далее, рассмотрим, что именно разумеется под словом «повод». Насколько я могу заключить из обычного словоупотребления, оно обозначает либо деятеля, производящего какое-нибудь действие, либо нечто, сопровождающее действие или предшествующее ему в обыкновенном ходе вещей. Но оно не может быть употреблено ни в одном из этих значений, коль скоро оно применяется к материи в вышеописанном смысле, ибо материя, как сказано, пассивна и косна и потому не может быть деятелем или действующей причиной. Равным образом она невосприимчива, потому что лишена всех ощущаемых качеств, и поэтому не может быть поводом наших восприятий во втором смысле, т. е. в том, в каком ожог моего пальца называется поводом к постигающей его боли. Что же подразумевается, когда говорят о материи как о поводе? Этот термин употребляется либо совсем без смысла, либо в таком смысле, который далеко уклоняется от его обычного значения.

70. Но вы, может быть, скажете, что материя, хотя она не воспринимается нами, тем не менее воспринимается богом, для которого она служит поводом вызывать в нашем духе идеи. Ибо, скажете вы, так как мы наблюдаем, что наши ощущения возникают правильным и постоянным образом, то вполне разумно предположить, что для их возникновения существуют известные правильные и постоянные поводы. Сказать это — значит сказать, что существуют известные постоянные и отдельные части материи, соответствующие нашим идеям, которые (части), хотя они не вызывают идей в нашем духе и не действуют на нас каким-либо другим путем непосредственно, так как они пассивны и не воспринимаются нами, но тем не менее служат для бога, воспринимающего их, как бы поводами для напоминания ему о том, когда и какие идеи следует запечатлеть в нашем духе для того, чтобы порядок вещей был постоянным и единообразным.

71. В ответ на это я замечу, что в том смысле, в каком здесь взято понятие материи, вопрос касается уже не существования вещи, отличной от *духа* и *идеи*, от воспринимающего и воспринимаемого, а сводится к тому, не существуют ли некоторые, неизвестно какого рода, идеи

в духе божием, каждая из которых есть метка или знак, направляющий его к вызову в нашем духе ощущений по постоянному и правильному методу; подобно тому как музыкант руководствуется музыкальными нотами для произведения тех гармонических последовательности и соединения звуков, которые называются *тоном*, хотя слушающие музыку не замечают нот и даже, может быть, совсем не имеют о них понятия. Однако такое понятие материи (в конце концов единственное, имеющее смысл понятие, которое я могу извлечь из того, что сказано об этих неведомых поводах) представляется слишком странным для того, чтобы заслуживать опровержения. При этом оно в действительности не противоречит тому, что мы утверждали, т. е. что нет неоощущающей, невоспринимаемой *субстанции*.

72. Если мы последуем указаниям разума, то из постоянного единообразного хода наших ощущений мы должны вывести заключение о благодати и премудрости духа, который вызывает их в наших душах. Но это все, что я могу отсюда разумно вывести. Для меня, говорю я, очевидно, что бытия духа, *бесконечно мудрого, благого и всемогущего*, с избытком достаточно для объяснения всех явлений природы. Но что касается *косной, неоощущающей материи*, то ничто воспринимаемое мной не имеет к ней ни малейшего отношения и не направляет к ней моих мыслей. И я охотно посмотрел бы, каким образом кто-нибудь объяснит при ее помощи малейшее явление природы или приведет хотя бы сколько-нибудь вероятное основание, которое он может иметь для допущения ее существования, или даже укажет сколько-нибудь спосное объяснение смысла и значения этого предположения. Ибо, что касается признания ее поводом, мы, я полагаю, с очевидностью показали, что в отношении к нам она не есть повод. Остается, стало быть, признать, что она должна быть только поводом для бога к возбуждению в нас идей, а к чему это приводит, мы только что видели.

73. Стоит труда поразмыслить о мотивах, побудивших людей предполагать существование материальной субстанции, дабы, наблюдая постепенное прекращение и уничтожение этих мотивов или оснований, мы могли в такой же мере уничтожить основанное на них убеждение. И вот прежде думали, что цвет, форма, движение и прочие ощущаемые качества, или акциденции, действительно существуют вне духа; и на этом основании казалось необ-

ХОДИМЫМ предполагать некоторый немыслящий *субстрат*, или *субстанцию*, в котором они существуют, так как они не могут быть мыслимы существующими сами по себе. Впоследствии, убедившись с течением времени, что цвета, звуки и прочие ощущаемые вторичные качества не существуют вне духа, лишили *субстрат*, или материальную субстанцию, этих качеств, оставив при нем лишь первичные качества — форму, движение и т. п., которые еще продолжали мыслить существующими вне духа и потому нуждающимися в поддержке материального носителя. Но так как показано, что ни одно из этих качеств не может существовать иначе как в духе или в уме, который их воспринимает, то из этого следует, что мы не имеем основания предполагать существование *материи*; даже более, что совершенно невозможно, чтобы нечто подобное существовало, пока это слово употребляется для обозначения *немыслящего субстрата* качеств или акциденций, в котором эти последние существуют вне духа.

74. Однако, хотя сами *материалисты* соглашаются, что материя была придумана лишь для того, чтобы быть носительницей акциденций, и что с полным прекращением этого основания можно ожидать, что ум естественно и без всякого сопротивления откажется от веры в то, что было построено исключительно на указанном основании, тем не менее этот предрассудок так глубоко вкоренился в наши мысли, что мы едва в состоянии разделаться с ним и потому склонны, так как сама *вещь* незащитима, сохранить хотя бы имя, которое мы применяем к неизвестному абстрактному и неопределенному понятию *сущего* или *повода*, хотя и без всякой тени основания, по крайней мере насколько я могу судить. Ибо что такое есть в нас, или что такое мы воспринимаем среди всех идей, ощущений, понятий, которые запечатлены в нашем духе посредством ощущения или рефлексии, из чего можно бы было заключить о существовании косного, немыслящего и невоспринимаемого повода? А с другой стороны, обращаясь к *самодовлеющему духу*, что может заставить нас верить или хотя бы предполагать, что он *направляется* косным поводом к возбуждению идей в нашем духе?

75. Весьма поразительным и чрезвычайно достойным сожаления примером силы предрассудка служит то, что человеческий дух сохраняет такое сильное пристрастие, вопреки всей очевидности разума, к неразумному, немыслящему *нечто*, которое он вставляет как некоторую

ширму между собой и божественным провидением и тем отдаляет последнее от событий в мире. Но хотя бы мы сделали все возможное для укрепления веры в *материю*, хотя бы мы, коль скоро это запрещает нам разум, попытались основать наше мнение на простой возможности вещи и хотя бы мы дали полный простор нашему не управляемому разумом воображению для создания этой бедной *возможности*, то в конечном результате окажется только, что есть некоторые *неведомые идеи* в духе бога; ибо если что я мыслю, то только это как подразумеваемое под словом «повод» в применении к богу. А это значит в конце концов сражаться уже не за *вещь*, а за имя.

76. Существуют ли такие идеи в духе бога и можно ли им дать имя «материя», — об этом я не стану спорить. Но если вы настаиваете на понятии немыслящей субстанции или носителя протяжения, движения и других ощущаемых качеств, то для меня с очевидностью невозможно допустить, чтобы была такая вещь, потому что явно противоречиво, чтобы эти качества существовали или имели носителя в невоспринимаемой субстанции.

77. Однако, скажете вы, если даже допустить, что нет немыслящего носителя протяжения и других воспринимаемых нами качеств или акциденций, то все же, может быть, существует некоторая косная, невоспринимающая субстанция или субстрат других качеств, которые нам так же непонятны, как цвета человеку слепорожденному, потому что у нас нет соответствующего им ощущения; но если бы у нас был новый род ощущений, то возможно, что мы так же мало сомневались бы в существовании этих качеств, как слепой, ставший зрячим, сомневается в существовании света и цветов. Я отвечаю, во-первых, что если то, что вы разумеете под словом «материя», есть лишь неизвестный носитель неизвестных качеств, то безразлично, существует ли подобная вещь или нет, так как она никоим образом не касается нас; и я не вижу, какую пользу может принести спор о том, о чем нам известно, ни *что*, ни *почему*.

78. Но, во-вторых, если бы у нас был новый род ощущений, то он мог бы снабдить нас только новыми идеями или ощущениями; и в таком случае мы имели бы то же самое основание отрицать их существование в невоспринимающей субстанции, какое было уже приведено относительно формы движения, цвета и т. п. Качества, как показано, суть не что иное, как *ощущения* или *идеи*, существую-

щие лишь в воспринимающем их *духе*, и это справедливо не только о тех идеях, которыми мы теперь обладаем, но в равной мере о всех возможных идеях, каковы бы они ни были.

79. Однако вы будете настаивать на том, что если для вас даже нет основания верить в существование материи и возможности указать какое-нибудь употребление ее, или объяснить что-либо посредством нее, или даже понять, что подразумевается под этим словом, то все-таки не будет противоречием сказать, что материя существует и что эта материя есть *вообще субстанция* или *повод* для идей, хотя в действительности разобраться в этом мнении или примкнуть к определенному объяснению этих слов можно лишь с большими затруднениями. Я отвечу: употребляя слова без смысла, вы можете их сопоставлять как вам угодно, без опасения впасть в противоречие. Вы можете, например, сказать, что *дважды два равно семи*, коль скоро вы заявили, что употребляете слова этого предложения не в их обычном смысле, а для обозначения чего-то вам неизвестного. И по тому же основанию вы можете сказать, что есть косная, лишенная мысли субстанция без акциденций, которая служит поводом для наших идей. Одно предложение будет для нас столь же понятно, как и другое.

80. *Наконец*, вы скажете: а если мы откажемся от материальной субстанции и поставим вместо нее материю как неизвестное *ничто*, т. е. ни субстанцию, ни акциденцию, ни дух и ни идею, косную, немыслящую, неделимую, неподвижную, непротяженную и не существующую ни в каком месте? Ибо, скажете вы, какое-либо возражение против субстанции или повода или какого другого положительного или относительного понятия материи вовсе не имеет места, коль скоро мы примыкаем к этому *отрицательному* определению материи. Я отвечу: вы можете, если это так уже вам хочется, употреблять слово «материя» в том смысле, в каком другие люди употребляют слово «ничто», и таким образом делать эти термины однозначными в вашем способе выражения. Ибо в конце концов таким мне представляется результат этого определения, части которого, когда я внимательно рассматриваю их как в совокупности, так и в отдельности одна от другой, не производят, как я нахожу, на мой дух какого-либо действия или впечатления, отличного от вызываемого термином «ничто».

81. Вы, может быть, возразите, что в предыдущем определении заключается что-то, достаточно отличающее его от «ничто», а именно положительная абстрактная идея *сущности, бытия или существования*. Я признаю, конечно, что люди, притязавшие на способность образовывать абстрактные общие идеи, говорят таким образом, как будто у них имеется такая идея, которая есть, по их словам, самое абстрактное и самое общее из всех понятий, т. е., с моей точки зрения, самое непонятное из всех. Что существует большое разнообразие духов различных порядков и дарований, способности которых и по числу, и по размеру далеко превосходят те, которыми творец моего бытия наделил меня,— этого я не вижу основания отрицать. И притязать с моей стороны определять по моей собственной, малой, ограниченной и тесной области восприятий, какие идеи неисчерпаемая сила верховного духа может запечатлеть в этих духах, было бы, конечно, величайшим безумием и дерзостью, ибо может существовать, насколько я в состоянии судить об этом, бесчисленное множество родов или ощущений, столь же отличных один от другого и от всего воспринятого мною, как цвета отличаются от звуков. Но при всей моей готовности признать ограниченность моего познания в отношении к бесконечному, могущему существовать разнообразию духов и идей тем не менее признание того, чтобы хоть один из них мог притязать на понятие о бытии или существовании, абстрагированном от *духа и идеи*, от восприятия и воспринимаемости, есть, я подразумеваю, полнейшее противоречие и игра словами. Теперь нам остается рассмотреть возражения, которые могут быть сделаны во имя религии.

82. Иные <sup>12</sup> думают, что, хотя доводы в пользу реального существования тел, основанные на разуме, и должны быть признаны недостаточно доказательными, тем не менее Священное писание выражается настолько ясно в данном отношении, что этого вполне достаточно для убеждения каждого доброго христианина в том, что тела существуют в действительности и суть нечто большее, чем идеи, так как в Священном писании сообщается бесчисленное множество фактов, очевидно предполагающих реальность дерева и камня, гор и рек, городов и человеческих тел. На это я отвечу, что никакое писание, священное или светское, если в нем употребляются эти или подобные слова в их обычном значении или так, чтобы они имели смысл, не испытает опасности быть подвергнутым сомне-

нию через наше учение. Что все эти вещи действительно существуют, что есть тела, даже телесные субстанции (если употреблять эти слова в обычном смысле), согласуется, как было показано, с нашими принципами; и различие между *вещами* и *идеями*, *реальностями* и *химерами* было отчетливо объяснено \*. И я не думаю, чтобы то, что философы называют *материей*, или существование предметов вне духа было где-либо упоминаемо в Писании.

83. Далее, есть ли внешние вещи или нет их, всеми признается, что собственное назначение слов заключается в обозначении наших понятий или вещей, поскольку они известны и восприняты; откуда явно следует, что в вышеизложенных положениях нет ничего несовместимого с правильным употреблением и значением *языка* и что речь, какого бы рода она ни была, поскольку она понятна, остается во всей своей силе. Но все это кажется настолько очевидным после того, что было столь обильно приведено в наших послылках, что бесцельно долгие останавливаться на этом.

84. Но могут возразить, что чудеса по крайней мере утратят много силы и значения вследствие наших принципов. Что мы должны думать о жезле Моисея? Не превратился ли он *действительно* в змея, или это было лишь изменением идей в духе зрителей? И можно ли предположить, что наш спаситель на брачном пиршестве в Кане ограничился таким воздействием на зрение, обоняние и вкус гостей, что вызвал в них видимость или лишь идею вина? То же самое может быть сказано о всех прочих чудесах, которые, согласно вышеизложенным принципам, должны быть рассматриваемы каждое как обман или иллюзия воображения. На это я отвечаю, что жезл был превращен в действительную змею, а вода — в действительное вино. Что это несколько не противоречит сказанному мной в иных местах, очевидно из § 34 и 35. Но этот вопрос о *реальном* и *воображаемом* был уже так ясно и подробно разъяснен, что я так часто возвращался к нему, и все затруднения относительно него так легко разрешаются на основании вышеизложенного, что было бы оскорблением для понимания читателя резюмировать здесь эти разъяснения. Я замечу только, что если все присутствовавшие за столом видели, обоняли, вкушали и пили вино и испытывали его действие, то, по-моему, не может быть

---

\* § 29, 30, 33, 36 и т. д.

сомнения в его реальности; так что в сущности сомнение касательно реальности чудес имеет место с точки зрения вовсе не наших, а господствующих принципов и, следовательно, скорее *подтверждает*, чем *отрицает* то, что было сказано.

85. Покончив с возражениями, которые я старался изложить как можно яснее и придать им всю ту силу и тот вес, какие я только мог, обратимся ближайшим образом к последствиям наших положений. Некоторые из них бросаются тотчас в глаза, так как те различные затруднительные и темные вопросы, на которые потрачено много рассуждений, совершенно изгоняются из философии. «Может ли телесная субстанция мыслить», «Делима ли материя до бесконечности» и «Как она действует на дух» — эти и подобные этим вопросы во все времена давали бесчисленные занятия философам, но, завися от существования *материи*, не имеют более места при признании наших принципов. Есть много других преимуществ и для *религии*, и для *наук*, которые легко может вывести всякий из того, что предпослано, но это обнаружится яснее в дальнейшем изложении.

86. Из вышеизложенных нами начал следует, что человеческое знание естественно разделяется на две области — знание *идей* и знание *духов*; о каждой из них скажу по порядку, и, во-первых, об идеях, или немыслящих вещах. Наше познание их было чрезвычайно затемнено, запутано, направлено к самым опасным заблуждениям предположением о двойном (twofold) существовании чувственных объектов, именно: одно существование — *интеллигибельное* или существование в уме, другое — *реальное*, вне ума, вследствие чего немыслящие вещи признавались имеющими естественное существование сами по себе, отличное от их воспринимаемости духами. Это мнение, неосновательность и нелепость которого, если я не ошибаюсь, была мной доказана, открывает прямой путь к *скептицизму*, потому что, пока люди думают, что реальные вещи существуют вне духа и что их знание *реально* лишь постольку, поскольку оно соответствует *реальным вещам*, до тех пор оказывается, что не может быть удостоверено, есть ли вообще какое-нибудь реальное знание. Ибо каким образом можно узнать, что воспринимаемые вещи соответствуют вещам невоспринимаемым или существующим вне духа?

87. Цвет, форма, движение, протяжение и т. п., рас-

сма­три­вае­мые нами толь­ко как *ощу­ще­ния* духа, вполне извест­ны, так как в них нет ниче­го, что не было бы вос­при­нимае­мо. Но если на них смотреть как на зна­ки или изоб­ра­же­ния, от­но­ся­щие­ся к *вещам* или *пер­во­об­ра­зам* вещей, су­ще­ст­вую­щим вне духа, то мы все впа­даем в *скеп­ти­цизм*. Мы на­блю­даем толь­ко ви­ди­мость, а не реальные ка­че­ства вещей. Что такое про­тя­жен­ность, форма или дви­же­ние че­го-ли­бо ре­аль­но и безусловно или сами в себе, нам не­воз­мож­но знать, но воз­мож­но знать лишь про­пор­цию или от­но­ше­ние их к нашим ощу­ще­ниям. Вещи оста­ются теми же са­мы­ми, а наши идеи из­ме­ня­ются, и ка­кие из этих идей пред­став­ля­ют и пред­став­ля­ют ли ка­кие-ли­бо из них истин­ное ка­че­ство, дей­ст­ви­тель­но су­ще­ст­вую­щее в вещи,— ре­ше­ние этого во­про­са пре­вы­шает наши си­лы. Та­ким об­ра­зом, на­сколь­ко мы можем су­дить, все, что мы ви­дим, слы­шим и ося­заем, есть, ве­ро­ят­но, лишь при­зрак и пус­тая хи­мера и никоим об­ра­зом не согла­су­ется с дей­ст­ви­тель­ны­ми вещами, су­ще­ст­вую­щи­ми в *regnum natura*. Весь этот скеп­ти­цизм вы­те­кает из пред­по­ло­же­ния, будто су­ще­ст­вует раз­ли­чие между *вещами* и *идеями* и будто пер­вые имеют бы­тие вне духа или су­ще­ст­вуют не­вос­при­нимае­мые. Бы­ло бы легко рас­про­странить­ся на эту тему и по­ка­зать, в ка­кой мере ар­гу­мен­ты, упо­треб­ляе­мые *скеп­ти­ками* во все вре­мена, за­ви­сели от пред­по­ло­же­ния внеш­них пред­ме­тов. Но это слиш­ком явно для того, чтобы на нем стоило на­стаивать.

88. По­ку­да мы при­пи­сы­ваем немыс­ля­щим вещам дей­ст­ви­тель­ное су­ще­ст­во­ва­ние, от­лич­ное от их вос­при­нимае­мо­сти, для нас не толь­ко не­воз­мож­но поз­нать с оче­вид­но­стью при­ро­ду ка­кой-ни­будь ре­аль­ной немыс­ля­щей вещи, но даже и то, что по­доб­ная вещь су­ще­ст­вует. От этого и про­ис­хо­дит, как мы ви­дим, что фи­ло­со­фы не до­ве­ряют своим ощу­ще­ниям и сом­не­ва­ются в су­ще­ст­во­ва­нии неба и зем­ли и всего, что они ви­дят и ося­зают, и даже своих соб­ст­вен­ных тел. И после всей их тя­же­лой ра­боты и борь­бы мы­сли они вы­нуж­де­ны соз­наться, что мы не в со­стоя­нии дос­ти­гнуть са­моочевид­ного или ос­но­ван­ного на до­ка­затель­ствах поз­на­ния су­ще­ст­во­ва­ния ощу­щае­мых вещей. Но вся эта сом­ни­тель­ность, столь пу­таю­щая и смущаю­щая ум и делаю­щая *фи­ло­со­фию* смеш­ной в гла­зах света, ис­че­зает, если мы при­да­дим нашим сло­вам смысл и не будем за­ба­влять­ся тер­ми­нами «аб­со­лют­ное», «внеш­нее», «су­ще­ст­во­вать» и т. п., вы­ра­жаю­щи­ми мы сами не знаем что. Что ка­сается меня, то я в той же мере могу сом­не­ваться

в своём собственном бытии, как и в бытии тех вещей, которые я действительно воспринимаю в ощущениях; было бы явным противоречием предполагать, что какой-нибудь ощущаемый предмет непосредственно воспринимается зрением или осязанием и в то же время не имеет существования в природе, так как действительное существование немыслящей вещи состоит в ее *восприимчивости*.

89. Ничто не может иметь более важного значения для обоснования твердой системы здравого и истинного знания, могущего быть доказанным вопреки нападкам *скептицизма*, как начало исследования с объяснения того, что понимается под словами: вещь, реальность, существование; потому что тщетно станем мы спорить о реальном существовании вещей или притязать на какое-либо их познание, пока не установим прочно смысла этих слов. *Вещь*, или *сущее*, есть самое общее из всех имен; оно обнимает собой два совершенно различных и разнородных разряда, не имеющих между собой ничего общего, кроме названия, а именно *духов* и *идей*. Первые суть *деятельные, неделимые, неистребимые субстанции*, вторые — *косные, мимолетные, преходящие состояния, зависимые сущие*, которые существуют не сами по себе, но имеют носителей или существуют в духах или духовных субстанциях.<sup>13</sup>

90. Идеи, запечатленные в ощущениях, суть реальные вещи или реально существуют; этого мы не отрицаем, но мы отрицаем, чтобы они были подобиями первообразов, существующих вне духа, так как действительное бытие ощущения или идеи состоит в воспринимаемости и идея не может походить ни на что иное, кроме идеи. Далее, вещи, воспринимаемые в ощущениях, могут быть названы *внешними* по отношению к их происхождению, поскольку они порождаются не изнутри самим духом, а запечатлеваются в нем духом, отличным от того, который их воспринимает. Ощущаемые предметы могут быть названы находящимися «вне духа» еще в другом смысле, а именно когда они существуют в каком-либо другом духе; так, когда я закрываю глаза, то вещи, которые я видел, могут продолжать существовать, но только в другом духе.

91. Было бы ошибкой думать, будто сказанное здесь хоть сколько-нибудь отрицает реальность вещей. Признано, согласно господствующим началам, что протяжение, движение, одним словом, все ощущаемые качества нуждаются в носителе, так как существовать сами по себе

не могут. Однако соглашаются с тем, что воспринимаемые в ощущениях предметы суть не что иное, как комбинации этих качеств, и, следовательно, не могут существовать сами по себе. До этого пункта все согласны. Поэтому, отрицая, что воспринимаемые в ощущениях вещи имеют существование, независимое от субстанции или посетителя, в котором они могут существовать, мы ничего не отрицаем из господствующего мнения об их *реальности* и не виновны ни в каком новшестве в этом отношении. Все разногласие состоит в том, что, по нашему мнению, немыслящие и воспринимаемые в ощущениях вещи не имеют отличного от их воспринимаемости существования и не могут поэтому существовать ни в какой другой субстанции, кроме тех непротяженных, неделимых субстанций, или *духов*, которые действуют, мыслят и воспринимают вещи, тогда как философы, согласно с мнением толпы, признают, что ощущаемые качества существуют в некоторой косной, протяженной и невоспринимающей субстанции, которую они называют *материей*, приписывая ей естественное существование, отличное от воспринимаемости каким бы то ни было духом, даже вечным духом творца, в котором они предполагают лишь идеи созданных им телесных субстанций, если только эти субстанции вообще признаются созданными.

92. Ибо, что было показано, на основе учения о материи, или телесной субстанции, воздвигнуты были все безбожные построения атеизма и отрицания религии. Да, так трудно было для мысли понять, что материя создана из ничего, что самые знаменитые из древних философов, даже те, которые признавали бытие бога, считали материю несозданной, совечной ему. Нет надобности рассказывать о том, каким великим другом атеистов во все времена была материальная субстанция. Все их чудовищные системы до того очевидно, до того необходимо зависят от нее, что, раз будет удален этот краеугольный камень,— и все здание неминуемо развалится. Нам не к чему поэтому уделять особое внимание абсурдным учениям отдельных жалких сект атеистов.

93. Что нечестивые и суетные люди охотно соглашаются с такими системами, которые благоприятствуют их склонностям, глумясь над нематериальной субстанцией и предполагая, что душа делима и так же подвержена гибели, как и тело,— с системами, которые исключают всякую свободу, ум и намерение в создании вещей и вместе с тем

принимают за корень и источник всех вещей саму по себе существующую, немыслящую и бессмысленную субстанцию; что такие люди прислушиваются к тем, кто отрицает провидение, руководство со стороны верховного духа делами мира, приписывая весь ряд событий либо слепому случаю, либо роковой необходимости, вытекающей из воздействия одного тела на другое, — все это вполне естественно. И если, с другой стороны, люди лучших принципов замечают, что враги религии приписывают такое большое значение *немыслящей материи* и прилагают так много старания и искусства к тому, чтобы все свести к ней, то первые, полагаю, должны радоваться при виде того, что вторые лишились своей сильной опоры и вытеснены из той их единственной крепости, вне которой ваши эпикурейцы, гоббисты и им подобные не могут иметь тени притязания на победу и должны уступить ее быстро и легко.

94. Существование материи или вещей, невоспринимаемых, было не только главной опорой *атеистов* и *фаталистов*, но на этом же самом принципе держится *идолопоклонничество* во всех своих разнообразных формах. Если бы люди сообразили, что Солнце, Луна и звезды и все прочие чувственные предметы суть не что иное, как ощущения в их духах, не имеющие иного существования, кроме восприимчивости, то они, без сомнения, не стали бы преклоняться перед своими собственными *идеями* и обожать их, но скорее обратили бы свое почитание к тому вечному, невидимому духу, который создал и поддерживает все вещи.

95. То же самое нелепое начало причинило христианам немало затруднений, примешиваясь к предметам нашей веры. Например, касательно воскресения сколько сомнений и возражений было возбуждено социнианами и другими? Но разве самые веские из этих возражений не зависят от предположения, будто тело может быть названо тем же самым относительно не его формы или того, что воспринимается в ощущениях, а материальной субстанции, которая остается одной и той же под различными формами? Отбросьте эту материальную субстанцию — о тождестве которой идет весь спор — и понимайте под телом то, что понимается каждым обыкновенным простым человеком, а именно непосредственно видимое и осязаемое, составляющее лишь соединение чувственных качеств или идей, и тогда все их наиболее неопровержимые возражения сведутся на нет.

96. Материя, раз она будет изгнана из природы, уносит с собой столько скептических и безбожных построений, такое невероятное количество споров и запутанных вопросов, которые были бельмом в глазу для теологов и философов; материя причиняла столько бесплодного труда роду человеческому, что если бы даже те доводы, которые мы выдвинули против нее, были признаны недостаточно доказательными (что до меня, то я их считаю вполне очевидными), то все же я уверен, что все друзья истины, мира и религии имеют основание желать, чтобы эти доводы были признаны достаточными.

97. Наряду с внешним существованием предметов восприятия другим обильным источником заблуждений и затруднений по отношению к идеальному познанию служит учение об абстрактных идеях, как оно изложено во Введении. Самые ясные вещи в мире, с которыми мы вполне освоились и которые нам совершенно известны, становятся странным образом затруднительными и непонятными, когда мы рассматриваем их абстрактно. Время, место и движение, взятые частно и конкретно, суть то, что всякий знает; но, пройдя через руки метафизика, они становятся слишком абстрактными и уточненными для понимания людей с обычными способностями. Прикажете вашему слуге ожидать вас в такое-то время в таком-то месте, и он никогда не остановится на размышлении о значении этих слов; в представлении тех частных времени, места и движения, посредством которого нужно туда идти, он не находит ни малейшего затруднения. Но если время будет взято с исключением всех тех частных действий и идей, которыми устанавливается разнообразие дня, только как непрерывность существования или продолжительность, понимаемая абстрактно, то оно, быть может, затруднит и философа в его понимании.

98. Со своей стороны, каждый раз, когда я пытался составить простую идею *времени* с абстрагированием от последовательности идей в моем духе, которое протекает единообразно и сопричастно всему сущему, я терялся и путался в безысходных затруднениях. Я вовсе не имею понятия о нем; я слышу только от других, что оно до бесконечности делимо, и их речи таковы, что возбуждают во мне странные мысли о моем существовании; так как это учение требует от каждого как безусловной необходимости мысли, признания или того, что он провел бес-

численные годы без мысли, или что он уничтожается в каждое мгновение своей жизни; и то, и другое представляется одинаково нелепым. Поэтому так как время есть ничто, если абстрагировать от него последовательность идей в нашем духе, то из этого вытекает, что продолжительность некоторого конечного духа должна быть определена по количеству идей или действий, которые следуют друг за другом в этом духе. Отсюда вытекает явное следствие, что душа мыслит постоянно; и в самом деле, всякий, кто попытается отделить в своих мыслях или абстрагировать *существование* духа от его *мышления*, найдет, я полагаю, эту задачу нелегкой.

99. Точно так же, когда мы пытаемся абстрагировать протяжение и движение от всех других качеств и рассматривать их сами по себе, мы немедленно теряем их из виду и впадаем в большие нелепости. Отсюда пронистекают странные парадоксы, вроде того, что «огонь не горяч», «стена не бела» и т. п. или что тепло и свет в предметах суть не что иное, как форма и движение. Все это зависит от двойной абстракции: во-первых, предполагается, например, что протяжение может быть абстрагировано от всех прочих ощущаемых качеств и, во-вторых, что бытие протяжения может быть абстрагировано от его восприимчивости. Но всякий, кто поразмыслит и постарается понять то, что он говорит, признает, если я не ошибаюсь, что все ощущаемые качества суть равно *ощущения* и равно *реальны*, что там же, где находится протяжение, находится и цвет, т. е. в его духе, и что их первообразы могут существовать лишь в некотором другом *духе*, и что предметы ощущений суть не что иное, как эти же ощущения, соединенные, смешанные или (если можно так выразиться) сросшиеся вместе; ни один из них не может быть предположен как существующий невосприимчивым. И что, следовательно, в действительности стена бела столь же, сколь и протяженна, и в том же самом смысле.

100. Что значит для какого-нибудь человека быть счастливым или для предмета — добрым, каждый полагает, что это ему известно. Но составить абстрактную идею *счастья*, отрешенную от всякого частного удовольствия, или идею *добра*, отрешенную от всего, что является добрым, — на это немногие могут притязать. Точно так же человек может быть справедлив и добродетелен, не обладая точными идеями *справедливости* и *добродетели*.

Мнение, будто эти и подобные им слова выражают общие понятия, абстрагированные от всех отдельных людей и действий, по-видимому, весьма затруднило мораль и сделало учение о ней мало полезным для человечества. И в самом деле можно сделать большие успехи в школьной этике, не став от того мудрее и лучше и не приобретя знания, каким образом действовать в житейских делах с большей пользой для себя и для своих ближних, чем действовал ранее. Этого указания достаточно для обнаружения того, что учение об абстрагировании немало способствовало опустошению самой полезной части знания.

101. Два больших отдела умозрительной науки, которые касаются идей, получаемых от ощущений, суть естествознание (*natural philosophy*) и *математика*, по отношению к каждому из которых я сделаю несколько замечаний. Прежде всего я скажу нечто о естествознании. Именно в этой области *скептики* торжествуют. Весь запас доказательств в унижения наших способностей и выставления человечества невежественным и изменным черпается главным образом из того основного положения, что мы поражены неисцелимой слепотой относительно *истинной* и *действительной* природы вещей. Люди преувеличивают и любят обобщать это положение. Мы жалким образом обманываемся нашими ощущениями и забавляемся лишь внешней стороной и видимостью вещей. Действительная сущность, внутренние качества и строение любого, даже ничтожнейшего, предмета скрыты от нашего взора; в каждой капле воды, в каждой песчинке есть нечто, что превышает силу проницательности или понимания человеческого ума. Однако из сказанного очевидно, что все эти жалобы лишены основания и мы находимся под влиянием ложных начал в такой мере, что перестаем доверять своим ощущениям и начинаем думать, будто ничего не знаем о тех вещах, которые вполне понимаем.

102. Сильным побуждением к провозглашению нами самих себя невежественными в отношении природы вещей служит ходячее мнение, будто каждая вещь содержит внутри себя причину своих свойств, или что в каждом предмете есть внутренняя сущность, служащая источником, из которого проистекают и от которого зависят его различные качества. Иные полагали возможным объяснять явления посредством скрытых качеств, но последние в конце концов сводятся к механическим при-

чинам, т. е. форме, движению, весу и тому подобным качествам неощутимых частиц; между тем в действительности нет иного деятеля или иной действующей причины, кроме духа, так как очевидно, что движение, подобно всем прочим идеям, совершенно недействительно (см. § 25). Поэтому тщетна попытка объяснить происхождение цветов или тонов из формы, движения, величины и т. п. И соответственно мы видим, что такого рода попытки отнюдь не удовлетворительны, что может быть вообще сказано о всех таких доказательствах, при которых одна идея или качество признается за причину других. Мне нет надобности говорить о том, сколько *гипотез* и умозрений отпадает и насколько изучение природы сокращается при принятии нашего учения.

103. Великое механическое начало, ныне пущенное в ход, есть *притяжение*. Что камень падает на землю или море поднимается к Луне, может многим представляться достаточно объясненным посредством этого начала. Но что же объясняется, когда нам говорят, что это происходит от притяжения? Не то ли, что это слово означает способ стремления, состоящий во взаимном влечении тел, а не в том, что они толкаются или подвигаются друг к другу? Но ничто не определено относительно этого способа или действия, и последнее так же правильно (насколько мы знаем) может быть названо *толчком*, как и *притяжением*. С другой стороны, мы видим, что частицы стали крепко сцеплены между собой, и это также объясняется притяжением; но как в этом, так и в прочих случаях я не усматриваю, чтобы это слово обозначало что-либо, кроме самого результата действия; ибо что касается способа, коим оно происходит, или причины, которая его производит, то они не более как предполагаются.

104. Действительно, обозревая многие явления и сравнивая их между собой, мы можем наблюдать некоторое сходство и соответствие между ними. Так, например, в падении камня на землю, в поднятии моря по направлению к Луне, в сцеплении, в кристаллизации и т. п. есть нечто сходное, а именно соединение или взаимное сближение тел, так что ни одно из этих или подобных им явлений не покажется странным или удивительным тому, кто тщательно наблюдал и сравнивал между собой действия природы. Ибо мы считаем странным только то, что непривычно, особенно, что выходит из

обычного течения нашего наблюдения. Что тела стремятся к центру Земли, это не считается странным, потому что мы воспринимаем это в каждое мгновение нашей жизни. Но что существует такое же притяжение к центру Луны, может показаться и странным, и необъяснимым большинству людей, потому что это наблюдается только при приливах. Но так как философ, мысли которого обнимают более обширный круг природы, наблюдал известное сходство между небесными и земными явлениями, доказывающее, что бесчисленные тела имеют стремление взаимно сближаться, то он обозначает их общим именем *притяжение*, сводя их тем самым к тому, что, по его мнению, дает о них правильный отчет. Таким образом он объясняет приливы притяжением водной оболочки земного шара Луной, которое не кажется ему ни странным, ни аномальным, а является лишь единичным примером общего правила или закона природы.

105. Если поэтому мы рассмотрим ближе в различие, существующее между естествоиспытателями и прочими людьми относительно знания ими явлений природы, то мы найдем, что это различие заключается не в более точном знании действующей причины, производящей явления, — ибо этой причиной может быть лишь *воля некоторого духа* — а только в большей широте понимания, при помощи которого были открыты в произведениях природы сходство, гармония и согласие и объяснены отдельные явления, т. е. сведены к общим правилам (см. § 62); каковы правила, основанные на сходстве и однообразии, которые наблюдаются в произведении природных действий, в высшей степени отрадны и желательны душе, так как они расширяют наш кругозор за пределы обыденного и близкого нам и помогают нам делать весьма правдоподобные предположения относительно того, что могло происходить в очень отдаленных по времени и по месту расстояниях, а также предсказывать будущее; это стремление к всезнанию очень дорого душе.

106. Мы должны, однако, соблюдать осторожность относительно таких вещей, потому что мы склонны придавать слишком большое значение аналогии и в ущерб истине поддаваться тому необузданному влечению нашего духа, которое побуждает его расширять наше знание в общие теоремы. Так, например, что касается тяготения или взаимного притяжения, то, поскольку оно обнару-

живается во многих случаях, иные склонны провозглашать его *всеобщим и признавать, что притягивать и быть притягиваемым всяким другим телом есть существенное качество, присущее всем телам без исключения.* Между тем очевидно, что неподвижные звезды не обнаруживают такого взаимного стремления, и тяготение настолько не составляет чего-либо *существенного* для тел, что в некоторых случаях, по-видимому, обнаруживается совершенно противоположное начало, как, например, в росте растений в высоту и в упругости воздуха. Нет ничего необходимого или существенного в этом действии, но оно вполне зависит от воли управляющего духа, который делает то, что некоторые тела сцепляются вместе или стремятся одно к другому, согласно различным законам, тогда как другие он держит на неизменяющемся расстоянии, а некоторым дает совершенно противоположное стремление взаимно расходиться, смотря по тому, что он находит уместным.

107. После того что было сказано, мы можем, как я думаю, вывести следующие заключения. Во-первых, ясно, что философы тщетно тешили себя, отыскивая естественную действующую причину, отличную от *ума* или *духа*. Во-вторых, если принять во внимание, что все мироздание есть произведение *мудрого и благого деятеля*, то философам надлежало бы направлять свои мысли (в противоположность тому, чего некоторые придерживаются) на конечные цели вещей, ибо независимо от того, что эти исследования составляют весьма интересное занятие для ума, они могут быть и весьма полезны в том смысле, что не только раскрывают нам атрибуты создателя, но способны также руководить нами во многих случаях в правильном употреблении и приложении вещей; и я должен сознаться, что не вижу основания, почему указания на разнообразные цели, к которым приспособлены вещи природы и сообразно с которыми они изначально устроены с невыразимой мудростью, не могли бы считаться хорошим способом дать себе о них отчет и во всяком случае занятием, достойным философа. В-третьих, из сказанного нельзя вывести никакого основания, почему не следовало бы изучать и впредь историю природы и производить наблюдения и опыты, причем то обстоятельство, что они служат на пользу человечеству и делают нас способными выводить общие заключения, зависит не от каких-либо неизменных порядков или отношений

между самими вещами, а исключительно от благодати бога к людям в управлении Вселенной (см. § 30 и 31). В-четвертых, благодаря прилежному наблюдению доступных нашему кругозору явлений мы можем открывать общие законы природы и выводить из них другие явления; я не говорю *доказывать*, потому что все выводы такого рода зависят от предположения, что творец природы всегда действует единообразно и с постоянным соблюдением тех правил, которые мы признали за принципы, чего мы не можем знать с очевидностью.

108. Из § 66 и сл[едующих] явствует, что не будет неуместным назвать постоянный, стройный порядок природы языком ее творца, открывающим свои атрибуты нашему взору и научающим нас, как мы должны поступать для удобства и счастья жизни. И, по моему мнению, <sup>14</sup> люди, выводящие общие правила из явлений, а затем явления из этих правил, рассматривают, по-видимому, скорее знаки, чем причины. Человек может хорошо читать знаки природы, не зная их аналогии или не будучи в состоянии сказать, на основании какого правила вещь такова, а не иная. И как можно писать неправильно вследствие чрезмерно строгого соблюдения общих грамматических правил, так же точно при выводах из общих законов природы не невозможно слишком широко применять аналогию и тем самым впадать в ошибки.

109. Аналогично, можно сказать, что как при чтении прочих книг мудрый человек будет стараться направлять свои мысли более на смысл и извлекать из него для себя пользу, чем на грамматические замечания о языке, так, по моему мнению, и при пользовании книгой природы ниже достоинства духа стремиться к слишком большой точности в подведении каждого отдельного явления под общие законы и доказательства того, как это явление из них вытекает. Нам следует стремиться к более благородным целям, а именно к освещению и возвышению духа созерцанием красоты, порядка, полноты и разнообразия предметов природы; затем к расширению посредством правильных умозаключений наших понятий о величии, мудрости и благодати создателя и, наконец, насколько это нам доступно, к подчинению различных частей мироздания тем целям, для которых они предназначены, а именно прославлению творца и сохранению и увеличению удобства для нас самих и наших ближних.

110. Лучшей грамматикой в указанном нами смысле

должен быть, конечно, признан трактат по механике, доказанной и примененной к природе философом соседней нации<sup>15</sup>, которому удивляется весь мир. Я не возьмусь делать замечания о заслугах этой необыкновенной личности, но некоторые высказанные ею мнения столь прямо противоположны учению, которое мы только что изложили, что нас могли бы обвинить в недостатке внимания, должного авторитету столь великого человека, если бы мы о них не упомянули. Во введении к этому внушающему справедливое удивление трактату время, пространство и движение делятся на *абсолютные* и *относительные*, *истинные* и *кажущиеся*, *математические* и *обычные* (*vulgar*), каковое разделение предполагает, как автор подробно объясняет, что эти величины имеют существование вне духа и рассматриваются обыкновенно по отношению к ощущаемым вещам, к которым они, однако, по свойству своей собственной природы не имеют никакого отношения.

111. Что касается *времени*, которое здесь рассматривается в безусловном или абстрактном смысле как продолжительность или постоянство существования вещей, то мне нечего прибавить по этому предмету после того, что было уже сказано о нем в § 97 и 98. Затем этот знаменитый писатель полагает, что существует *абсолютное пространство*, которое невоспринимаемо в ощущении и остается само по себе единообразным и неподвижным; относительное же пространство служит мерой абсолютного, причем первое, будучи подвижно и определяемо своим положением относительно ощущаемых тел, принимается обыкновенно за неподвижное пространство. *Место* он определяет как часть пространства, занимаемую телом. И соответственно тому, что пространство может быть абсолютным или относительным, таковым же является и место. *Абсолютное движение* определяется как переход тела из одного абсолютного места в другое абсолютное место; относительное движение — переход тела из одного относительного места в другое такое же. И так как части абсолютного пространства неощущаемы, то мы вынуждены вместо них употреблять их ощущаемые меры и тем самым определять место и движение по отношению к тем телам, которые рассматриваются нами как неподвижные. Однако нам говорится далее, что в философских рассуждениях мы должны абстрагироваться от наших чувств, потому что, быть может, ни одно из тех тел, которые

кажутся покоящимися, в действительности не находятся в состоянии покоя, а вещь, находящаяся в относительном движении, в действительности покоится; точно так же одно и то же тело может находиться в относительном покое и движении или даже одновременно в противоположном относительном движении, смотря по тому, как определяется его место. Вся эта двусмысленность принадлежит лишь кажущемуся движению, но отнюдь не истинному или абсолютному, которое поэтому одно только и следует иметь в виду в философии. Истинное же движение, говорится нам, отличается от кажущегося, или относительного, следующими свойствами: во-первых, в истинном, или абсолютном, движении принимают участие все части, которые сохраняют то же самое положение относительного целого. Во-вторых, если место приводится в движение, то движется и все находящееся в этом месте, так что тело, которое движется в месте, находящемся в движении, принимает участие в движении своего места. В-третьих, истинное движение никогда не возникает или не изменяется иначе как посредством силы, действующей на само тело. В-четвертых, истинное движение всегда изменяется силой, действующей на движущееся тело. В-пятых, во вращательном движении, если оно только относительное, нет центробежной силы, которая в истинном, или абсолютном, движении пропорциональна количеству движения.

112. Но, несмотря на все сказанное здесь, я должен сознаться, что не нахожу, будто движение может быть иным, кроме *относительного*; так что для представления движения следует представить по меньшей мере два тела, расстояние между которыми или относительное положение которых изменяется. Поэтому, если бы существовало только одно тело, оно никак не могло бы находиться в движении. Это кажется мне весьма очевидным, поскольку идея, которую я имею о движении, необходимо должна включать в себя отношение. Способны ли другие мыслить иначе — этот вопрос может быть удовлетворительно разрешен при небольшой доле внимания.

113. Но хотя во всяком движении необходимо мыслить более одного тела, может, однако, случиться, что только одно тело движется, а именно то, на которое действует сила, производящая изменение расстояния или взаимного расположения тел. Ибо хотя некоторые могут определять относительное движение так, что *движущимся* назы-

вается тело, которое изменяет свое расстояние от некоторого другого тела, независимо от того, направлена ли на него сила, производящая это изменение, или нет, но я не могу с этим согласиться; ибо, как мы сказали, относительное движение есть то, которое воспринимается в ощущении; и, принимая во внимание обычные житейские дела, оказывается, что всякий человек, обладающий обычным здравым смыслом, знает, что это такое, так же хорошо, как лучший из философов. Теперь я спрашиваю кого бы то ни было, можно ли в том смысле, в каком он понимает движение, сказать, что камни, мимо которых он проходит, идя по улице, *находятся в движении*, потому что изменяется расстояние между ними и его ногой? Мне кажется, что хотя движение предполагает отношение одной вещи к другой, нет необходимости, чтобы каждый соотносящийся термин получал от него свое название. Как человек может мыслить о чем-нибудь, что само не мыслит, так же одно тело может двигаться к другому или от него без того, чтобы последнее было само в движении, — я разумею, в движении относительном, так как иного движения не способен мыслить.

114. Если бывает так, что различно определяется место, то изменяется и относящееся к нему движение. Можно сказать о человеке на корабле, что он находится в покое относительно бортов корабля и в движении относительно земли. Или он может двигаться к востоку в одном отношении и к западу — в другом. В обыденной жизни люди никогда не простирают своих мыслей далее земли для определения местонахождения какого-нибудь тела; и то, что находится в покое в отношении к ней, считается *абсолютно* покоящимся. Но философы, обнимающие мыслью более обширный круг и обладающие более верными понятиями о системе вещей, открыли, что сама Земля находится в движении. Поэтому, чтобы сообщить устойчивость своим понятиям, они склонились к той мысли, что телесный мир конечен и что его внешняя неподвижная стена или оболочка есть место, отношением к которому определяются истинные движения. Проверая свои собственные понятия, мы найдем, я полагаю, что какое бы то ни было абсолютное движение, о котором мы можем составить себе идею, есть в конце концов не что иное, как определенное таким образом относительное движение. Ибо, как уже было замечено, абсолютное движение с исключением из него всякого внешнего от-

ношения немислимо; к этого же рода относительно движению окажутся подходящими, если я не ошибаюсь, все вышеупомянутые свойства, причины и действия, которые приписываются абсолютному движению. Что же касается сказанного о центробежной силе, именно, что она не присуща вращательному, относительно движению, то я не вижу, каким образом это следует из опыта<sup>16</sup>, приведенного в доказательство этому (см. «Philosophiae Naturalis Principia Mathematica», in Schol. Def. VIII). Ибо вода в сосуде в то время, когда ей приписывается наибольшее относительно вращательное движение, не имеет, по моему мнению, никакого движения, как это явствует из предыдущего параграфа.

115. Ибо для того чтобы называть тело *движущимся*, необходимо: во-первых, чтобы оно изменяло свое состояние или положение относительно какого-либо другого тела; во-вторых, чтобы сила, вызывающая это изменение, была приложена к первому телу. Если одно из этих условий отсутствует, то я не нахожу, чтобы соответственно здравому человеческому смыслу или свойству языка можно было называть тело движущимся. Я допускаю, впрочем, что мы можем мыслить тело движущимся, если мы видим, что оно изменяет свое расстояние от другого тела, хотя никакая сила не приложена к нему (в каком смысле в данном случае может иметь место видимое движение), но лишь на том основании, что сила, причиняющая изменение расстояния, воображается нами приложенной к телу, которое мыслится нами движущимся. Это показывает, конечно, что мы способны впасть в заблуждение, принимая за движущуюся вещь, не находящуюся в движении, — и ничего более, но не доказывает, что при обычном понимании движения тело считается движущимся только потому, что оно изменяет расстояние от другого тела; ибо, коль скоро мы избавляемся от заблуждения и находим, что движущая сила не была сообщена телу, мы уже не считаем его движущимся. Так, с другой стороны, если предполагается существующим только одно тело (части которого сохраняют данное взаимное расположение), то многие полагают, что оно может двигаться всеми способами или путями, хотя и без изменения расстояния или положения относительно каких-либо других тел, чего и мы не отрицаем, если только предполагается, что к этому телу может быть приложена сила, которая в случае создания других тел может про-

изводить движение известных размера и свойств. Но чтобы действительное движение (отличное от производимого приложенной силой, способной произвести изменение места в случае существования тел, его определяющих) могло существовать в таком единственном теле, этого, должен сознаться, я не в состоянии понять.

116. Из сказанного следует, что философское рассмотрение движения не подразумевает существования *абсолютного пространства*, отличного от воспринимаемого в ощущении и относящегося к телам; что оно не может существовать вне духа, что ясно на основании тех принципов, которыми то же самое доказывается относительно всех прочих ощущаемых предметов. И мы найдем, может быть, при ближайшем исследовании, что не в состоянии даже составить идею *чистого пространства* с отвлечением от всякого тела. Эта идея, я должен сознаться, кажется мне превышающей мою способность, как идея наиболее абстрактная. Когда я вызываю движение в какой-либо части моего тела и это движение происходит свободно и без сопротивления, то я говорю, что здесь «пространство»; когда же я встречаю препятствие, то говорю, что здесь *тело*; и в той мере, в какой сопротивление движению слабее или сильнее, я говорю, что пространство более или менее чисто. Так что, когда я говорю о чистом или пустом пространстве, не следует предполагать, что словом «пространство» обозначается идея, отличная от тела и движения или мыслимая без них, хотя, конечно, мы склонны думать, что каждое имя существительное выражает определенную идею, которую можно отделить от всех прочих, что служило поводом для множества заблуждений. Следовательно, если предположить, что все в мире уничтожено, за исключением моего собственного тела, то я скажу, что все-таки остается *чистое пространство*, подразумевая тем самым не что иное, как возможность мыслить, что члены моего тела могут двигаться по всем направлениям, не встречая никакого сопротивления; но если бы и мое тело было уничтожено, то не могло бы быть движения, а следовательно, и пространства. Может быть, иные подумают, что зрение снабдит их в таком случае идеей чистого пространства, но из сказанного в другом месте ясно, что идеи пространства и расстояния приобретаются не из этого рода ощущений (см. «Опыт о зрении»).

117. Изложенное здесь покончило, по-видимому, со

всеми спорами и затруднениями, возникавшими среди ученых относительно природы *чистого пространства*. Но главная выгода, вытекающая отсюда, заключается в освобождении нас от опасной *дилеммы*, в которую считали себя вовлеченными многие<sup>17</sup> из обративших свои мысли на этот предмет, т. е. от необходимости признать, что реальное пространство есть бог или что существует нечто кроме бога вечное, несотворенное, бесконечное, неделимое, неизменное, из которых оба предположения должны быть по справедливости признаны вредными и нелепыми. Известно, что немало как богословов, так и выдающихся философов из затруднительности для них мыслить границы пространства или его уничтожение, пришли к тому заключению, что оно должно быть *божественным*. И в новейшее время некоторые особенно старались доказать, что оно совпадает с атрибутами, не принадлежащими никому, кроме бога. И как бы это учение ни казалось недостойным божественной природы, но я должен сознаться, что не вижу, как мы можем избавиться от него, пока придерживаемся общепринятых мнений.

118. До сих пор шла речь о естествознании; теперь мы обратимся к некоторому исследованию, касающемуся другой великой области умозрительного зрения, а именно *математики*. Как бы ни прославляли ясность и несомненность доказательств, равных которым едва ли возможно найти где-либо вне ее, тем не менее ее нельзя считать совершенно свободной от ошибок, так как в ее принципах заключается некоторое скрытое заблуждение, общее деятелям этой науки с другими людьми. Хотя математики выводят свои теоремы из весьма очевидных основоположений, тем не менее их первые принципы не выходят за пределы рассмотрения количества, и они не возвышаются до исследования тех трансцендентальных положений, которые оказывают влияние на все частные науки; каждая часть их, не исключая математики, должна, следовательно, страдать ошибками, допущенными в эти положения. Что принципы, выставляемые математиками, истинны, что их способ выводов из этих принципов ясен и неоспорим, мы не отрицаем, но мы утверждаем, что могут существовать известные ошибочные положения большего объема, чем предмет математики, и потому не выраженные ясно, но скрытно предполагаемые во всем движении этой науки, и что вредное действие этих скры-

тых, неисследованных заблуждений простирается на все отрасли математики. Выражаясь яснее, мы предполагаем, что математики не менее глубоко, чем другие люди, погружены в заблуждения, вытекающие из учения об общих абстрактных идеях и о существовании предметов вне духа.

119. Полагали, будто *арифметика* имеет предметом абстрактные числа, понимание свойств и взаимных отношений которых считается немалой частью умозрительного знания. Мнение о чистой и духовной природе абстрактных чисел очень возвысило уважение к ним в глазах таких философов, которые, по-видимому, притягают на необыкновенную тонкость и возвышенность мышления. Это мнение придало цену самым пустым умозрениям над числами, не имеющим никакого применения на практике, но служащим только для забавы, и тем самым столь заразило некоторые умы, что они стали мечтать о великих *тайнах*, заключающихся в числах, и объяснять посредством них вещи природы. Но если мы ближе вникнем в свои собственные мысли и продумаем то, что было сказано ранее, то мы, быть может, придем к низкому мнению об этих высоких полетах мысли и абстракциях и станем смотреть на все умозрения о числах, лишь как на *difficiles pugae*<sup>18</sup>, поскольку они не служат практике и не идут на пользу жизни.

120. Мы уже рассматривали выше, в § 13, единицу в ее абстрактном значении; из того, что сказано там и во введении, ясно следует, что такой идеи вовсе не существует. Но так как число определяется как *совокупность единиц*, то мы вправе заключить, что если нет такой вещи, как абстрактная единица, то нет и идей абстрактных чисел, обозначаемых именами цифр и форм. Поэтому арифметические теории, если они мыслятся в абстракции от имен и форм, а также от всякого практического применения, равно как и от частных считаемых вещей, могут быть признаны не имеющими никакого предметного содержания; из чего мы можем усмотреть, насколько наука о числах всецело подчинена практике и в какой мере она становится узкой и пустой, когда рассматривается только как предмет умозрительный.

121. Но так как есть люди, которые, будучи обмануты ложным блеском открытия абстрактных истин, теряют время над арифметическими теориями и задачами, не приносящими никакой пользы, то не будет лишним

более полное рассмотрение и раскрытие тщетности этого притязания; она станет для нас ясной, если мы бросим взгляд на арифметику в ее младенчестве и посмотрим, что первоначально побудило людей к изучению этой науки и к какой цели они его направляли. Естественно думать, что сначала люди для облегчения памяти и как пособие при счете употребляли отметки, а при письме — отдельные черточки, точки и т. п., причем каждый знак обозначал единицу, т. е. известную отдельную вещь любого рода, которую надо было сосчитать. Позднее они сочли удобнее, чтобы один знак заменял собой несколько черточек или точек. И, наконец, вошли в употребление арабские или индийские цифры, какими, путем повторения нескольких немногих знаков или цифр и изменения значения каждой цифры, смотря по занимаемому ею месту, все числа могут быть обозначены самым соответственным образом, что произошло, по-видимому, в подражание языку, так что наблюдается точное сходство между обозначением цифрами и словами, причем девять простых цифр соответствуют первым девяти названиям чисел, а места первых — названиям разрядов последних. И соответственно этим условиям основного и местного значения цифр были придуманы методы находить по данным цифрам или знакам, обозначающим части, какие цифры и в каком расположении способны обозначать целое и наоборот. А когда найдены искомые цифры и то же самое правило или та же самая аналогия наблюдается повсюду, то легко при чтении заменять их словами, и число становится таким образом вполне известным. Ибо число каких бы то ни было отдельных вещей считается известным тогда, когда мы знаем название или цифру числа с их надлежащим расположением, которые соответствуют этому числу, согласно твердо установленной аналогии. Потому что, зная эти знаки, мы можем при помощи арифметических действий узнать знаки любой части обозначенных ими сумм; и таким образом, считая знаками, мы можем вследствие связи, установленной между ними и определенным количеством вещей, из которых каждая принимается за единицу, стать способными правильно их складывать, делить и устанавливать пропорциональность самих вещей, подлежащих счету.

122. Итак, в *арифметике* мы рассматриваем не *вещи*, а *знаки*, которые, однако, подвергаются исследованию

не ради их самих, но потому, что они показывают нам, как следует поступать относительно вещей и правильно ими распоряжаться. Но согласно с тем, что уже было замечено нами о словах вообще (§ 19 Введения), здесь также оказывается, что абстрактные идеи мыслятся обозначаемыми через знаки или названия чисел, так как последние не возбуждают в наших умах идей отдельных вещей. Я не намерен теперь вдаваться в более специальное рассуждение по этому предмету, но замечу только, что из сказанного выше ясно видно, что то, что признается за абстрактные истины и теоремы относительно чисел, в действительности не относится ни к какому предмету, отличному от отдельных исчисляемых вещей, за исключением лишь имен и цифр, которые первоначально рассматривались только в смысле *знаков*, способных обозначать соответствующим образом все отдельные вещи, подлежащие человеческому счету. Из чего следует, что изучать их ради них самих значило бы поступать так же мудро и с таким же благим намерением, как если бы кто-нибудь, пренебрегая надлежащим употреблением или первоначальной целью и задачами языка, стал тратить свое время на непристойную критику слов или чисто словесные соображения и споры.

123. От числа мы переходим теперь к разговору о *протяжении*, составляющем предмет геометрии. *Бесконечная делимость конечного* протяжения, хотя она не выражается прямо ни как аксиома, ни как теорема в принципах этой науки, везде ею предполагается и мыслится в такой неразрывной и существенной связи с принципами и доказательствами геометрии, что математики никогда не подвергают ее сомнению или вопросу. И в той же мере, в какой именно это понятие есть источник, откуда вытекают все те забавные геометрические парадоксы, которые находятся в таком прямом противоречии с обычным человеческим здравым смыслом и лишь с большим сопротивлением принимаются умом, не развращенным ученостью, оно служит главным поводом той чрезмерной утонченности, которая делает изучение *математики* столь трудным и скучным. Поэтому, если мы окажемся в состоянии показать, что никакое конечное протяжение не содержит бесконечного числа частей или не делимо до бесконечности, то отсюда следует, что мы однажды навсегда освободим науку геометрии от множества затруднений и противоречий, которые всегда

считались упреком человеческому разуму, и вместе с тем сделаем изучение ее делом несравненно меньшего времени и труда, чем это было до сих пор.

124. Каждое отдельное конечное протяжение, которое может служить предметом нашего мышления, есть *идея*, существующая лишь в нашем уме, и, следовательно, любая его часть должна быть воспринимаема. Если поэтому я не могу воспринять бесконечное множество частей в каком-либо конечном, рассматриваемом мной, протяжении, то несомненно, что они в нем не содержатся; но очевидно, что я не в состоянии различить бесчисленное множество частей в отдельной линии, поверхности или теле, воспринимаю ли я их в ощущении или представляю себе в моем уме, из чего заключаю, что они не содержатся там. Ничто не может быть для меня яснее того, что рассматриваемые протяжения суть не что иное, как мои собственные идеи; и не менее ясно, что я не могу разложить какую-либо из своих идей на бесконечное число других идей, т. е. что они не делимы до бесконечности. Если под *конечным протяжением* подразумевается нечто отличное от конечной идеи, то я объявляю, что не знаю, что это такое, и, следовательно, не могу ни утверждать, ни отрицать чего-либо о нем. Но если термины «протяжение», «части» и т. п. берутся в понятном смысле, т. е. в смысле идей, то сказать, что конечная величина или конечное протяжение состоит из частей бесконечных по числу, есть столь явное и вопиющее противоречие, что каждый с первого взгляда признает его за таковое; и невозможно, чтобы с этим мнением когда-либо согласилось какое-нибудь разумное существо, если только оно не будет подготовлено к нему постепенными незначительными переходами, как новообращенный язычник к вере в *пресуществление*. Старые и закоренелые предрассудки часто приобретают значение принципов, а такие положения, которые раз приобрели силу и значение *принципов*, не только сами, но вместе с ними и все то, что может быть из них выведено, считаются изъятыми из исследования. И нет такой бессмыслицы, которая не могла бы быть принята, если ум таким образом к ней подготовлен.

125. Тот, чей ум находится под господством учения об абстрактных общих идеях, легко может быть убежден в том, что (как бы ни мыслить об идеях ощущений) *абстрактное* протяжение делимо до бесконечности. И всякий, кто полагает, что ощущаемые предметы существуют

вне духа, не затруднится утверждать, что линия длиной всего в дюйм может заключать в себе бесчисленное множество частей, которые действительно существуют, хотя слишком малы, чтобы быть различаемы. Эти заблуждения укоренились в умах как *геометров*, так и прочих людей и оказывают одинаковое влияние на их рассуждения; и было бы нетрудно показать, как доказательства, употребляемые геометрией в подтверждение бесконечной делимости протяжения, основываются на этих заблуждениях. Но об этом, если то окажется необходимым, мы можем найти удобный случай поговорить особо. Теперь мы только в целом укажем, почему все математики так преисполнены этим учением и упорны в нем.

126. Было замечено в другом месте (§ 15 Введ[ения]), что теоремы и доказательства геометрии касаются общих идей, причем было объяснено, в каком смысле это следует понимать, а именно в том, что отдельные линии и фигуры в чертеже предполагаются заменяющими бесчисленное множество других линий и фигур различной величины, или, иными словами, геометр рассматривает их, отвлекая от них величины, что подразумевает не то, что он образовал абстрактную идею, а только то, что он не заботится о величине, в частности велика ли она или мала, но считает это безразличным для доказательства. Отсюда следует, что о линии, имеющей на чертеже всего один дюйм длины, надо говорить так, как будто она содержит девять тысяч частей, поскольку она рассматривается не сама по себе, но как общая; но она обща лишь по значению, поскольку она собой представляет бесчисленные линии, бóльшие, чем она, в которых можно различить десять тысяч и более частей, хотя они могут быть не длиннее дюйма. Таким путем свойства обозначенных линий по весьма обычному приему переносятся на знак и потому по заблуждению как бы мыслятся принадлежащими ему в силу его собственной природы.

127. Так как нет такого большого числа частей, чтобы не могло быть линии, которая содержала бы их еще более, то говорится, что линия в дюйм длиной содержит частей более всякого данного их числа, что справедливо, но относительно не дюйма, как такового, а только того, что им обозначается. Но люди, не соблюдая этого различия в своих мыслях, поддаются под убеждение, будто небольшая данная линия, начертанная на бумаге, за-

ключает, как таковая, бесконечное число частей. Нет такой вещи, как десяти тысячная часть *дюйма*, но есть десяти тысячная часть *мили* или *диаметра земли*, которые могут быть обозначены этим дюймом. Когда я поэтому черчу на бумаге треугольник и приму величину одной из его сторон, которая не длиннее дюйма, равной *радиусу* (Земли), то я предполагаю ее разделенной на десять, на сто и более тысяч частей; ибо хотя десяти тысячная часть этой линии, рассматриваемая сама по себе, есть ничто и ею, следовательно, можно пренебречь без всякой погрешности или неудобства, но так как эти начертанные линии суть лишь знаки, заменяющие большие величины, десяти тысячная часть которых может быть весьма значительная, то отсюда следует, что во избежание заметных ошибок на практике *радиус* должен быть признан содержащим в себе 10 000 или более частей.

128. Из сказанного ясно, почему для сообщения теоремам всеобщего применения мы должны говорить о начертанных на бумаге линиях так, как будто они содержат части, которых в действительности не имеют. Поступая таким образом, мы при точном исследовании найдем, быть может, что не в состоянии представить себе сам дюйм состоящим из тысячи частей или делимым на тысячу частей, а относим это представление к некоторой другой линии, которая гораздо больше дюйма и обозначается им, и что, говоря, будто линия *делима до бесконечности*, мы подразумеваем (если только действительно что-либо подразумеваем) *бесконечно большую линию*. В сказанном заключается, по-видимому, главная причина того, почему в геометрии признается необходимым предположение бесконечной делимости конечного протяжения.

129. Многочисленные нелепости и противоречия, вытекающие из этого ложного принципа, могли бы каждое служить, как представляется, доводами против него. Но я не знаю, на основании какой *логики* признается, что доказательства *a posteriori* не допустимы против положений, касающихся бесконечности, как будто даже бесконечный дух не в состоянии разрешить противоречия или будто что-либо нелепое и противоречивое может быть в необходимой связи с истиной или вытекать из нее. Но если кто бы то ни было рассмотрит шаткость этого притязания, то он придет к мысли, что оно было изобретено в угоду вялости ума, которому более приятно успокоиться на ленивом скептицизме, чем взять на себя

труд подвергнуть строгому исследованию те принципы, которые он постоянно признавал за истинные.

130. Умозрения относительно бесконечных величин достигли в новейшее время таких размеров и выродились в столь странные понятия, что послужили поводом к немалым сомнениям и спорам среди современных геометров. Некоторые из них, имеющие громкое имя, не довольствуются мнением, будто конечные линии могут быть делимы на бесконечное число частей, но утверждают далее, что каждая из этих бесконечно малых частей в свою очередь делима на бесконечное число других частей или бесконечно малых величин второго порядка, и т. д. *ad infinitum*. Они утверждают, говоря я, что существуют бесконечно малые части бесконечно малых частей и т. д. без конца; так что, по их мнению, один дюйм содержит не только бесконечное число частей, но бесконечность бесконечности частей *ad infinitum*. Другие утверждают, что все порядки бесконечно малых величин ниже первого порядка суть ничто, основательно считая нелепым предположение, будто существует какое-либо положительное количество или часть протяжения, которая, даже будучи бесконечно умноженной, никогда не сравнится с наименьшим данным протяжением. А, с другой стороны, не менее нелепым кажется мнение, будто квадрат, куб или другая степень положительного реального основания есть, как таковая, ничто, как это должны утверждать те, которые признают бесконечно малые величины первого порядка, отрицая высшие их порядки.

131. Не вправе ли мы отсюда заключить, что *и те и другие* ошибаются и что в действительности нет такой вещи, как бесконечно малые части или бесконечное число частей, содержащееся в конечной величине? Вы, однако, скажете, что если принять это мнение, то окажется, что сами основания геометрии будут подорваны и что те великие люди, которые возвели эту науку на такую изумительную высоту, все в конце концов строили лишь воздушные замки. На это можно возразить, что все полезное в геометрии и идущее на пользу человеческой жизни остается прочным и непоколебленным и при наших принципах, что наука, рассматриваемая с точки зрения практической, извлечет больше пользы, чем вреда, из того, что сказано. Но верное освещение этого вопроса и обнаружение того, каким образом линии и фигуры могут быть измеряемы и их свойства исследуемы без предпо-

ложения бесконечной делимости конечного протяжения, может составить надлежащую задачу особого исследования. В конце концов если бы даже оказалось, что некоторые из самых запутанных и утонченных частей *умозрительной математики* могут отпасть при этом без всякого ущерба для истины, то я не вижу, какой вред произойдет от того для человечества. Напротив, было бы, я полагаю, в высшей степени желательно, чтобы люди величайших дарований и упорнейшего прилежания отвратили свои мысли от этих забав и употребили их на изучение таких вещей, которые ближе касаются нужд жизни и оказывают более прямое влияние на нравы.

132. Если говорят, что некоторые, несомненно истинные, теоремы были открыты при помощи методов, в которых применяются бесконечно малые величины, что было бы невозможно, если бы существование последних заключало в себе противоречие, то я отвечаю, что при тщательном исследовании окажется, что ни в каком случае не необходимо пользоваться бесконечно малыми частями конечных линий или вообще количеств или представлять их себе меньшими, чем *minimum sensibile*; скажем более: очевидно, что иначе никогда и не делается, ибо делать это невозможно. И что бы математики ни думали о флюксиях, дифференциальном исчислении и т. п., небольшого размышления достаточно для убеждения в том, что, следуя этим методам, они не представляют себе или не воображают линий или поверхностей меньших, чем воспринимаемые в ощущениях. Они, конечно, если им угодно, могут называть эти малые и почти неоощуемые количества бесконечно малыми или бесконечно малыми частями бесконечно малых; но в конце концов этим все и исчерпывается, так как эти количества в действительности конечны, и решение задач не требует какого-либо иного предположения. Но об этом будет более ясно сказано впоследствии.

133. Из сказанного ясно, что весьма многие и важные заблуждения порождены теми ложными принципами, которые были нами оспариваемы в предыдущих частях этого трактата, и что мнения, противоположные этим ошибочным учениям, представляются самыми плодотворными принципами, из которых вытекают бесчисленные следствия, в высшей степени благоприятные как для истинной философии, так и для религии. В особенности *материя*, т. е. *безусловное существование телесных пред-*

*метов*, оказалась тем основанием, на котором самые явные и опасные враги всякого знания, как человеческого, так и божественного, всегда находили свою главную силу и надежду. И точно, если различение действительного существования немыслящих вещей от их восприимчивости и приписывание им существования самим по себе, вне умов и духов, не может объяснить ни одной вещи в природе, а, напротив, порождает множество неразрешимых затруднений; если предположение о материи шатко, так как в пользу его нельзя привести ни единого довода; если следствия этого предположения не выносят света рассмотрения и свободного исследования, но скрываются под темным общим утверждением *непостижимости бесконечного*; если вместе с тем устранение этой *материи* не влечет за собой никаких дурных последствий; если в ней даже нет никакой нужды для мира, а каждая вещь так же легко и даже легче понимается без нее; если, наконец, предположение, что существуют только духи и идеи, приводит навсегда к молчанию и *скептиков*, и *атеистов* и совершенно согласуется с *разумом* и *религией*, то, я полагаю, мы можем ожидать, что оно будет принято и удержится прочно, хотя оно было предложено лишь как *гипотеза*, с допущением возможности существования материи, что, мне думается, теперь с очевидностью опровергнуто.

134. Правда, вследствие вышеизложенных принципов, различные споры и умозрения, которые не признаются за незначительную часть учености, отбрасываются как бесполезные и в сущности не относящиеся ни к чему, но как бы это ни восстанавливало против наших мнений тех людей, которые уже углубились в подобного рода занятия и сделали в них большие успехи, я надеюсь, что найдутся другие, которые не будут считать за справедливое основание для неодобрения вышеизложенных принципов и мнений то, что последние сокращают труд учения и делают человеческие науки гораздо более ясными, наглядными и доступными, чем они были до сих пор.

135. Покончив с тем, что мы имели намерение сказать относительно познания *идей*, мы под руководством предложенного нами метода переходим ближайшим образом к исследованию о *духах*, человеческое познание о которых, быть может, не так недостаточно, как обыкновенно воображают. Главным основанием, приводимым в пользу мнения, будто мы не знаем природы духа, служит то,

что мы не имеем о нем идеи. Однако нельзя же поистине считать недостатком человеческого ума, что он не воспринимает *идеи* духа, если невозможно, чтобы была такая *идея*. Именно это, если я не ошибаюсь, было доказано в § 27, к чему я здесь прибавлю, что дух оказался единственной субстанцией, или носителем, в котором могут существовать немыслящие вещи или идеи; но чтобы такая *субстанция*, носящая или воспринимающая идеи, сама была *идеей* или сходна с *идеей*, это, очевидно, нелепо.

136. Может быть, скажут, что нам недостает ощущения, как воображают иные, способного познавать субстанции, при помощи которого, если бы мы обладали им, мы могли бы познавать свою душу так же, как треугольник. На это я отвечу, что, в случае если бы мы были снабжены новым родом ощущений, мы могли бы получить только некоторые новые ощущения или идеи ощущений; но, я полагаю, никто не скажет, что то, что он понимает под терминами «душа» и «субстанция», есть только особый частный вид идеи или ощущения. Мы вправе, следовательно, заключить, что, взвесив все основательно, было бы так же неразумно считать наши способности недостаточными потому, что они не доставляют нам идеи духа или деятельной мыслящей субстанции, как порицать их за неспособность мыслить *круглый квадрат*.

137. Из мнения, что духи познаваемы путем идеи или ощущения, возникло много нелепых и несогласных с истинной верой учений, равно как много сомнений касательно природы души. Правдоподобно даже, что это мнение могло возбудить в некоторых людях сомнение, имеют ли они вообще отличную от их тела душу, так как по исследовании оказалось для них невозможным найти, что они имеют идею души. Чтобы *идея*, которая недействительна и существование которой состоит в том, что она воспринимается, была образом или подобием самого по себе существующего деятеля — для опровержения этого мнения не требуется, по-видимому, ничего иного, кроме простого внимания к тому, что подразумевается под этими словами. Но вы скажете, вероятно, что хотя *идея* не может походить на *дух* в его мышлении, действии или в его самостоятельном существовании, тем не менее она может быть сходна с ним в каких-либо других отношениях и что нет необходимости, чтобы идея или образ были во всех отношениях сходны со своим оригиналом.

138. Я отвечаю: если нет сходства в упомянутых от-

ношениях, то идея не может быть изображением субстанции в какой-либо другой вещи. Отнимите способность мыслить, хотеть и воспринимать идеи, и не остается ничего, в чем идея могла бы походить на дух. Потому что под словом «*дух*» мы разумеем лишь то, что мыслит, хочет и воспринимает; таков, и только таков, смысл этого слова. Следовательно, если невозможно, чтобы эти способности в какой бы то ни было степени изображались в идее или понятии, то очевидно, что не может быть идеи или понятия духа.

139. Но могут возразить, что если нет идей, обозначаемых терминами *душа*, *дух* и *субстанция*, то эти термины ничего не обозначают или лишены всякого смысла. Я отвечаю: эти слова обозначают реальную вещь, которая не есть ни идея, ни сходна с идеей, но есть то, что воспринимает идеи и хочет и размышляет по поводу их. Что такое я сам, что я обозначаю термином *я*, то же самое разумеется и под *душой* или *духовной субстанцией*. Но если я скажу, что я ничто или что я есть идея или понятие, то не может быть более очевидной нелепости, чем эти два предложения. Если скажут, что это значит только спорить о словах и поскольку непосредственное значение других имен с общего согласия называется *идеями*, тогда нет причины, почему бы тому, что обозначается словами *дух* или *душа*, не присваивать такого же имени, то я отвечу: все немыслящие предметы ума сходны в том, что они вполне пассивны и что их существование состоит лишь в их восприимчивости, между тем душа или дух есть активное существо, существование которого состоит не в том, что его воспринимают, а в том, что оно воспринимает идеи и мыслит. Поэтому необходимо во избежание двусмысленности и смещения совершенно различных и несходных предметов провести различие между *духом* и *идеями* (см. § 27).

140. Правда, в широком смысле слова мы можем сказать, что имеем идею о *духе*, т. е. что мы понимаем значение этого слова; в противном случае мы не могли бы ничего ни утверждать, ни отрицать относительно него. Скажем более: как мы познаем идеи, находящиеся в других умах или духах, посредством наших собственных, предполагая последние сходными с первыми, так же мы познаем других духов посредством нашей собственной души, которая в этом смысле есть их образ или идея, так как она имеет подобное же отношение к другим духам,

как синева или теплота, воспринимаемые мной, к тем же идеям, воспринимаемым другим лицом.

141. Естественное бессмертие души есть необходимое последствие вышеизложенного учения. Но прежде чем мы попытаемся это доказать, нам надлежит объяснить смысл этого мнения. Не следует предполагать, будто те, которые утверждают естественное бессмертие души, считают ее совершенно неспособной уничтожиться даже действием всемогущества творца, давшего ей бытие; они утверждают только, что она не подлежит гибели или разрушению по обыкновенным законам природы или движения. Те же, которые признают, что душа человека есть лишь некоторое тонкое жизненное пламя или система животных духов (*animal spiritus*), считают ее преходящей и разрушимой подобно телу, так как ничто не может развеяться легче такой вещи, для которой естественно невозможно пережить смерть заключающей ее в себе оболочки. И это представление с жадностью принято и стало излюбленным у худшей части человечества как наиболее действительное средство против воздействия добродетели и религии. Но было очевидно доказано, что тела, какого бы устройства и строения они ни были, суть лишь пассивные идеи в духе, который дальше и разнообразнее от них, чем свет от тьмы. Мы показали, что душа неделима, бестелесна, непротяженна и, следовательно, неразрушима. Ничто не может быть яснее того, что движения, изменения, упадок и разрушение, коим, как мы видим, ежечасно подвергаются тела природы (и что есть именно то, что мы разумеем под *ходом природы*), не могут касаться деятельной, простой и несложной субстанции; такое существо неразрушимо силой природы, т. е. *человеческая душа, естественно, бессмертна*.

142. После сказанного, я полагаю, ясно, что наши души не могут быть познаваемы тем же способом, как нечувствующие, недейтельные предметы, т. е. через *идеи*. *Духи* и *идеи* до такой степени разнородны, что когда мы говорим: они существуют, они познаются и т. п., то эти слова не должны быть понимаемы как обозначающие нечто общее обоим родам предметов. В них нет ничего сходного или общего; и ожидать, чтобы мы были в состоянии через умножение или расширение наших способностей познать дух так же, как мы познаем треугольник, является столь же нелепым, как надеяться *увидеть звук*. Я настаиваю на этом, потому что считаю это существ-

венным для разъяснения различных важных вопросов и для предотвращения некоторых весьма опасных заблуждений относительно природы души.<sup>19</sup> Точно так же надо заметить, что так как все отношения предполагают деятельность духа, то, строго говоря, следует говорить, что мы имеем не идею, а, скорее, понятия об отношениях и взаимодействиях (*habitudes*) между вещами.

143. Тут будет излишне добавить, что учение об абстрактных идеях немало способствовало запутанности и темноте тех наук, которые специально относятся к духовным вещам. Люди вообразили, будто они могут образовать абстрактные понятия о силах и действиях духа и рассматривать их отрешенно как от ума или духа, как такового, так и от относящихся к ним предметов и действий. Вследствие этого в метафизику и мораль было введено большое число темных и двусмысленных терминов, притязавших на обозначение абстрактных понятий, а отсюда возникло бесчисленное множество раздоров и споров среди ученых.

144. Но ничто, кажется, не способствовало в такой мере вовлечению людей в споры и ошибки относительно природы и деятельности духа, как обычай употреблять, говоря об этих вещах, термины, заимствованные от идей ощущений. Так, например, воля называется *движением* души; это внушает мысль, будто человеческий дух есть мячик в движении, получающий толчок и направление от предметов ощущений с такой же необходимостью, как от удара лапты. Отсюда вытекает бесчисленное множество сомнений и погрешностей, которые имеют вредные последствия для нравственности. Я отнюдь не сомневаюсь, что все это может быть выяснено, и истина может представиться ясной, простой и обоснованной, если только философы согласятся отрешиться от некоторых усвоенных ими предрассудков и способов речи и углубиться в себя и внимательно рассмотреть свои собственные мысли. Но затруднения, вытекающие отсюда, требуют более специального рассмотрения, чем то, которое соответствует цели настоящего трактата.

145. Из сказанного ясно, что мы не можем знать о существовании других духов иначе как по их действиям или по идеям, вызываемым ими в нас. Я воспринимаю различные движения, изменения и сочетания идей, которые показывают мне, что существуют некоторые деятели, сходные со мной, которые сопровождают их и

участвуют в их произведении. Поэтому знание, которое я имею о других духах, не непосредственное, как знание моих идей, но зависит от посредства идей, которые я отношу к деятелям или духам, отличным от меня самого, как их действия или сопровождающие знаки.

146. Но хотя есть некоторые вещи, убеждающие нас, что человеческие деятели участвуют в их произведении, тем не менее всякому очевидно, что те вещи, которые называются произведениями природы, т. е. несравненно большая часть воспринимаемых нами идей или ощущений, не произведены человеческими волями и не зависят от них. Есть, следовательно, некоторый другой дух, производящий их, так как мнение, будто они существуют сами по себе, противоречиво (см. § 29). Но если мы внимательно рассмотрим постоянную правильность, порядок и связь вещей природы, изумительное великолепие, красоту и совершенство в более крупных и величайшее изящество в более мелких частях мироздания, вместе с точной гармонией и соответствием целого, в особенности же превышающие всякую меру удивления законы страдания и удовольствия и инстинктов, или природных склонностей, влечений и страстей животных, — если, говорю я, мы обозрим все эти вещи и вместе с тем вникнем в значение и важность атрибутов: единый, вечный, бесконечно мудрый, благой и совершенный, — то мы ясно осознаем, что они принадлежат вышеупомянутому духу, *который творит все во всем и которым все существует.*

147. Отсюда очевидно, что бог познается так же несомненно и непосредственно, как всякий другой ум или дух, каков бы он ни был, отличный от нас. Мы можем даже утверждать, что существование бога воспринимается гораздо очевиднее, чем существование людей, потому что действия природы бесконечно многочисленнее и значительнее тех действий, которые приписываются человеческим деятелям. Нет ни одного знака, указывающего на человека или действие, произведенное им, который еще сильнее не свидетельствовал бы о бытии того духа, который есть *творец природы*. Ибо очевидно, что при воздействии на других людей воля человека не имеет другого предмета, кроме движения членов своего тела; но что это движение воспринимается и вызывает некоторую идею в духе другого человека, вполне зависит от воли творца. Он один есть тот, кто, *объемля все словом своего могущества*, поддерживает общение между духами,

дающее им возможность воспринимать существование друг друга. И, однако, этот чистый и ясный свет, который светит каждому, сам невидим большинству человечества.

148. По-видимому, всеобщая жалоба немыслящей толпы состоит в том, что она не может видеть бога. Если бы мы могли его видеть, говорят люди, как мы видим человека, мы уверовали бы в его бытие и, уверовав, повиновались бы его велениям. Но, увы, нам стоит только раскрыть наши глаза, чтобы увидеть верховного владыку всех вещей с большей полнотой и ясностью, чем мы видим кого-либо из наших ближних. Не то, чтобы я воображал, будто мы видим бога, как утверждают некоторые, прямыи и непосредственным зрением или видим телесные вещи не сами по себе, но через созерцание того, что представляет их в существе божием; такое учение <sup>20</sup>, я должен в том сознаться, мне непонятно. Я хочу, однако, пояснить мое мнение. Человеческий дух или человеческая личность не воспринимается в ощущении, так как он не есть идея; следовательно, когда мы видим цвет, величину, фигуру и движения человека, то мы воспринимаем только известные ощущения, или идеи, в нашем собственном духе, а так как они представляются нашему взору во многих отдельных группах, то они служат нам для обозначения существования конечных и созданных духов, подобных нам самим. Отсюда ясно, что мы видим не человека, если под словом «человек» понимать то, что живет, движется, воспринимается и мыслит, как делаем мы, а только известную совокупность идей, которая побуждает нас думать, что есть отдельный от нас источник мысли и движения, подобный нам самим, который сопровождается и представляется ею. Таким же точно образом мы видим бога; вся разница в том, что, между тем как конечная и ограниченная совокупность идей указывает на единичный человеческий дух, куда бы и когда бы мы ни направили наш взор, мы во всякое время и на всяком месте воспринимаем явные следы божества, так как каждая вещь, которую мы видим, слышим, осязаем или каким-либо путем воспринимаем в ощущении, есть знак или действие божественного всемогущества, подобно тому как и в наших восприятиях тех движений, которые производятся людьми.

149. Итак, ясно, что ничто не может быть более очевидно для всякого способного к малейшему размышлению, чем существование бога или духа, ближайшим образом присущего нашим умам, производящего в них все то

разнообразие идей или ощущений, которое постоянно воздействует на нас,— духа, от коего мы безусловно и вполне зависим, короче, в *котором мы живем, движемся и существуем*. Что открытие этой великой истины, в такой степени близкой и явной для ума, достижимо разуму лишь немногих, служит печальным доказательством неразумия и невнимательности людей, которые, хотя они окружены такими ясными проявлениями божества, столь мало поражаются ими, что кажется, будто они ослеплены избытком света.

150. Но вы, может быть, спросите, разве природа не принимает участия в произведении естественных вещей и разве необходимо приписывать их все непосредственно и единственно действию бога? Я отвечаю: если понимать под *природой* только видимые *ряды* действий или ощущений, запечатлеваемых в наших духах, согласно некоторым постоянным общим законам, то ясно, что природа, понимаемая в этом смысле, ничего произвести не может. Но если под *природой* подразумевается некоторое сущее, отличное как от бога, так и от законов природы и вещей, воспринимаемых в ощущениях, то я должен сознаться, что это слово есть для меня пустой звук без какого-либо связанного с ним понятного значения. Природа при таком ее понимании есть пустая химера, придуманная теми язычниками, которые не имели правильных понятий о вездесущи и бесконечном совершенстве бога. Но менее понятно, что это мнение нашло доступ в среду христиан, исповедующих веру в Священное писание, которое постоянно приписывает непосредственному вмешательству бога все то, что языческие философы относят на долю природы. «Господь бог стягивает туманы с конца земли; он делает молнию в дожде и велит ветру являться из сокрытых мест» (Иеремия, 10, 13). «Он делает утро из тьмы и из дня темную ночь» (Амос, 5, 8). «Ты посещаешь землю, и орошаешь ее, и делаешь ее обильной. Ты благословляешь ее произрастания и венчаешь под твоей благостью. Выгоны полны овец, и поля покрыты густой рожью» (см. псалом 64 [10—14]). Вопреки свидетельству Священного писания мы чувствуем какое-то отвращение верить, что бог непосредственно занимается нашими делами. Нам приятно мыслить его на далеком расстоянии от нас и на его место ставить слепую немыслящую силу, хотя (если мы можем верить святому Павлу) «он находится недалеко от каждого из нас»<sup>21</sup>.

151. Без сомнения, возразят, что плавный, постепенный порядок, наблюдаемый в произведении вещей природы, по-видимому, не имеет причиной непосредственного вмешательства *всемогущего деятеля*. Кроме того, уродливости, преждевременные рождения, недоразвившиеся плоды, дожди, падающие в пустынях, несчастные случаи в человеческой жизни и т. п. приводятся как доказательство того, что все устройство природы не непосредственно порождается и направляется духом бесконечной мудрости и благодати. Но ответ на это возражение в значительной степени ясен из § 62, так как там объясняется, что вышеупомянутые действия природы совершенно необходимы для того, чтобы все происходило согласно с самыми простыми и общими правилами и по постоянному и прочному порядку, что свидетельствует о *благодати* и *мудрости* творца, ибо отсюда следует, что перст божий не столь явен решительному и беззаботному грешнику, что и побуждает последнего упорствовать в своем несчастье и становиться достойным возмездия (см. § 57). Таково искусное устройство этого мощного механизма природы, что в то время как его движения и различные явления поражают наши чувства, рука, создавшая его, невидима людям из плоти и крови. Поистине, говорит пророк, «ты еси скрытый бог» (Исаия, 45, 15). Однако хотя бог скрывает себя от глаз *чувственника* и *ленивца*, который не хочет обременять себя мышлением, для ума беспристрастного и внимательного ничто не может быть яснее близкого присутствия *премудрого духа*, которым создается, управляется и поддерживается вся система сущего. Во-вторых, из того, что было уже замечено нами, ясно, что деятельность, согласная с общими и незыблемыми законами, столь необходима для нашего руководства в житейских делах и для нашего посвящения в тайны природы, что без нее все богатство и полнота мысли, все человеческое остроумие и размышление не могут служить никакой цели; даже само существование подобных способностей или сил духа не было бы возможно (см. § 31). Одно это соображение с лихвой перевешивает все частные неудобства, которые могут отсюда вытекать.

152. Но нам следовало бы далее принять во внимание, что сами пятна и недостатки природы не лишены известной пользы, внося приятное разнообразие и возвышая красоту прочего мироздания, подобно тому как тени на

картине служат для выделения более ясных и светлых ее частей. Мы поступили бы также хорошо, если бы рассмотрели, не есть ли наша оценка расточения семян и зародышей и случайных повреждений растений и животных, не достигших полной зрелости, как неосмотрительности творца природы, последствие предрассудка, возникшего от привычки вращаться среди бессильных и бережливых смертных. Несомненно, что в *человеке* экономное обращение с такими вещами, которых он не в силах достать без большого труда и прилежания, может считаться *мудростью*. Но мы не должны воображать, чтобы невыразимо тонкий механизм животного или растения стоил великому творцу более труда или заботы, чем создание камешка; так как ничто не может быть очевиднее того, что всемогущий дух способен одинаково создать любую вещь простым актом своей воли: *fiat*. Отсюда ясно, что роскошное изобилие вещей природы должно быть истолковано не в смысле слабости или расточительности создавшего их деятеля, но скорее должно считаться доказательством полноты его могущества.

153. Что касается существующей в мире, согласно общим законам природы и действия конечных несовершенных духов, примеси страдания и неудобства, то она в нашем теперешнем положении безусловно необходима для нашего блага. Но кругозоры наши слишком тесны. Мы мыслим, например, идею некоторого частного страдания и отмечаем ее как зло; между тем если мы расширим свой взгляд так, чтобы обнять им различные цели, связи и зависимости вещей и сообразить, по каким поводам и в каких пропорциях мы испытываем страдание или удовольствие, равно как природу человеческой свободы и цель, ради которой мы помещены в мир, то мы будем вынуждены признать, что те единичные вещи, которые сами по себе кажутся нам *злом*, обладают свойством *добра*, если мы станем рассматривать их в связи со всей системой сущего.

154. Из того, что сказано, ясно для каждого размышляющего человека, что только по недостатку внимания и широты ума некоторые люди являются поклонниками *атеизма* или *манихейской ереси*. Мелкие и неразмышляющие души могут, конечно, принижать дела провидения, красоту и порядок, которых они не способны или не хотят потрудиться понять; но те, которые владеют правильным и широким мышлением и привыкли к раз-

мышлению, не могут не восхищаться божественными следами премудрости и благодати, которые просвечивают в системе природы. Но какая же истина настолько присуща нашему уму, чтобы путем извращения мышления и добровольного закрытия глаз мы не могли достигнуть того, чтобы не видеть ее, по крайней мере вполне и прямо? Можно ли поэтому удивляться, что масса людей, постоянно поглощенная делами или развлечениями и мало привыкшая сосредоточиваться и раскрывать свои духовные очи, не обладает всеми теми убеждениями и уверенностью в бытии бога, каких можно ожидать от разумных созданий?

155. Мы скорее могли бы удивляться тому, что находятся люди, столь безумные, чтобы пренебрегать такой очевидной и важной истиной, чем тому, что, пренебрегая ею, они остаются в ней неуверенными. А между тем можно опасаться, что огромное число людей, обладающих способностями и досугом, которые живут в христианских странах, погрязло в своего рода полубатеизме лишь вследствие своей беспечной ужасающей небрежности: они не могут сказать, что нет бога, но не убеждены и в том, что он есть. Ибо что иное может позволять грешникам расти и укрепляться в нечестии, кроме некоторого затаенного неверия, некоторого тайного предрассудка ума в отношении бытия как атрибута бога. Ибо невозможно допустить, чтобы душа, вполне проникнутая и просветленная чувством вездесущия, святости и правосудия этого всемогущего духа, могла без угрызений совести упорствовать в нарушении его законов. Нам следовало бы поэтому серьезно сосредоточиваться на этих важных вопросах, дабы приобрести таким образом вполне несомненное убеждение в том, что *очи господни повсюду видят добрых и злых; что он находится с нами и всюду охраняет нас, куда бы мы ни пошли, и дает нам хлеб, которым мы питаемся, и одежду, которой мы прикрываем наше тело; что ему присущи и известны наши сокровеннейшие мысли и, наконец, что мы находимся в самой безусловной и непосредственной зависимости от него.* Ясный взгляд на эти великие истины необходимо должен исполнить наши сердца благоговейной осмотрительностью и священным страхом, которые служат сильнейшим побуждением к *добродетели* и лучшей защитой от порока.

156. Ибо в конце концов первого места среди наших занятий заслуживает размышление о *боге* и нашем долге.

Главнейшей задачей и целью моих трудов было побудить к тому; равным образом я сочту эти труды вполне бесполезными и бесплодными, если сказанное мной не в состоянии внушить моим читателям благочестивого чувства присутствия бога и, показав ложность и тщетность тех бесплодных умозрений, которые составляют главное занятие ученых мужей, лучше расположить их к благоговению и к признанию спасительных истин Евангелия, в познании и исполнении которых заключается высшее совершенство человеческой природы.

**ТРИ РАЗГОВОРА  
МЕЖДУ ГИЛАСОМ И ФИЛОНУСОМ,  
ЦЕЛЬ КОТОРЫХ [РАЗГОВОРОВ]—  
ДЛЯ ОПРОВЕРЖЕНИЯ  
СКЕПТИКОВ И АТЕИСТОВ  
ЯСНО ДОКАЗАТЬ  
РЕАЛЬНОСТЬ И СОВЕРШЕНСТВО  
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ,  
НЕТЕЛЕСНУЮ ПРИРОДУ ДУШИ  
И НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ  
БОЖЕСТВЕННОЕ ПРОВИДЕНИЕ,  
А ТАКЖЕ РАЗРАБОТАТЬ МЕТОД  
ДЛЯ ТОГО, ЧТОБЫ СДЕЛАТЬ  
НАУКИ БОЛЕЕ ПРОСТЫМИ,  
ПОЛЕЗНЫМИ И КРАТКИМИ**

---

ВЫСОКОЧТИМОМУ  
ЛОРДУ БЕРКЛИ СТРОТОНСКОМУ,  
ХРАНИТЕЛЮ АРХИВОВ  
КОРОЛЕВСТВА ИРЛАНДСКОГО,  
КАНЦЛЕРУ ГЕРЦОГСТВА  
ЛАНКАСТЕРСКОГО,  
ЛОРДУ ЕЕ ВЕЛИЧЕСТВА  
ВЫСОКОЧТИМЕЙШЕГО ТАЙНОГО СОВЕТА

*Милорд!*

Добродетель, ученость и здравые суждения, по общему признанию, отличают Ваш характер. Это вводит меня в соблазн доставить себе удовольствие, которое мы естественно испытываем, воздавая хвалу тем, кого мы ценим и чтим; и, конечно, для подданных Великобритании было бы важно знать, что выдающейся благосклонностью вашей государыни и почестями, которые она даровала Вам, Вы обязаны не какому-либо искательству со стороны Вашего лордства, а всецело собственному побуждению Ее Величества, вытекающему из признания Ваших личных заслуг и желания вознаградить их. Ставя Ваше имя в начале этого трактата, я имею в виду доставить честь единственно самому себе, и мне остается только сказать, что посвятить эти страницы Вашему лордству меня побуждает та благосклонность, которую Вы мне оказывали. Сделать это мне льстило тем более, что посвятить философский трактат более всего подходило бы как раз лицу, обладающему качествами Вашего лордства, который ко всем другим ценным достоинствам присоединяет знание философии и вкус к ней.

*Остаюсь с величайшим почтением, милорд,  
Вашего лордства покорнейший и смиреннейший  
слуга*

*Джордж Беркли*

---

## Предисловие <sup>1</sup>

Хотя, по-видимому, общее мнение всего света, точно так же как указание природы и провидения, состоит в том, что целью умозрения должна быть практика или улучшение и упорядочение нашей жизни и наших действий, — тем не менее те, кто преимущественно посвящает себя умозрительным занятиям, видимо, придерживаются в общем другого мнения. И действительно, если мы примем во внимание огромные усилия, затраченные на то, чтобы запутать самые ясные вещи, недоверие к чувствам, сомнения и колебания, абстрагирования и разграничения, которые неизбежны при правильном подходе ко всякой науке, то нам покажется странным, что люди, обладавшие досугом и любознательностью, затрачивали их на бесплодные изыскания, не снисходя к практической стороне жизни и не изучая самых необходимых и важных областей знания.

Согласно принятым философским принципам, мы не можем быть уверены в существовании вещей на том основании, что мы их воспринимаем. И нас учат отличать их действительную природу от того, что доступно нашим чувствам. Отсюда возникают *скептицизм* и *парадоксы*. Несмотря на то что мы вещь видим и ощущаем, чувствуем ее вкус и запах, ее истинная природа, ее абсолютная внешняя сущность от нас все же скрыта. Ибо хотя она есть фикция, созданная нашим собственным мозгом, мы ее сделали доступной нашим способностям. Чувство обманчиво, разум несовершенен. Мы проводим жизнь, сомневаясь в том, что другие с очевидностью знают, и веря тому, над чем они смеются и чем пренебрегают.

Чтобы удержать беспокойный ум человеческий от бесплодных поисков, необходимо, по-видимому, изучить источник их затруднений и, если возможно, установить такие принципы, которые, легко разрешая эти затруднения и

в то же время обнаруживая свою изначальную очевидность, могут быть признаны со стороны ума подлинными и освобождающими его от тех беспокойных исканий, в которые он вовлекается. Эти принципы вместе с ясным демонстрированием непосредственного провидения всевидящего бога и естественного бессмертия души явились бы, по-видимому, скорейшей подготовкой, равно как и сильнейшим мотивом к изучению и осуществлению добродетели.

Эту цель я имел в виду в первой части «Трактата о принципах человеческого знания», вышедшей в свет в 1710 г. Но прежде чем приступить к опубликованию второй части, я счел нужным рассмотреть яснее и полнее некоторые принципы, изложенные в первой части, и представить их в новом свете, что и составляет задачу нижеследующих «Разговоров».

В этом сочинении, которое не предполагает у читателя знания того, что содержалось в первом трактате, моей целью было представить понятия, которые я устанавливаю, в самой легкой и доступной форме, в особенности имея в виду, что они вступают в решительное противоречие с предрассудками философов, господствовавшими до сих пор вопреки здравому смыслу и естественным понятиям человеческого рода.

Если принципы, которые я стараюсь распространить, будут признаны верными, то их следствием, которое, как я думаю, с очевидностью из них вытекает, окажется, что атеизм и скептицизм будут совершенно уничтожены, многие запутанные вопросы станут ясными, значительные трудности разрешатся, некоторые бесполезные части науки будут отброшены, умозрение вступит в связь с практикой жизни, и люди от парадоксов будут обращены к здравому смыслу.

Быть может, кому-нибудь покажется неутешительным соображение, что, после того как он сделал круг по стольким утонченным и возвышенным понятиям, ему придется в конце концов мыслить так же, как и другие. Мне думается тем не менее, что это возвращение к простым указаниям природы после странствия по запутанным лабиринтам философии не лишено приятности. Оно подобно возвращению домой после долгого путешествия: человек с удовольствием оглядывается на многочисленные затруднения и препятствия, через которые он прошел, успокаивается и, вполне удовлетворенный, радуется, взвзвывая на будущее.

Так как моим намерением было убедить *скептиков* и *неверующих* доводами разума, то я стремился в точности соблюдать неопровержимейшие законы логики. И беспристрастному читателю, я надеюсь, будет ясно, что возвышенное понятие о боге и утешительное ожидание бессмертия естественно возникают в результате усердной и методической работы мысли, к чему бы ни вел тот разнужданный, бессвязный путь, не вполне неудачно названный *свободомыслеи* некоторыми вольподумцами, которые так же мало могут выносить обуздание со стороны логики, как и со стороны *религии* или *правительства*.

Быть может, против моего намерения возражат, что, поскольку оно направлено на освобождение нашего ума от трудных, бесполезных изысканий, оно может оказать влияние только на немногих, склонных к умозрению; но если благодаря тому, что их умозрения займут должное место, изучение морали и естественного права получит более широкое распространение среди людей талантливых и одаренных, разочарования, ведущие к скептицизму, будут устранены, критерии добра и зла точно определены и принципы естественной религии окажутся приведенными в правильную систему, так же искусно расположенную и ясно связанную, как и системы некоторых других наук, то есть основания думать, что эти результаты не только будут постепенно содействовать восстановлению на всем свете искаженного чувства добродетели, но благодаря обнаружению того, что области откровения, лежащие в пределах досягаемости человеческого исследования, наиболее приемлемы для здравого ума, они расположат также всех благоразумных, не зараженных предрассудками лиц к скромному и осторожному трактованию тех священных тайн, которые находятся за пределами нашего понимания и способностей.

Мне остается выразить пожелание, чтобы читатель воздержался со своим приговором относительно этих «Разговоров», пока не прочтет их до конца. Иначе он может отложить их в сторону из-за неправильного понимания их цели или из-за затруднений и возражений, разъяснение которым он может найти в последующем изложении. Трактат такого рода должен быть сперва прочитан целиком, чтобы можно было охватить его цель, доказательства, разрешение затруднений, связь и расположение частей. Если будет признано, что он заслуживает вторичного чтения, то это последнее, думается мне, сделает все построение совер-

шенно ясным, в особенности если обратиться к «Опыту о зрении», который я написал несколько лет тому назад, и к «Трактату о принципах человеческого знания», где многие понятия, выдвигаемые в «Разговорах», прослеживаются дальше или выступают в ином свете и где разрабатываются другие вопросы, которые, естественно, направлены на то, чтобы подкрепить и разъяснить эти понятия.

---

**ТРИ РАЗГОВОРА  
МЕЖДУ ГИЛАСОМ И ФИЛОНУСОМ,  
В ОПРОВЕРЖЕНИЕ СКЕПТИКОВ И АТЕИСТОВ**

**Первый разговор**

**Ф и л о н у с.** Доброе утро, Гилас; не ожидал я встретить тебя так рано вне дома.

**Г и л а с.** В самом деле, это несколько необычно; но мои мысли были так захвачены предметом, о котором я вчера вечером беседовал, что я не мог спать и решил встать и пройтись по саду.

**Ф и л о н у с.** Счастливей случай, который показывает тебе, каких невинных и приятных удовольствий ты лишаешься каждое утро. Может ли быть более приятное время дня или более восхитительное время года? Это пурпурное небо, это безыскусственное, но приятное пение птиц, душистые цветы на деревьях и кустах, мягкое действие восходящего солнца, — эти и тысячи безымянных красок природы наполняют душу таинственным восторгом; ее способности, свежие и живые в такое время, восприимчивы к размышлениям, к которым нас естественно располагает уединение сада и тишина утра. Но, я боюсь, я прервал твои мысли, ты как будто был чем-то очень озабочен.

**Г и л а с.** Это верно, и ты меня очень обяжешь, если позволишь мне продолжать в том же направлении; но я ни в коем случае не хотел бы лишиться твоего общества, ибо мои мысли всегда текут легче в дружеской беседе, чем когда я один; я прошу только, чтобы ты позволил мне поделиться с тобой моими размышлениями.

**Ф и л о н у с.** От всего сердца; я сам хотел тебя об этом просить, но ты предупредил меня.

**Г и л а с.** Я размышлял о странной судьбе тех людей, которые во все времена, в силу ли желанья отличиться от толпы или в силу другого неожиданного оборота мысли, делают вид, что или вовсе ни во что не верят, или верят в самые сумасбродные вещи в мире. С этим, однако, можно было бы примириться, если бы их парадоксы и скептицизм

не влекли за собой некоторых последствий, наносящих ущерб всему человечеству. Но зло здесь заключается в том, что когда люди, имеющие меньше досуга, видят, как те, кто посвятил, как предполагают, все свое время поискам знания, признаются в полном невежестве во всех отношениях или высказывают взгляды, противоречащие ясным и общепринятым положениям, то у них должно явиться искушение усомниться в важнейших истинах, которые они до тех пор считали священными и бесспорными.

Ф и л о н у с. Я совершенно согласен с тобой относительно нездорового влияния притворных сомнений одних философов и фантастических причуд других. В последнее время я ушел так далеко в этом направлении, что даже стал считать некоторые возвышенные понятия, которые я почерпнул в их школах, за вульгарные мнения. И поверь моему слову, что со времени этого бунта против метафизических понятий и перехода к ясным указаниям природы и здравого смысла я нахожу свой разум удивительно просветленным, так что я теперь легко понимаю очень много вещей, которые прежде были для меня совершенной тайной и загадкой.

Г и л а с. Мне приятно, что то, что я о тебе слышал, оказывается пустыми разговорами.

Ф и л о н у с. Скажи же, что это за разговоры?

Г и л а с. Во вчерашней беседе тебя изображали так, как будто ты защищаешь самое сумасбродное мнение, какое только может проникнуть в человеческий ум, — именно что на свете не существует ничего подобного *материальной субстанции*.

Ф и л о н у с. Что ничего подобного тому, что философы называют *материальной субстанцией*, не существует, я убежден серьезно; но, если мне покажут, что здесь кроется что-нибудь нелепое или какое-либо проявление скептицизма, у меня будет такое же основание отказаться от этого взгляда, какое, представляется мне, у меня есть теперь, для того чтобы отвергнуть противоположное мнение.

Г и л а с. Как! Может ли быть что-нибудь более фантастическим, более противоречащим здравому смыслу или более явным примером скептицизма, чем думать, будто *материя* не существует?

Ф и л о н у с. Тише, милый Гилас. Что, если бы ты, считающий, что она существует, именно благодаря этому мнению оказался большим скептиком и защитником взгля-

дов более парадоксальных и противоречащих здравому смыслу, чем я, не допускающий ничего подобного?

Г и л а с. Ты мог бы с таким же успехом убедить меня в том, что часть больше целого, и в том, что, во избежание нелепости и скептицизма, я должен отказаться от своего мнения в этом пункте.

Ф и л о н у с. Ну хорошо! Согласен ли ты признать истинным то мнение, которое по исследовании окажется наиболее согласуемым со здравым смыслом и наиболее далеким от скептицизма?

Г и л а с. От всего сердца. Раз ты желаешь начать дискуссию о самых ясных вещах в природе, я готов выслушать, что и ты имеешь сказать.

Ф и л о н у с. Скажи, Гилас, что ты понимаешь под словом «скептик»?

Г и л а с. Я понимаю под этим то же, что понимают все люди: человека, который во всем сомневается.

Ф и л о н у с. Тогда того, кто не питает сомнения относительно какого-нибудь частного пункта, по отношению к этому пункту нельзя считать скептиком.

Г и л а с. Согласен с тобой.

Ф и л о н у с. В чем состоит сомнение: в принятии утвердительной или отрицательной стороны вопроса?

Г и л а с. Ни той ни другой; ибо всякий, кто понимает по-английски, не может не знать, что *сомнение* обозначает колебание между обоими направлениями.

Ф и л о н у с. Тогда того, кто отрицает какой-нибудь пункт, так же нельзя назвать сомневающимся в этом пункте, как и того, кто утверждает его с той же степенью уверенности.

Г и л а с. Верно.

Ф и л о н у с. И, следовательно, за такое отрицание его так же нельзя считать *скептиком*, как и того, кто утверждает.

Г и л а с. Признаю это.

Ф и л о н у с. Как же получается тогда, Гилас: ты называешь меня *скептиком* за отрицание существования материи? Ибо, как ты сам можешь видеть, я столь же решителен в отрицании, как ты в утверждении.

Г и л а с. погоди, Филонус, я допустил небольшой промах в определении, но нельзя останавливаться на каждом промахе, который мы допускаем во время беседы. Я сказал, действительно, что *скептик* — тот, кто во

всем сомневается; но я должен был бы добавить: или тот, кто отрицает реальность и достоверность вещей.

Ф и л о н у с. Каких вещей? Ты имеешь в виду научные положения и теоремы? Но они, как ты знаешь, всеобщие интеллектуальные понятия и, следовательно, не зависимы от материи; поэтому отрицание последней не включает в себе их отрицания.

Г и л а с. Согласен. Но разве нет других вещей? Что ты думаешь о недоверии к ощущениям, об отрицании действительного существования чувственных вещей или о ссылке на полное незнание их? Разве этого недостаточно, чтобы назвать человека *скептиком*?

Ф и л о н у с. Давай исследуем, кто из нас отрицает действительность чувственных вещей или в большей степени убежден в неведении их; ведь если я правильно тебя понимаю, тот и должен считаться *большим скептиком*?

Г и л а с. Это и мое желание.

Ф и л о н у с. Что ты подразумеваешь под чувственными вещами?

Г и л а с. Вещи, которые воспринимаются чувствами. Разве ты можешь себе представить, чтобы я подразумевал что-нибудь иное?

Ф и л о н у с. Прости, Гилас, если я хочу ясно усвоить твои понятия; ведь это может сильно сократить наше исследование. Позволь мне поэтому задать тебе еще один вопрос. Воспринимаются ли чувствами только те вещи, которые воспринимаются непосредственно? Или можно в собственном смысле назвать *чувственными* также и те вещи, которые воспринимаются опосредствованно или не без посредства других?

Г и л а с. Я не вполне понимаю тебя.

Ф и л о н у с. При чтении книги я непосредственно воспринимаю буквы, но опосредствованно, или посредством этих последних, моему разуму внушаются понятия бога, добродетели, истины и т. д. Но ведь вне всякого сомнения буквы действительно являются вещами чувственными или воспринимаемыми с помощью чувств; и я хотел бы знать, считаешь ли ты вещи, внушаемые ими, также чувственными?

Г и л а с. Конечно нет; было бы нелепо думать, что *бог* или *добродетель* — чувственные вещи, хотя они могут обозначаться и внушаться разуму чувственными знаками, с которыми они имеют некоторую произвольную связь.

Ф и л о н у с. Тогда, по-видимому, под *чувственными*

*вещами* ты подразумеваешь только те, которые могут быть восприняты чувствами непосредственно?

Г и л а с. Совершенно верно.

Ф и л о н у с. Не следует ли из этого, что хотя я вижу одну часть неба красной, а другую голубой и что хотя мой разум с очевидностью заключает отсюда, что должна быть некоторая причина этого различия цветов, тем не менее эта причина не может быть названа чувственной вещью, или вещью, воспринимаемой чувством зрения?

Г и л а с. Следует.

Ф и л о н у с. Точно так же, хотя я слышу разнообразные звуки, тем не менее нельзя сказать, что я слышу причины этих звуков?

Г и л а с. Нельзя.

Ф и л о н у с. И когда с помощью осязания я воспринимаю вещь как горячую и тяжелую, я не могу с достоверностью и точностью сказать, что чувствую причину ее теплоты или веса?

Г и л а с. Чтобы предупредить дальнейшие вопросы этого рода, я говорю тебе раз навсегда, что под *чувственными вещами* я подразумеваю только такие, которые воспринимаются чувствами, и что действительно чувства не воспринимают ничего такого, чего они не воспринимают непосредственно, так как они не делают никаких выводов. Поэтому выведение причин и поводов из действий и явлений, которые одни только и воспринимаются чувствами, всецело относится к разуму.

Ф и л о н у с. Тогда в этом пункте мы согласны: *чувственные вещи суть только те, которые непосредственно воспринимаются чувствами*. Будь добр дальше сказать, воспринимаем ли мы непосредственно зрением что-нибудь кроме света, цвета и формы; или слухом — что-нибудь кроме звуков; нёбом что-либо кроме вкусовых ощущений; обонянием — кроме запахов; или осязанием — больше, чем осязаемые качества?

Г и л а с. Нет.

Ф и л о н у с. Очевидно, таким образом, что если ты устранишь все чувственные качества, то ничего чувственного не останется?

Г и л а с. Согласен.

Ф и л о н у с. Чувственные вещи поэтому не что иное, как те же чувственные качества или сочетания чувственных качеств?

Г и л а с. Не что иное.

Ф и л о н у с. Теплота, следовательно, является чувственной вещью?

Г и л а с. Конечно.

Ф и л о н у с. Не состоит ли реальность чувственных вещей в том, что они воспринимаются? Или она есть нечто отличное от их воспринимаемого бытия и не стоит ни в каком отношении к разуму?

Г и л а с. *Существовать* — одно, а быть *воспринимаемым* — другое.

Ф и л о н у с. Я говорю, имея в виду только чувственные вещи; и о них я спрашиваю: подразумеваешь ли ты под их действительным существованием некоторое самостоятельное бытие вне разума, и притом отличное от их воспринимаемого бытия?

Г и л а с. Я подразумеваю действительное абсолютное бытие, отличное от их воспринимаемого бытия, и без какого-либо отношения к последнему.

Ф и л о н у с. Теплота, если допустить ее действительное бытие, должна существовать вне разума?

Г и л а с. Должна.

Ф и л о н у с. Скажи мне, Гилас, совместимо ли это действительное существование одинаково со всеми степенями теплоты, какие мы воспринимаем, или существует какое-либо основание, в силу которого мы должны приписывать его одним степеням и отрицать относительно других? Если такое основание есть, то сообщи мне, пожалуйста, его.

Г и л а с. Какую бы степень тепла мы ни воспринимали чувствами, мы можем быть уверены, что та же степень существует в объекте, которым она вызывается.

Ф и л о н у с. Как! Самая высокая так же, как и самая низкая?

Г и л а с. Я говорю, что основание, очевидно, одно и то же по отношению к обоим: обе воспринимаются чувствами; больше того, более высокая степень тепла воспринимается лучше; следовательно, если есть какая-либо разница, то она состоит в том, что мы более уверены в действительном существовании высокой степени, чем можем быть уверены в действительности более низкой.

Ф и л о н у с. Но не есть ли самая сильная и высокая степень тепла очень большое страдание?

Г и л а с. Никто не может этого отрицать.

Ф и л о н у с. А невоспринимающая вещь может испытывать страдание или наслаждение?

Г и л а с. Конечно, нет.

Ф и л о н у с. Твоя материальная субстанция есть бытие, лишенное чувств, или бытие, одаренное чувством и восприимчивым?

Г и л а с. Она, без сомнения, лишена чувств.

Ф и л о н у с. И поэтому не может быть субъектом страдания?

Г и л а с. никоим образом.

Ф и л о н у с. Следовательно, не может обладать и самой высокой степенью тепла, воспринимаемой чувством, раз ты признаешь, что она не есть субъект даже малого страдания?

Г и л а с. Согласен с этим.

Ф и л о н у с. Что же мы должны сказать в таком случае о твоем внешнем объекте; он — материальная субстанция или нет?

Г и л а с. Он — материальная субстанция с чувственными качествами, присущими ей.

Ф и л о н у с. Как же может существовать в ней высокая степень тепла, раз ты признаешь, что она не может быть в материальной субстанции? Я хотел бы, чтобы ты разъяснил этот пункт.

Г и л а с. Погоди, Филонус, я боюсь, не промахнулся ли я, приняв, что сильная теплота есть страдание. Скорее, пожалуй, страдание есть нечто отличное от теплоты и следствие или действие ее.

Ф и л о н у с. Если ты поместишь руку возле огня, воспримешь ты одно простое единообразное ощущение или два отдельных ощущения?

Г и л а с. Одно простое ощущение.

Ф и л о н у с. Не воспринимается ли теплота непосредственно?

Г и л а с. Да.

Ф и л о н у с. А страдание?

Г и л а с. Конечно.

Ф и л о н у с. Если принять поэтому во внимание, что и то и другое непосредственно воспринимается в одно и то же время и что огонь вызывает в тебе только одну простую или несложную идею, то отсюда следует, что эта же простая идея есть в одно и то же время и непосредственно воспринимаемая интенсивная теплота, и страдание, а следовательно, непосредственно воспринимаемая интенсивная теплота не является чем-либо отличным от особого рода страдания.

Г и л а с. По-видимому, так.

Ф и л о н у с. Далее, подумай, Гилас, можешь ли ты представить сильное ощущение, которое было бы свободно от неудовольствия или удовольствия?

Г и л а с. Не могу.

Ф и л о н у с. Или можешь ли ты составить себе идею о чувственном страдании или удовольствии вообще, независимо от всякого представления о теплоте, холоде, вкусах, запахах и т. п. в частности?

Г и л а с. Не думаю, чтобы это было возможно.

Ф и л о н у с. Не следует ли из этого, что чувственное страдание не есть нечто отличное от этих ощущений или идей, когда они достигают сильной степени?

Г и л а с. Этого отрицать нельзя; и, по правде говоря, я начинаю подозревать, что очень сильная теплота не может существовать иначе как только в воспринимающем ее уме (mind).

Ф и л о н у с. Как! Ты находишься, значит, в *скептическом* состоянии колебания между утверждением и отрицанием?

Г и л а с. Я думаю, в этом пункте я могу не колебаться. Очень сильная и вызывающая страдание теплота не может существовать вне разума.

Ф и л о н у с. Следовательно, она, по-твоему, не имеет реального бытия?

Г и л а с. Я признаю это.

Ф и л о н у с. Таким образом, верно, что в природе нет ничего действительно горячего?

Г и л а с. Я не отрицал, что в телах есть некоторая реальная теплота. Я говорю только, что не существует такой вещи, как реальная интенсивная теплота.

Ф и л о н у с. Но разве ты перед тем не говорил, что все степени теплоты должны быть одинаково реальны, а если уж есть какая-нибудь разница, то лишь в том, что высокая степень должна быть несомненно более реальной, чем низкая?

Г и л а с. Верно, но это произошло потому, что тогда я не принял во внимание основание, которое имеется для различения их, которое я теперь ясно вижу. А именно: так как интенсивная теплота есть не что иное, как особый род неприятного ощущения, а страдание может существовать только в воспринимающем существе, то отсюда следует, что интенсивная теплота не может реально существовать в невоспринимающей телесной субстанции. Но это не есть

основание к тому, чтобы отрицать существование теплоты в более низкой степени в такого рода субстанции.

Ф и л о н у с. Но каким образом мы будем в состоянии отличать степени теплоты, существующие только в уме, от тех, которые существуют вне его?

Г и л а с. Это не представляет затруднения. Ты знаешь, что самая низкая степень неприятного не может существовать, не будучи воспринята; какова бы ни была поэтому степень теплоты, неприятное ощущение существует только в уме. Что же касается всех других степеней тепла, то ничто нас не обязывает думать о них то же самое.

Ф и л о н у с. Мне кажется, ты согласился уже, что невоспринимающее существо точно так же не способно испытывать удовольствие, как и неудовольствие.

Г и л а с. Согласился.

Ф и л о н у с. А умеренное тепло или более мягкая степень теплоты чем та, которая причиняет неприятность, не есть ли удовольствие?

Г и л а с. Так что же?

Ф и л о н у с. Следовательно, оно не может существовать вне ума в невоспринимающей субстанции, или в теле.

Г и л а с. По-видимому, так.

Ф и л о н у с. Так как поэтому и те степени теплоты, которые неприятны, могут существовать только в мыслящей субстанции, то не можем ли мы из этого заключить, что внешние тела абсолютно не способны иметь какую бы то ни было степень теплоты?

Г и л а с. По более зрелом размышлении я не считаю столь же очевидным, что умеренная теплота является в такой же мере удовольствием, как высокая ее степень — неудовольствием.

Ф и л о н у с. Я утверждаю, что умеренная теплота — такое же большое удовольствие, как ее высокая степень — неудовольствие. Но если ты согласен, что она — хотя бы малое удовольствие, это оправдывает мое заключение.

Г и л а с. Я скорее назвал бы это *безболезненностью*. По-видимому, это не что иное, как отсутствие и неудовольствия, и удовольствия. А что такое качество или состояние может быть свойственно немыслящей субстанции, я надеюсь, ты не будешь отрицать.

Ф и л о н у с. Если ты решил настаивать на том, что мягкая степень теплоты не есть удовольствие, то я не знаю, как иначе убедить тебя, — разве только сославшись на твое собственное чувство. А что ты думаешь о холоде?

**Г и л а с.** То же, что и о тепле. Сильная степень холода — страдание, ибо чувствовать очень большой холод — значит воспринимать большую неприятность: поэтому он не может существовать вне ума; но меньшая степень холода может, так же точно как и меньшая степень тепла.

**Ф и л о н у с.** Поэтому о тех телах, при прикосновении которых к нашему телу мы воспринимаем умеренную степень теплоты, нужно заключить, что в них имеется умеренная степень теплоты; а о тех, от прикосновения которых мы чувствуем такую же степень холода, нужно думать, что в них имеется холод.

**Г и л а с.** Нужно.

**Ф и л о н у с.** Может быть верным какое-нибудь учение, которое необходимо приводит нас к нелепости?

**Г и л а с.** Без сомнения нет.

**Ф и л о н у с.** Не является ли нелепостью думать, что одна и та же вещь может быть в одно и то же время холодной и теплой?

**Г и л а с.** Конечно.

**Ф и л о н у с.** Предположим теперь, что одна рука у тебя горячая, а другая — холодная и что ты обе сразу опускаешь в сосуд с водой средней температуры; не будет ли вода казаться для одной руки холодной, для другой — теплой?

**Г и л а с.** Будет.

**Ф и л о н у с.** Не должны ли мы поэтому, на основании наших предпосылок, заключить, что она и холодная и теплая в одно и то же время, т. е., согласно твоему собственному признанию, поверить в нелепость?

**Г и л а с.** Признаюсь, похоже на то.

**Ф и л о н у с.** Следовательно, сами исходные положения ложны, раз ты признал, что верная предпосылка не приводит к нелепости.

**Г и л а с.** Но в конце концов может ли быть что-нибудь нелепее утверждения, что *в огне нет теплоты*?

**Ф и л о н у с.** Чтобы сделать этот пункт еще яснее, скажи, не должны ли мы в двух совершенно сходных случаях высказывать одно и то же суждение?

**Г и л а с.** Должны.

**Ф и л о н у с.** Когда ты уколешь палец булавкой, не разрывает ли и не разделяет ли она мышечные волокна?

**Г и л а с.** Конечно.

**Ф и л о н у с.** А если ты сожжешь палец углем, будет дело обстоять иначе?

Г и л а с. Нет.

Ф и л о н у с. Так как ты не считаешь, что само ощущение, вызываемое булавкой или чем-либо подобным, находится в булавке, то ты не можешь, согласно тому, что ты теперь признал, сказать, что ощущение, вызываемое огнем или чем-нибудь подобным, находится в огне.

Г и л а с. Хорошо, это находится в соответствии с тем, что я признал: я согласен уступить в этом пункте и признаю, что тепло и холод — только ощущения, существующие в нашей душе. Но остается еще немало данных, чтобы удовлетворить реальность внешних предметов.

Ф и л о н у с. Но что скажешь ты, Гилас, если окажется, что явление остается тем же самым в отношении ко всем остальным чувственным качествам и что существования их вне разума точно так же нельзя допустить, как и существования тепла и холода?

Г и л а с. Тогда, действительно, ты кое-что сделаешь для достижения цели; но я не думаю, что это может быть доказано.

Ф и л о н у с. Исследуем их по порядку. Что ты думаешь о вкусах — существуют они вне ума или нет?

Г и л а с. Может ли кто-нибудь сомневаться в таких своих ощущениях, как то, что сахар сладок или что полынь горька?

Ф и л о н у с. Скажи мне, Гилас, является ли сладкий вкус особым удовольствием, приятным ощущением или нет?

Г и л а с. Является.

Ф и л о н у с. И не есть ли горечь особая неприятность или неудовольствие?

Г и л а с. Конечно, так.

Ф и л о н у с. Но если сахар и полынь — немыслимые телесные субстанции, существующие вне ума, то как могут сладость или горечь, т. е. удовольствие или неудовольствие, быть присущи им?

Г и л а с. Погоди, Филонус, я вижу теперь, в чем состояло мое заблуждение все это время. Ты спрашивал, не составляют ли тепло и холод, сладость и горечь особых видов удовольствия и неудовольствия, на что я просто отвечал: составляют. Между тем я должен был бы сделать следующее различие: эти качества составляют удовольствие или неудовольствие, поскольку они воспринимаются нами, но не поскольку они существуют во внешних объектах. Поэтому мы не должны заключать абсолютно, что в

огне нет тепла или в сахаре — сладости, а только — что тепло или сладость, поскольку они воспринимаются нами, находятся в огне или в сахаре. Что ты скажешь на это?

Ф и л о н у с. Я скажу, что это не имеет никакого отношения к нашей задаче. У нас разговор все время идет о чувственных вещах, которые ты определил как вещи, *которые мы непосредственно воспринимаем нашими чувствами*. О каких бы других качествах, отличных от этих, ты ни говорил, я ничего о них не знаю, и они совершенно не относятся к обсуждаемому вопросу. Ты можешь, допустим, утверждать, что ты открыл некоторые качества, которых ты не воспринимаешь, и утверждать, что эти нечувственные качества существуют в огне и в сахаре. Но какое употребление из этого ты можешь сделать в данном случае, я не в состоянии понять. Скажи мне поэтому еще раз: признаешь ли ты, что тепло и холод, сладость и горечь (подразумевая те качества, которые воспринимаются чувствами) не существуют вне ума?

Г и л а с. Я вижу, что настаивать ни к чему, поэтому я уступаю и, что касается упомянутых качеств, не буду спорить. Хотя, признаюсь, странно звучит — утверждать, что сахар не сладок.

Ф и л о н у с. Чтобы ты еще больше убедился, заметь также следующее: то, что обыкновенно кажется сладким, больному нёбу покажется горьким. И ничего не может быть яснее того, что разным лицам одна и та же пища представляется различного вкуса; то, чем наслаждается один, в другом вызывает отвращение. А как могло бы это быть, если бы вкус был чем-то действительно присущим пище?

Г и л а с. Признаюсь, я не знаю как.

Ф и л о н у с. Затем нужно рассмотреть запахи. И относительно их я хотел бы знать, не относится ли к ним целиком то, что было сказано о вкусе? Не являются ли они в такой же мере приятными или неприятными ощущениями?

Г и л а с. Являются.

Ф и л о н у с. Считаешь ли ты в таком случае возможным, чтобы они существовали в невоспринимающей вещи?

Г и л а с. Нет.

Ф и л о н у с. Или, можешь ли ты представить себе, чтобы нечистоты и отбросы вызывали у нечистоплотных животных, которые ими охотно питаются, те же запахи, которые мы воспринимаем в них?

Г и л а с. Никоим образом.

Ф и л о н у с. Не можем ли мы, таким образом, заключить о запахах, что они, подобно другим вышеупомянутым качествам, могут существовать только в воспринимающей субстанции или в разуме?

Г и л а с. Я думаю.

Ф и л о н у с. Теперь обратимся к звукам. Что мы должны думать о них: составляют ли они признаки, действительно присущие внешним телам, или нет?

Г и л а с. Что они не присущи звучащим телам, ясно из того, что колокольчик, в который ударяют под пустым колоколом воздушного насоса, не издает звука. Поэтому носителем звука нужно рассматривать воздух.

Ф и л о н у с. Что является основанием для этого, Гилас?

Г и л а с. Дело в том, что, когда в воздухе возникает какое-нибудь движение, мы воспринимаем звук — более сильный или более слабый, в зависимости от движения воздуха; если бы в воздухе не было никакого движения, мы вообще не услышали бы никакого звука.

Ф и л о н у с. Соглашаясь, что мы слышим звук только тогда, когда в воздухе совершается некоторое движение, я тем не менее не вижу, как ты мог бы вывести из этого, что сам звук находится в воздухе.

Г и л а с. Не что иное, как движение во внешнем воздухе, вызывает в уме впечатление *звука*. Ударяя в барабанную перепонку, оно вызывает колебание, которое через посредство слуховых нервов сообщается мозгу, вследствие чего разум испытывает воздействие со стороны ощущения, называемого *звуком*.

Ф и л о н у с. Как! Звук, следовательно, есть ощущение?

Г и л а с. Я говорю, что так, как он воспринимается нами, он — особое ощущение.

Ф и л о н у с. А разве может какое-нибудь ощущение существовать вне разума?

Г и л а с. Нет, конечно.

Ф и л о н у с. Как же может звук, будучи ощущением, существовать в воздухе, если под *воздухом* ты подразумеваешь субстанцию, лишенную чувств и существующую вне разума?

Г и л а с. Ты должен различать, Филонус, между звуком, как он воспринимается нами и как он есть сам по себе; или (что то же) между звуком, который мы восприни-

маем непосредственно, и звуком, который существует вне нас. Первый, действительно, есть особый род ощущения, а второй есть лишь колебательное или волнообразное движение в воздухе.

Ф и л о н у с. Я думал, что уже отвел это различие ответом, который я дал, когда воспользовался им в сходном случае раньше. Но чтобы больше не возвращаться к этому: уверен ли ты, что звук, действительно, не что иное, как движение?

Г и л а с. Уверен.

Ф и л о н у с. Поэтому все, что присуще действительному звуку, с несомненностью может быть приписано движению?

Г и л а с. Может.

Ф и л о н у с. Тогда имело бы разумный смысл говорить о движении как о вещи *громкой, сладкой, острой* или *тяжелой*.

Г и л а с. Я вижу, ты решил не понимать меня. Разве не очевидно, что эти свойства или состояния принадлежат только чувственному звуку, или *звуку* в обычном значении слова, но не *звуку* в действительном и философском смысле; этот последний, как я только что говорил, есть не что иное, как известное движение воздуха.

Ф и л о н у с. По-видимому, тогда есть два рода звука: один — обыкновенный, или тот, который слышен, другой — философский и действительный?

Г и л а с. Именно.

Ф и л о н у с. И последний состоит в движении?

Г и л а с. Об этом я и говорил.

Ф и л о н у с. Скажи, Гилас, к какому чувству, по-твоему, относится представление движения? К слуху?

Г и л а с. Нет, конечно; но к зрению и осязанию.

Ф и л о н у с. Тогда из этого должно следовать, что, по-твоему, действительно звуки могут быть *видимы* или *осязаемы*, но никак не *слышимы*.

Г и л а с. Послушай, Филонус, ты можешь, если тебе это нравится, выпучивать мое мнение, но это не изменит истинного положения вещей. Я признаю, конечно, что выводы, к которым ты меня принуждаешь, звучат несколько странно; но обычный язык, как ты знаешь, создан простым народом и для его нужд, мы не должны поэтому удивляться, если выражения, подходящие для точных философских понятий, кажутся странными и непривычными.

Ф и л о н у с. Это то, к чему мы пришли? Уверяю тебя,

я считаю, что приобрел не мало, раз ты так легко отступаешь от обычных выражений и мнений; ведь главной частью нашего изыскания было исследовать, чьи понятия отстоят дальше от обычного пути и в большей степени противоречат общему мнению всего света. Но можешь ли ты считать всего только философским парадоксом утверждение, что *действительные звуки никогда не слышимы* и что идея о них получается с помощью какого-либо другого чувства? И в этом нет ничего противоречащего природе и истинности вещей?

Г и л а с. Говоря откровенно, мне это не нравится. И после тех уступок, которые я уже сделал, я считаю правильным согласиться, что звуки также не имеют действительного бытия вне разума.

Ф и л о н у с. Я надеюсь, ты не затруднишься признать то же самое относительно цветов.

Г и л а с. Прости меня: с цветами дело обстоит совершенно иначе. Может ли быть что-нибудь яснее того, что мы видим их в объектах?

Ф и л о н у с. Объекты, о которых ты говоришь, я полагаю, суть телесные субстанции, существующие вне нашего разума?

Г и л а с. Да.

Ф и л о н у с. И им присущи истинные и реальные цвета?

Г и л а с. Всякий видимый объект имеет тот цвет, который мы в нем видим.

Ф и л о н у с. Как! Разве существует что-нибудь видимое, кроме того, что мы воспринимаем зрением?

Г и л а с. Нет, не существует.

Ф и л о н у с. А воспринимаем ли мы что-нибудь умом, чего мы не воспринимаем непосредственно?

Г и л а с. Сколько раз ты вынуждаешь меня повторять одно и то же? Я говорю тебе: нет, не воспринимаем.

Ф и л о н у с. Имей терпение, милый Гилас, и скажи мне еще раз, существует ли что-нибудь непосредственно воспринимаемое чувствами, за исключением чувственных качеств? Я знаю, ты говорил, что — нет; но я хотел бы снова услышать, остаешься ли ты все еще при том же мнении?

Г и л а с. Остаюсь.

Ф и л о н у с. Скажи, пожалуйста, является ли твоя телесная субстанция чувственным качеством или комбинацией чувственных качеств?

Г и л а с. Что за вопрос! Кто же когда-нибудь думал это?

Ф и л о н у с. У меня было основание спросить об этом, потому что ты, утверждая, что *всякий видимый объект имеет тот цвет, который мы видим в нем*, заставляешь видимые объекты быть телесными субстанциями; это предполагает или то, что телесные субстанции суть чувственные качества, или же, что есть нечто кроме чувственных качеств, что воспринимается зрением. Но так как в этом пункте мы уже достигли соглашения и ты не отказываешься от него, то из этого получается ясное следствие, что твоя телесная субстанция не есть что-либо отличное от чувственных качеств.

Г и л а с. Ты можешь делать сколько тебе угодно нелепых выводов и стараться запутать самые ясные вещи, все-таки ты никогда не убедишь меня вопреки моим чувствам. Я ясно понимаю то, что я имею в виду.

Ф и л о н у с. Я хочу, чтобы ты и меня заставил понять это. Но так как ты не склонен подвергнуть исследованию свое понятие телесной субстанции, то я не буду больше настаивать на этом пункте. Будь только добр сообщить мне, являются ли внешние тела окрашенными в те самые цвета, которые мы видим, или в какие-нибудь другие.

Г и л а с. В те же самые.

Ф и л о н у с. Как! Значит, тот великолепный красный и пурпурный цвет, который мы видим вот на тех облаках, действительно присущ им? Или ты думаешь, что они сами по себе имеют какой-либо иной облик, чем облик темного тумана или пара?

Г и л а с. Я должен признать, Филонус, что эти цвета облаков не существуют в действительности такими, какими они кажутся на этом расстоянии. Это только кажущиеся цвета.

Ф и л о н у с. Ты их называешь *кажущимися*? Как же отличим мы эти кажущиеся цвета от действительных?

Г и л а с. Очень просто. Кажущимися нужно считать те, которые, появляясь только на расстоянии, исчезают при приближении.

Ф и л о н у с. А действительными, я полагаю, нужно считать те, которые открываются при самом близком и точном наблюдении.

Г и л а с. Правильно.

Ф и л о н у с. Это ближайшее и самое точное рассмот-

рение делается с помощью микроскопа или невооруженным глазом?

Г и л а с. Без сомнения, при помощи микроскопа.

Ф и л о н у с. Но микроскоп часто открывает в объекте цвета, отличные от воспринимаемых невооруженным глазом. И если бы у нас были микроскопы, увеличивающие сверх всякой нормы, то, наверно, ни один объект, рассматриваемый через них, не казался бы того же цвета, какого он кажется невооруженному глазу.

Г и л а с. Что же ты хочешь из всего этого вывести? Ты ведь не можешь заключить, что в действительности объекты, естественно, не имеют цветов, так как путем искусственных приемов эти последние могут быть изменены или устранены.

Ф и л о н у с. Я думаю, из твоих собственных признаний можно с очевидностью вывести, что все цвета, которые мы видим невооруженным глазом, являются только кажущимися, подобно цвету облаков, так как они исчезают при более близком и тщательном рассмотрении, которое достигается нами с помощью микроскопа. Что касается того, о чем ты говоришь в виде предупреждения, то я спрошу тебя: каким зрением лучше открывается действительное и естественное состояние объекта: очень острым и пронизательным или менее острым?

Г и л а с. Первым, без сомнения.

Ф и л о н у с. Не ясно ли из *диоптрики*, что микроскоп делает зрение более пронизательным и представляет объекты так, как они казались бы глазу в том случае, если бы естественно был снабжен самой совершенной остротой?

Г и л а с. Конечно.

Ф и л о н у с. Следовательно, микроскопическое изображение нужно считать таким, которое наилучшим образом показывает действительную природу вещи или то, что такое она сама по себе. Цвета поэтому, воспринимаемые с помощью микроскопа, более подлинны и действительны, чем цвета, воспринимаемые иным способом?

Г и л а с. Признаюсь, в том, что ты говоришь, есть доля правды.

Ф и л о н у с. Кроме того, не только возможно, но и на самом деле существуют животные, глаза которых природой приспособлены для восприятия таких вещей, которые по причине их ничтожной величины ускользают от нашего зрения. Как ты себе представляешь этих непостижимых маленьких животных, воспринимаемых с помощью увели-

чительных стекол? Должны мы допустить, что они совершенно слепы? Или, в случае если они видят, можно себе представить, чтобы их зрение не служило точно так же для предохранения их тел от повреждений, как это обнаруживается у всех других животных? А если так, то не очевидно ли, что они должны видеть частицы, которые меньше их собственных тел и которые представляются им во всяком объекте в виде, весьма отличном от того, который возникает в нашем уме? Да и наши собственные глаза не всегда представляют нам объекты одним и тем же способом. Всякий знает, что во время *желтухи* все вещи кажутся желтыми. Не является ли поэтому в высокой степени вероятным, что те животные, глаза которых, как мы замечаем, устроены весьма отлично от наших и тела которых полны иных соков, в любом объекте не видят тех цветов, которые видим мы? Не следует ли из всего этого, что все цвета являются одинаково кажущимися и что ни один цвет, который мы воспринимаем, в действительности не присущ никакому внешнему объекту?

Г и л а с. По-видимому.

Ф и л о н у с. В этом пункте не будет никакого сомнения, если ты примешь в соображение тот факт, что, если бы цвета были действительными свойствами или состояниями, присущими внешним телам, они не менялись бы без какой-либо перемены, совершающейся в самих телах; но не очевидно ли из всего сказанного, что при употреблении микроскопа, при изменении, совершающемся в глазной жидкости, или при перемене расстояния, без какого-либо действительного изменения в самой вещи, цвета объекта или меняются, или вовсе исчезают? Больше того, пусть все прочие обстоятельства остаются теми же, измени только положение некоторых объектов — и они предстанут глазу в различных цветах. То же самое происходит, когда мы рассматриваем объект при разной силе света. И разве не общеизвестно, что одни и те же тела кажутся различно окрашенными при свете свечи по сравнению с тем, какими они кажутся при свете дня? Добавь к этому опыт с призмой, которая, разделяя разнородные лучи света, меняет цвет объекта и заставляет самый белый цвет казаться невооруженному глазу темно-синим или красным. И теперь скажи мне, держишься ли ты все еще мнения, что всякому телу присущ его истинный, действительный цвет; а если ты это думаешь, то я хотел бы дальше узнать от тебя, какое определенное расстояние и положение объек-

та, какое особое строение и какая организация глаза, какая степень или какой род света необходимы для установления этого истинного цвета и для отличия его от кажущихся.

Г и л а с. Признаю, что я теперь совершенно убежден в том, что все они — одинаково кажущиеся, что нет цветов, действительно присущих внешним телам, и что они всецело зависят от света. И что меня утверждает в этом мнении, так это то, что в зависимости от силы света цвета бывают более или менее яркие; если же света нет, то и цвета не воспринимаются. Кроме того, допуская, что цвета существуют во внешних объектах, все-таки как было бы для нас возможно воспринимать их? Ведь ни одно внешнее тело не впечатляет разума, если оно не действует сперва на наши органы чувств. Между тем единственное действительное тело есть движение, а движение не может быть сообщено иначе, как посредством толчка. Поэтому объект не может действовать на глаз на расстоянии; и ни он сам, ни его свойства не могут, следовательно, стать воспринимаемыми для сознания. Отсюда ясно следует, что какая-то смежная субстанция, непосредственно воздействуя на глаз, вызывает восприятие цветов; и такая субстанция есть свет.

Ф и л о н у с. Как! Свет, значит, есть субстанция?

Г и л а с. Я говорю, Филонус, что внешний свет есть не что иное, как тонкая текучая субстанция, мелкие частицы которой, приведенные в оживленное движение и разными способами отраженные от различных поверхностей внешних объектов к глазу, сообщают различные движения зрительным нервам; эти движения, будучи переданы мозгу, вызывают в нем разные впечатления; а последние сопровождаются ощущениями красного, голубого, желтого и т. д.

Ф и л о н у с. Тогда, по-видимому, свет только колеблет зрительные нервы.

Г и л а с. Больше ничего.

Ф и л о н у с. И вслед за всяким особым движением нервов в уме вызывается ощущение, которое есть некоторый особый цвет.

Г и л а с. Правильно.

Ф и л о н у с. И эти ощущения не имеют существования вне разума.

Г и л а с. Не имеют.

Ф и л о н у с. Как же ты утверждаешь, что цвета --

в свете, раз ты под *светом* понимаешь телесную субстанцию вне разума?

Г и л а с. Я признаю, что свет и цвета, как они непосредственно воспринимаются нами, не могут существовать вне разума. Но сами по себе они — только движения и конфигурации некоторых неощутимых частиц материи.

Ф и л о н у с. Таким образом, цвета в обычном смысле, или понимаемые как непосредственные объекты зрения, могут быть присущи только воспринимающей субстанции.

Г и л а с. Именно это я и говорю.

Ф и л о н у с. Хорошо; так как ты уступаешь в том, что касается тех чувственных качеств, которые единственно считаются цветами всем человеческим родом, то можешь держаться какого тебе угодно взгляда на вышеназванные «невидимые качества» философов. Не мое дело спорить об этом; я только советовал бы тебе подумать над тем, благоразумно ли будет с твоей стороны, принимая во внимание произведенное нами исследование, утверждать, что *красное и синее, которое мы видим, не являются действительными цветами, а таковыми на самом деле оказываются некоторые непознаваемые движения и формы, которых никто никогда не видел и не может видеть*. Не являются ли они понятиями непринемлемыми и не приводят ли они к некоторым столь же смешным выводам, как те, которые ты должен был отвергнуть, когда мы говорили о звуках?

Г и л а с. Признаюсь чистосердечно, Филонус, что упорствовать дальше бесполезно. Цвета, звуки, вкусы — словом, все так называемые *вторичные качества* безусловно не имеют существования вне разума. Но это признание не дает основания предполагать, что я сколько-нибудь умаляю реальность материи или внешних объектов; ведь это не больше, чем утверждают некоторые философы, которые тем не менее, насколько только можно представить, далеки от отрицания материи. Чтобы понять это яснее, ты должен знать, что чувственные качества делятся философами на *первичные* и *вторичные*. Первые суть протяженность, форма, плотность, тяжесть, движение и покой. И эти качества они считают действительно существующими в телах. Вторые — те, которые перечислены выше, или, коротко, все чувственные качества, кроме первичных; они-то, по их утверждению, и являются ощущениями и идеями, существующими только в уме. Но обо всем этом, я не сом-

неважко, ты осведомлен. Я со своей стороны давно знал, что такое мнение распространилось среди философов.

Но до сих пор еще не был вполне убежден в его правильности.

Ф и л о н у с. Ты все еще держишься того мнения, что протяжение и форма присущи внешним немыслящим субстанциям?

Г и л а с. Да.

Ф и л о н у с. А что, если те же аргументы, которые были приведены против вторичных качеств, будут годиться и против первичных?

Г и л а с. Ну тогда я буду обязан признать, что они также существуют только в уме.

Ф и л о н у с. По-твоему, форма и протяженность, которые ты воспринимаешь чувством, на самом деле существуют во внешнем объекте или в материальной субстанции?

Г и л а с. Да.

Ф и л о н у с. Имеют ли основания все остальные животные думать то же о тех формах и протяженностях, которые они видят и чувствуют?

Г и л а с. Без сомнения, если они вообще что-либо думают.

Ф и л о н у с. Скажи мне, Гилас, думаешь ли ты, что чувства даны для самосохранения и благополучной жизни всем животным или даны с этой целью только человеку?

Г и л а с. Я не сомневаюсь, что они имеют то же самое назначение у всех остальных животных.

Ф и л о н у с. Если так, то не необходимо ли, чтобы они были способны воспринимать посредством чувств собственные члены и тела, которые могут вредить им?

Г и л а с. Конечно.

Ф и л о н у с. Тогда нужно предположить, что клещ видит собственную ножку и вещи, равные ей, тебе они в то же время кажутся едва различимыми или в лучшем случае всего только видимыми точками.

Г и л а с. Не могу отрицать этого.

Ф и л о н у с. А созданиям более мелким, чем клещ, не будут ли они казаться еще больше?

Г и л а с. Будут.

Ф и л о н у с. Настолько, что то, что ты едва можешь различить, какому-нибудь крайне мелкому животному покажется огромной горой?

Г и л а с. Со всем этим я согласен.

Ф и л о н у с. Может одна и та же вещь в одно и то же время сама по себе быть разного размера?

Г и л а с. Было бы нелепостью изображать так.

Ф и л о н у с. Но из твоих допущений следует, что как протяжение, воспринимаемое тобою, так и протяжение, воспринимаемое самим клещом, а равным образом и протяжения, воспринимаемые более мелкими животными, — каждое из них есть истинное протяжение ножки клеща; это значит, согласно твоим собственным предпосылкам, что ты пришел к нелепости.

Г и л а с. По-видимому, здесь есть некоторое затруднение.

Ф и л о н у с. Далее, не признал ли ты, что свойство, действительно присущее объекту, не может измениться без изменения в нем самом?

Г и л а с. Признал.

Ф и л о н у с. Кроме того, когда мы приближаемся к какому-нибудь объекту или удаляемся от него, видимое протяжение изменяется, будучи на одном расстоянии в десять или даже в сто раз больше, чем на другом. Не следует ли поэтому отсюда равным образом, что оно в действительности не присуще объекту?

Г и л а с. Признаюсь, я в затруднении, что тут и думать.

Ф и л о н у с. Твое суждение определится тотчас же, как только ты решишься думать об этом свойстве так же непредвзято, как ты думал об остальных. Разве для нас не являлось убедительным аргументом то, что ни тепло, ни холод не находятся в воде, так как она кажется теплой одной руке и холодной другой?

Г и л а с. Являлось.

Ф и л о н у с. И разве не значит рассуждать точно так же, если мы заключаем, что объект не обладает ни протяженностью, ни формой, ибо одному глазу он кажется малым, гладким и круглым, а другому — большим, неровным и угловатым?

Г и л а с. Совершенно верно. Но разве так бывает когда-либо?

Ф и л о н у с. Ты можешь в любое время произвести эксперимент, глядя одним глазом просто, а другим — через микроскоп.

Г и л а с. Я не знаю, как мне отстоять это, но я неохотно пошел бы на уступки в вопросе о *протяженности*, так как от такой уступки вижу много неудобных последствий.

Ф и л о н у с. Неудобных, ты говоришь? Но после сделанных уже уступок, я надеюсь, ты ни перед чем не остановишься из-за неудобства. А, с другой стороны, разве не оказалось бы очень неудобным, если бы общее рассуждение, которое обнимает все другие чувственные качества, не включало также протяженности? Раз признано, что никакая идея или что-либо подобное идее не может существовать в невоспринимающей субстанции, то из этого, без сомнения, следует, что ни форма, ни характер протяжения, которые мы можем воспринять или так или иначе себе представить, не могут в действительности быть присущи материи, не говоря уже об особой трудности, если понимать материальную субстанцию, первичную по отношению к протяжению и отличную от него, как *субстрат* протяжения. Каково бы ни было чувственное свойство — форма, звук или цвет, — одинаково кажется невозможным, чтобы оно пребывало в том, что его не воспринимает.

Г и л а с. В настоящий момент я уступаю в этом пункте, оставляя, однако, за собой право взять назад свое мнение, в случае если я в дальнейшем раскрою ложный шаг на своем пути к нему.

Ф и л о н у с. Этого права нельзя отрицать за тобой. Покончив с формой и протяженностью, перейдем теперь к *движению*. Может ли реальное движение в каком-либо внешнем теле быть в одно и то же время и очень скорым и очень медленным?

Г и л а с. Нет, не может.

Ф и л о н у с. Не находится ли скорость движения тела в обратном отношении ко времени, в которое оно пробегает данное пространство? Так что тело, которое пробегает милю в один час, движется в три раза скорее, чем когда оно пробегает одну милю в три часа.

Г и л а с. Согласен с тобой.

Ф и л о н у с. И не измеряется ли время последовательной сменой идей в нашем уме?

Г и л а с. Измеряется.

Ф и л о н у с. И разве не возможно, чтобы идеи в твоём уме следовали друг за другом вдвое скорее, чем в моем уме или в уме какого-нибудь существа иного рода?

Г и л а с. Согласен с этим.

Ф и л о н у с. Следовательно, кому-нибудь может показаться, что одно и то же тело требует для совершения своего движения в данном пространстве вдвое меньше времени, чем то кажется тебе. То же рассуждение сохраняет силу и

для всякого другого отношения; т. е., согласно твоим предпосылкам (так как оба воспринимаемые движения действительно присущи объекту), возможно, что одно и то же тело действительно пройдет один и тот же путь одновременно и очень скоро, и очень медленно. Как это согласовать со здравым смыслом или с тем, что ты только что признал?

Г и л а с. На это мне нечего сказать.

Ф и л о н у с. Теперь, что касается *плотности*: или ты под этим словом не подразумеваешь чувственного качества — и тогда оно вне нашего исследования, или в противном случае оно должно означать либо твердость, либо сопротивление. Но как одно, так и другое явно относится к нашим чувствам, ибо очевидно, что то, что кажется твердым одному животному, может показаться мягким другому, обладающему большей силой и крепостью членов. И не менее ясно, что сопротивление, которое я чувствую, находится не во внешнем теле.

Г и л а с. Я согласен, что само ощущение сопротивления, которое ты непосредственно воспринимаешь, не находится в *теле*, но причина этого ощущения находится в нем.

Ф и л о н у с. Но причины наших ощущений не суть непосредственно воспринимаемые вещи и потому не чувственны. С этим пунктом, я думал, уже покончено.

Г и л а с. Согласен, покончено; но ты извинишь, если я кажусь несколько смущенным, — я не знаю, как покончить со своими прежними понятиями.

Ф и л о н у с. Чтобы помочь себе, прими во внимание следующее: раз признано, что *протяжение* не имеет существования вне ума, необходимо признать то же самое о движении, плотности и тяжести, так как все они, очевидно, предполагают протяжение. Поэтому излишне исследовать в частности каждое из них. Отрицая действительное существование протяжения, ты отрицал его у них всех.

Г и л а с. Если то, что ты говоришь, Филонус, верно, то меня удивляет, почему те философы, которые отрицают действительное существование вторичных качеств, приписывают его тем не менее первичным качествам. Если между ними нет различия, то как это объяснить?

Ф и л о н у с. Я не отвечаю за всякое мнение философов. Но среди других оснований, которые могут быть приведены в пользу этого, вероятным кажется то, что удовольствие или неудовольствие скорее могут быть связаны с пер-

выми, чем со вторыми. Тепло и холод, вкусы и запахи вызывают в нас несколько более животное удовольствие или неудовольствие, чем идеи протяжения, формы и движения. И так как было бы слишком явной нелепостью считать, что неудовольствие или удовольствие могут иметь пребывание в невоспринимающей субстанции, то человеку легче расстаться с верой во внешнее существование вторичных качеств, чем первичных. Ты убедишься, что это не лишено значения, если вспомнишь различие, которое ты делал между сильной и более умеренной степенью тепла; допуская действительное существование для одной, ты в то же время отрицал его для другой. Но в конце концов для такого различия нет разумного основания, ибо несомненно, что безразличное ощущение есть точно так же *ощущение*, как и то, которое доставляет большую степень удовольствия или неудовольствия; следовательно, для него точно так же нельзя допустить существования в нем мыслящем предмете.

Г и л а с. Мне сейчас пришло в голову, Филонус, что я где-то слышал о различии между абсолютным и ощущаемым протяжением<sup>2</sup>. Тогда хотя бы признавалось, что *большое* и *малое*, выражаемые только ощущением, в котором находятся другие протяженные вещи к частям нашего собственного тела, не присущи реально самим субстанциям, — все же ничто не обязывает нас принимать это для *абсолютного протяжения*, которое есть нечто отвлеченное от *большого* и *малого*, от той или иной частной величины или формы. Подобным же образом дело обстоит и с движением; скорое и медленное всецело относится к следованию идей в нашем собственном уме. Но из того, что эти модификации движения не существуют вне разума, не следует, что вне его не существует абсолютного движения, от них отвлеченного.

Ф и л о н у с. Скажи, что же отличает одно движение или одну часть протяжения от других? Не есть ли это нечто чувственное, например некоторая степень скорости или медленности, некоторая определенная величина или форма — особая в каждом данном случае?

Г и л а с. Я думаю, да.

Ф и л о н у с. Следовательно, эти качества, будучи лишены всяких чувственных свойств, не имеют никаких специфических и числовых различий, как называют их на языке схоластики.

Г и л а с. Да.

Ф и л о н у с. Это значит, что они составляют протяжение вообще и движение вообще.

Г и л а с. Допустим.

Ф и л о н у с. Но ведь общепризнанная максима гласит, что *все, что существует, единично*. Как же может существовать движение вообще или протяжение вообще и в какой-либо телесной субстанции?

Г и л а с. Мне нужно время, чтобы разрешить твое затруднение.

Ф и л о н у с. А мне думается, этот вопрос может быть разрешен быстро. Без сомнения, ты можешь сказать, способен ли ты образовать ту или иную идею. Так вот, я готов поставить наш спор в зависимость от следующего вывода. Если ты можешь образовать мысленно отчетливую абстрактную идею движения или протяжения, лишенных всех таких чувственных модификаций, как скорое и медленное, большое и малое, круглое и четырехугольное и т. п., которые, как признаю, существуют только в уме, то я уступаю в пункте, который ты защищаешь. Можешь? А если не можешь, то с твоей стороны было бы неразумно настаивать дольше на существовании того, о чем ты не имеешь идеи.

Г и л а с. Признаться откровенно — не могу.

Ф и л о н у с. Можешь ли ты по крайней мере отделить идею протяжения и движения от идей всех тех качеств, которые у тех, кто делает это различие, определяются как *вторичные*?

Г и л а с. Что?! Да разве представляет какое-либо затруднение рассматривать протяжение и движение сами по себе, абстрагируя от всех чувственных качеств? А как же трактуют о них математики?

Ф и л о н у с. Я признаю, Гилас, что нетрудно сформулировать общие положения и рассуждения об этих качествах, не упоминая о других, и в этом смысле рассматривать или трактовать их абстрактно. Но каким образом из того, что я могу произнести слово *движение* само по себе, следует, что я могу образовать в уме его идею, включив тело? Или: как из того, что могут быть построены теоремы о протяжении и формах, без всякого упоминания о *большом* или *малом* либо о какой-нибудь иной чувственной модификации или ином качестве, можно сделать заключение о том, что разум в состоянии образовать и усвоить такую абстрактную идею протяжения — вне конкретной величины или формы или иного чувственного качества?

Математики трактуют о количестве, не обращая внимания на то, какие другие чувственные качества связаны с ним, так как последние являются совершенно безразличными для их доказательств. Но когда они, оставляя в стороне слова, созерцают голые идеи, я думаю, ты согласишься, что последние не являются чистыми абстрактными идеями протяжения.

Г и л а с. Но что ты скажешь о *чистом интеллекте*? Не могут ли абстрактные идеи быть образованы этой способностью?

Ф и л о н у с. Так как я не могу образовывать абстрактные идеи вообще, то ясно, что я не могу образовать их с помощью *чистого интеллекта*, какую бы способность ты ни понимал под этими словами. Кроме того, не входя в исследование природы чистого интеллекта и его духовных объектов вроде *добродетели*, *разума*, *бога* или тому подобных, одно нужно признать совершенно ясным — что чувственные вещи могут восприниматься только чувствами или воспроизводиться воображением. Поэтому форма и протяжение, будучи первоначально восприняты чувством, не относятся к чистому интеллекту; но для того чтобы вполне убедиться в этом, попробуй, если можешь, образовать идею какой-нибудь формы, абстрагируя от всех частных величин, как равно и от других чувственных качеств.

Г и л а с. Дай мне немного подумать. Нет, я вижу, что не могу этого.

Ф и л о н у с. А считаешь ли ты возможным, чтобы в природе реально существовало то, в понятии чего содержится противоречие?

Г и л а с. Никоим образом.

Ф и л о н у с. Так как даже мысленно невозможно отделить идеи протяжения и движения от других чувственных качеств, то не следует ли отсюда, что там, где существует одно, необходимо существует также и другое?

Г и л а с. По-видимому, так.

Ф и л о н у с. Следовательно, те же самые аргументы, которые ты признал убедительными против вторичных качеств, без всякой натяжки убедительны также против первичных качеств. Кроме того, если ты доверяешь своим чувствам, то разве не ясно, что все чувственные качества сосуществуют или представляются находящимися в одном и том же месте? Представляешь ли ты себе движение

или форму, лишённые всех других видимых и осязаемых качеств?

Г и л а с. Об этом тебе нет надобности говорить дальше. Я охотно соглашусь, что если в наших рассуждениях до сих пор нет скрытой ошибки или недосмотра, то за всеми чувственными качествами, по-видимому, следует отрицать существование вне разума. Но я боюсь, что я был слишком щедр в своих прежних уступках или просмотрел какую-нибудь ошибку. Словом, я не дал себе времени подумать.

Ф и л о н у с. Что касается этого, Гилас, то ты можешь посвятить сколько тебе угодно времени пересмотру хода нашего исследования. Ты волен исправить все промахи, какие ты мог сделать, и предложить все, что ты пропустил и что говорит в пользу твоего первоначального мнения.

Г и л а с. Большой недосмотр я вижу в том, что я недостаточно различал между *объектом* и *ощущением*. Между тем из того, что это последнее не может существовать вне разума, отнюдь не следует, что не может существовать и первый.

Ф и л о н у с. Какой объект ты имеешь в виду? Объект чувств?

Г и л а с. Именно.

Ф и л о н у с. Но ведь он воспринимается непосредственно?

Г и л а с. Правильно.

Ф и л о н у с. Объясни же мне разницу между тем, что непосредственно воспринимается, и ощущением.

Г и л а с. Ощущение я считаю актом воспринимающей души (*mind*); кроме него есть нечто воспринимаемое; это я и называю *объектом*. Например, вот — красное и желтое на этом тюльпане. Акт же восприятия этих цветов — только во мне, а не в тюльпане.

Ф и л о н у с. О каком тюльпане ты говоришь? О том, который ты видишь?

Г и л а с. О том самом.

Ф и л о н у с. А что ты видишь, кроме цвета, формы и протяжения?

Г и л а с. Ничего.

Ф и л о н у с. Значит, ты хочешь сказать, что красное и желтое сосуществуют с протяжением? Не так ли?

Г и л а с. Это не все: я хочу сказать, что они имеют действительное существование вне разума — в некоторой немыслящей субстанции.

**Филонус.** Что цвета находятся действительно в тюльпане, который я вижу, это ясно. Нельзя отрицать также, что этот тюльпан может существовать независимо от твоего или моего разума; но чтобы какой-либо непосредственный объект чувств — т. е. какая-либо идея или сочетание их — существовал в немыслящей субстанции или вне всякого разума, это включает в себе очевидное противоречие. Не могу я представить того, каким образом это следует из только что сказанного тобой, именно из того, что красное и желтое находятся в тюльпане, *который ты видишь*, раз ты не претендуешь на то, чтобы *видеть* эту немыслящую субстанцию.

**Гилас.** У тебя, Филонус, искусная манера направлять наше исследование в сторону от предмета.

**Филонус.** Но, как я вижу, ты не склонен следовать по этому пути. Возвратимся тогда к нашему различению *ощущения* и *объекта*; если я правильно тебя понимаю, ты различаешь во всяком восприятии две вещи: одна есть акт разума, другая — нет.

**Гилас.** Верно.

**Филонус.** И этот акт не может существовать в немыслящей вещи или относительно к ней; а то, что кроме этого заключается в восприятии, может?

**Гилас.** Это я и имею в виду.

**Филонус.** Так что, если бы существовало восприятие без всякого акта ума, то было бы возможно, что такое восприятие существует в немыслящей субстанции?

**Гилас.** Я допускаю это. Не невозможно, чтобы существовало такое восприятие.

**Филонус.** Когда душу называют активной?

**Гилас.** Когда она что-нибудь порождает, уничтожает или изменяет.

**Филонус.** Может душа что-нибудь произвести, уничтожить или изменить иначе как актом воли?

**Гилас.** Нет, не может.

**Филонус.** Душа поэтому должна считаться *активной* в своих восприятиях постольку, поскольку в них заключается *хотение*.

**Гилас.** Да.

**Филонус.** Срывая этот цветок, я активен; потому что я срываю его движением руки, которое следовало за моим хотением; то же самое — при приближении ее к моему носу. Но является ли одно из этих движений восприятием запаха?

Г и л а с. Нет.

Ф и л о н у с. Я точно так же действую, вдыхая воздух через нос, потому что мое дыхание так или иначе есть результат моего хотения. Но это не может быть названо *восприятием запаха*, потому что иначе я обонял бы всякий раз, когда дышу через нос.

Г и л а с. Верно.

Ф и л о н у с. Восприятие запаха, следовательно, есть нечто, что следует за всем этим?

Г и л а с. Да.

Ф и л о н у с. Но я не нахожу, чтобы моя воля принимала участие в чем-нибудь дальнейшем. Что бы там еще ни было — то, что я воспринимаю такой-то особый запах или какой-нибудь запах вообще, — это не зависит от моей воли, и в этом я совершенно пассивен. Находишь ты, что у тебя это иначе, Гилас?

Г и л а с. Нет, точно так же.

Ф и л о н у с. Теперь, что касается видения, не в твоей ли это власти — открыть глаза или держать их закрытыми; повернуть их в ту или иную сторону?

Г и л а с. Без сомнения.

Ф и л о н у с. Но разве подобным же образом зависит от твоей воли, что, рассматривая этот цветок, ты воспринимаешь *белое*, а не какой-либо другой цвет? Или, направляя свои открытые глаза вот на ту часть неба, можешь ты не видеть солнца? Или свет и темнота — результат твоего хотения?

Г и л а с. Нет, конечно.

Ф и л о н у с. Следовательно, в этом отношении ты совершенно пассивен?

Г и л а с. Да.

Ф и л о н у с. Скажи мне теперь, состоит *видение* в восприятии света и цветов или в открытии и поворачивании глаз?

Г и л а с. Без сомнения, в первом.

Ф и л о н у с. Так как ты, таким образом, именно в восприятии света и цветов совершенно пассивен, то что произошло с тем актом, о котором ты говорил как о составной части всякого ощущения? И не следует ли из твоих собственных допущений, что восприятие света и цветов, не заключая в себе активного действия, может существовать в невоспринимающей субстанции? И не есть ли это явное противоречие?

Г и л а с. Не знаю, что и думать об этом.

Ф и л о н у с. Кроме того, раз ты различаешь *активное* и *пассивное* во всяком восприятии, ты должен сделать то же и по отношению к восприятию неудовольствия. Но как возможно, чтобы неудовольствие, будь оно как тебе угодно малоактивно, существовало в невоспринимающей субстанции? Словом, рассмотри только этот пункт и потом откровенно признай: свет и цвет, вкусы и звуки и пр. — не являются ли все они одинаково пассивными состояниями или ощущениями в душе? Ты можешь, конечно, называть их *внешними объектами* и представить им на словах какое угодно самостоятельное бытие. Но исследуй свои собственные мысли и тогда скажи мне, не так ли дело обстоит, как я говорю?

Г и л а с. Я признаю, Филонус, что после тщательного наблюдения того, что происходит у меня в душе, я могу открыть только то, что я — мыслящее существо, на которое воздействуют разнообразные ощущения; нельзя понять, как могло бы существовать ощущение в невоспринимающей субстанции. Но, с другой стороны, когда я смотрю на чувственные вещи с иной точки зрения, рассматривая их как многообразие модификаций и качеств, я нахожу необходимым допустить материальный *субстрат*, без которого их существование не может быть постигнуто.

Ф и л о н у с. *Материальным субстратом* называешь ты это? Скажи, пожалуйста, посредством какого же из своих чувств ты знакомишься с этой вещью?

Г и л а с. Он сам неощутим; только его модификации и качества воспринимаются чувствами.

Ф и л о н у с. Тогда я предполагаю, что ты получил его идею путем рефлексии и мышления?

Г и л а с. Я не претендую на какую-либо особенно определенную идею о нем. Во всяком случае я заключаю, что он существует, потому что нельзя постигнуть существования качеств без некоторого их носителя.

Ф и л о н у с. Тогда, по-видимому, ты имеешь только относительное понятие о нем или ты постигаешь его не иначе, как постигая отношение, в котором он находится к чувственным качествам?

Г и л а с. Правильно.

Ф и л о н у с. Будь добр сообщить мне поэтому, в чем состоит это отношение.

Г и л а с. Разве это недостаточно выражается в термине *субстрат* или *субстанция*?

Ф и л о н у с. Если так, то слово *субстрат* должно бы

обозначать нечто, что простирается «под» чувственными качествами или акциденциями?

Г и л а с. Да.

Ф и л о н у с. И, следовательно, «под» протяжением?

Г и л а с. Согласен с этим.

Ф и л о н у с. Это есть, следовательно, нечто по своей природе совершенно отличное от протяжения?

Г и л а с. Я говорю тебе, что протяжение есть только модификация, а материя есть нечто, что является носителем модификации. И разве не очевидно, что вещь носимая отлична от вещи носящей?

Ф и л о н у с. Так что нечто отличное от протяжения и исключаящее его предполагается в качестве *субстрата* протяжения?

Г и л а с. Совершенно верно.

Ф и л о н у с. Скажи мне, Гилас, может вещь простирается без протяжения? Или не заключается ли в *протистирании* необходимо идея протяжения?

Г и л а с. Конечно.

Ф и л о н у с. Следовательно, то, что ты предполагаешь простирающимся «под» чем-нибудь, должно иметь в себе протяжение, отличное от протяжения той вещи, под которой оно простирается?

Г и л а с. Должно.

Ф и л о н у с. Следовательно, всякая телесная субстанция, будучи *субстратом* протяжения, должна иметь в себе другое протяжение, которым она определяется в качестве *субстрата*, — и так до бесконечности? Я и спрашиваю: разве это не нелепо само по себе и разве это не противоречит тому, с чем ты только что согласился, а именно — тому, что *субстрат* есть нечто отличное от протяжения и его исключаящее?

Г и л а с. Да, но, Филонус, ты понимаешь меня неправильно. Я не думаю, что материя *простирается* в грубом буквальном смысле под протяжением. Слово *субстрат* употребляется только, чтобы выразить вообще то же самое, что выражает *субстанция*.

Ф и л о н у с. Хорошо, исследуем отношение, заключающееся в термине *субстанция*. Не в том ли оно, что она стоит «под» акциденциями?

Г и л а с. Конечно.

Ф и л о н у с. Но чтобы какая-нибудь вещь могла стоять под другой или поддерживать другую, не должна ли она быть протяженной?

Г и л а с. Должна.

Ф и л о н у с. Не страдает ли, таким образом, это предположение той же абсурдностью, что и первое?

Г и л а с. Ты все еще понимаешь вещи в строго буквальном смысле; это неправильно, Филонус.

Ф и л о н у с. Я не хочу навязывать какой-либо смысл твоим словам; ты свободен изъяснить их как тебе угодно. Только я очень прошу тебя, сделай так, чтобы я под ними понимал что-нибудь. Ты говоришь, что материя поддерживает акциденции или стоит «под» ними. Как же: так, как твои ноги поддерживают твоё тело?

Г и л а с. Нет; это буквальный смысл.

Ф и л о н у с. Сообщи же мне, пожалуйста, какой-нибудь смысл, буквальный или небуквальный, как ты это понимаешь... Долго ли мне ждать ответа, Гилас?

Г и л а с. Поистине я не знаю, что сказать. Я прежде думал, что я достаточно хорошо понимаю, что подразумевалось под поддержанием материей акциденций. Но теперь, чем больше я думаю об этом, тем меньше могу понять это; я нахожу, что я ничего не знаю об этом.

Ф и л о н у с. По-видимому, в таком случае у тебя вовсе нет представления о материи, ни относительного, ни безотносительного; ты не знаешь ни того, что такое она сама по себе, ни того, в каком отношении она стоит к акциденциям.

Г и л а с. Я признаю это.

Ф и л о н у с. И тем не менее ты уверял, что не можешь постигнуть, какие качества или акциденции могли бы реально существовать, если бы ты не постигал в то же время материального носителя их?

Г и л а с. Да.

Ф и л о н у с. Но ведь это значит сказать, что когда ты постигаешь действительное существование качеств, то ты постигаешь вместе с тем нечто, чего не можешь постигнуть?

Г и л а с. Признаю, это было неправильно. Но я все еще боюсь, нет ли здесь какой-либо ошибки. Скажи, пожалуйста, что ты думаешь о следующем? Мне только что пришло в голову, что основа всего нашего недоразумения лежит в том, что ты рассматриваешь каждое качество само по себе. Я согласен, что качество не может существовать отдельно вне ума. Цвет не может существовать без протяжения, форма — без какого-либо другого чувственного качества. Но так как различные качества, будучи объеди-

нены или смешаны, образуют вместе цельные чувственные вещи, то ничто не мешает предположить, что такие вещи могут существовать вне ума.

Ф и л о н у с. Или ты шутишь, Гилас, или у тебя очень плохая память. Хотя мы рассмотрели все качества, называя одно за другим, тем не менее мои аргументы — или, вернее, твои уступки — нигде не имели в виду доказать, что вторичные качества не существуют каждое само по себе, а лишь то, что они *вовсе* не существуют вне ума. В самом деле, рассматривая форму и движение, мы заключили, что они не могут существовать вне ума, потому что даже мысленно невозможно отделить их от всех вторичных качеств, как равным образом и представить себе их самостоятельное существование. И это был далеко не единственный аргумент в этом направлении. Но (оставляя в стороне все, что было до сих пор сказано, и совершенно с ним не считаясь, если это тебе так угодно) я согласен поставить все в целом в зависимость от следующего. Если ты можешь представить себе, что какое-либо смешение или комбинация качеств или какой бы то ни было чувственный объект могут существовать вне ума, то я соглашусь, что дело так и обстоит.

Г и л а с. Если все сводится к этому, то вопрос будет разрешен быстро. Что может быть легче, чем представить себе дерево или дом, существующие сами по себе, независимо от какого бы то ни было разума, и не воспринимаемые им? И в настоящий момент я представляю себе их существующими именно так.

Ф и л о н у с. Как? Ты говоришь, Гилас, что можешь видеть вещь, которая в то же время невидима?

Г и л а с. О нет, это было бы противоречием.

Ф и л о н у с. Но разве не является кричащим противоречием, когда ты говоришь, что *представляешь* себе вещь, которая *непредставима*?

Г и л а с. Ну да.

Ф и л о н у с. Дерево или дом, о которых ты думаешь, ты представляешь себе?

Г и л а с. Как же иначе?

Ф и л о н у с. А то, что представляется, несомненно находится в уме?

Г и л а с. Без сомнения, то, что представляется, находится в уме.

Ф и л о н у с. Как же ты мог сказать, что представил

себе дом или дерево существующими независимо от всякого ума и вне какого бы то ни было ума?

Г и л а с. Тут был, признаюсь, недосмотр; но постой, дай мне рассмотреть, что меня привело к этому. Это довольно занятная ошибка. Когда я думал о дереве, находящемся в уединенном месте, где не было никого, кто бы его видел, мне казалось, что это значит представлять дерево, как оно существует, невоспринимаемое или немыслимое; но я не принял во внимание, что я сам представлял себе его все это время. Теперь я ясно вижу, что все, что я могу сделать, это — образовать идеи в собственном уме. Я могу, конечно, составить в своих собственных мыслях идею дерева, или дома, или горы, но это и всё. Между тем это далеко еще не доказывает, что я могу представить себе *их существующими вне ума всякого одухотворенного существа.*

Ф и л о н у с. Ты признаешь, следовательно, что ты не в состоянии представить себе, как какая-либо телесная чувственная вещь может существовать иначе как в уме?

Г и л а с. Признаю.

Ф и л о н у с. И тем не менее ты хочешь серьезно отстаивать истинность того, чего ты не можешь даже представить себе?

Г и л а с. Сознаюсь, я не знаю, что и думать; но все же некоторые сомнения еще остаются у меня. Разве не достоверно, что я вижу вещи на расстоянии? Разве мы не воспринимаем, например, звезды и луну на большом отдалении? Разве это, говорю я, не очевидно для чувств?

Ф и л о н у с. Разве ты не воспринимаешь эти или подобные объекты во сне?

Г и л а с. Воспринимаю.

Ф и л о н у с. И не кажется ли точно так же и тогда, что они находятся на расстоянии?

Г и л а с. Кажется.

Ф и л о н у с. Но ты ведь отсюда не заключаешь, что явления во сне существуют вне души?

Г и л а с. Никким образом.

Ф и л о н у с. Следовательно, ты должен заключать, что чувственные объекты существуют вне души, из того, как они являются или воспринимаются.

Г и л а с. Признаю это. Но не обманывает ли меня в таких случаях мое чувство?

Ф и л о н у с. Никким образом. Что идея или вещь, которые ты непосредственно воспринимаешь, в самом деле

существуют вне души, на это тебе не указывает ни чувство, ни разум. С помощью чувства ты только знаешь, что на тебя воздействовали такие-то ощущения света или цветов и т. д. А о них ты не скажешь, что они существуют вне души.

Г и л а с. Верно. Но помимо всего этого не думаешь ли ты, что зрение внушает некоторую идею внешнего *бытия* или *расстояния*?

Ф и л о н у с. А когда приближаются к удаленному объекту, не меняется ли непрерывно видимая величина и форма. Или они кажутся одинаковыми на всяком расстоянии?

Г и л а с. Они постоянно меняются.

Ф и л о н у с. Зрение, следовательно, не внушает тебе и ни в коем случае не информирует тебя относительно того, что видимый объект, который ты непосредственно воспринимаешь, существует на расстоянии \* или будет восприниматься, когда ты пройдешь дальше вперед; тут оказывается непрерывный ряд видимых объектов, следующих друг за другом, в течение всего времени твоего продвижения.

Г и л а с. Это так; но я тем не менее знаю, когда смотрю на какой-либо объект, какой объект я буду воспринимать, после того как пройду известное расстояние, — все равно, будет ли это в точности то же или нет; все-таки в этом случае внушается кое-что от расстояния.

Ф и л о н у с. Милый Гилас, ты только поразмысли немного над этим вопросом и скажи мне, есть ли в этом что-нибудь больше следующего: из идей, которые ты в данный момент воспринимаешь с помощью зрения, ты благодаря опыту научился заключать, какие другие идеи воздействуют (согласно постоянному порядку природы) на тебя после такой-то определенной последовательности времени и движения.

Г и л а с. В целом я не считаю, чтобы здесь было что-нибудь иное.

Ф и л о н у с. Далее, если допустить, что слепорожденный внезапно прозреет, то первое время у него не будет опыта в том, что может быть внушено зрением. Разве это не ясно?

Г и л а с. Ясно.

Ф и л о н у с. Тогда у него не будет — как ты думаешь? — понятия о расстоянии, связанном с вещами,

---

\* См. «Опыт новой теории зрения» и его «Защиту»<sup>3</sup>.

которые он видит; он будет считать их новым рядом ощущений, существующих только в его душе.

Г и л а с. Этого нельзя отрицать.

Ф и л о н у с. Но — чтобы сделать это еще яснее: не есть ли *расстояние* линия, направляющаяся прямо к глазу?

Г и л а с. Конечно.

Ф и л о н у с. А может ли линия, таким образом расположенная, быть воспринята зрением?

Г и л а с. Нет, не может.

Ф и л о н у с. Не следует ли из этого, что расстояние собственно и непосредственно не воспринимается зрением?

Г и л а с. Казалось бы, так.

Ф и л о н у с. Далее, как, по твоему мнению, цвета находятся на расстоянии?

Г и л а с. Нужно признать, что они — только в уме.

Ф и л о н у с. Но цвета не кажутся ли глазу сосуществующими в одном и том же месте с протяжением и формами?

Г и л а с. Да.

Ф и л о н у с. Как же ты можешь по видимости заключить, что формы существуют вне, раз ты признаешь, что цвета не существуют, а между тем чувственное явление как по отношению к одним, так и по отношению к другим одно и то же?

Г и л а с. Не знаю, что ответить на это.

Ф и л о н у с. Но допустим, что расстояние правильно и непосредственно было воспринято умом — все-таки из этого не следует, что оно существует вне ума. Ибо все, что непосредственно воспринимается, есть идея, а может ли идея существовать вне ума?

Г и л а с. Было бы нелепо допустить это; но скажи мне, Филонус, мы ничего не можем воспринимать или познавать, помимо своих идей?

Ф и л о н у с. Что касается рационального выведения причин из следствий, то это лежит вне нашего исследования <sup>4</sup>. Что же касается чувств, то ты сам можешь лучше всего сказать, воспринимаешь ли ты с их помощью что-нибудь, что непосредственно не воспринимается? И я спрашиваю тебя: являются ли непосредственно воспринимаемые вещи чем-либо иным, как твоими собственными ощущениями или идеями? Конечно, ты не раз в течение этой беседы высказывался по этим пунктам; но, судя

по последнему вопросу, ты, по-видимому, отказываешься от того, что ты прежде думал.

Г и л а с. Говоря правду, Филонус, я думаю, что есть два рода объектов: одни — воспринимаемые непосредственно, которые называются также *идеями*; другие — реальные вещи или внешние объекты, воспринимаемые через посредство идей, которые суть их образы или воспроизведения. Ну так вот, я признаю, что идеи не существуют вне ума; но этот последний род объектов существует. Мне жаль, что я не подумал об этом различении раньше; это, верно, сократило бы твои рассуждения.

Ф и л о н у с. Эти внешние объекты воспринимаются чувством или какой-нибудь другой способностью?

Г и л а с. Они воспринимаются чувством.

Ф и л о н у с. Как! Есть что-то, что воспринимается чувством и что не воспринимается непосредственно?

Г и л а с. Да, Филонус, в некотором роде есть. Например, когда я рассматриваю изображение или статую Юлия Цезаря, я могу сказать, что некоторым образом я воспринимаю его (хотя и не непосредственно) с помощью своих чувств.

Ф и л о н у с. По-видимому, тогда ты считаешь наши идеи, которые одни только воспринимаются непосредственно, изображениями внешних вещей; так что эти последние также воспринимаются чувством постольку, поскольку они сообразны нашим идеям или имеют с ними сходство?

Г и л а с. Таково мое мнение.

Ф и л о н у с. И таким же образом, как Юлий Цезарь, невидимый сам по себе, тем не менее воспринимается зрением, реальные вещи, не воспринимаемые сами по себе, воспринимаются чувством.

Г и л а с. Совершенно таким же образом.

Ф и л о н у с. Скажи мне, Гилас, когда ты рассматриваешь изображение Юлия Цезаря, видишь ты глазами что-нибудь, кроме некоторых цветов и форм, при известном расположении и композиции целого?

Г и л а с. Нет, ничего больше.

Ф и л о н у с. А человек, который никогда ничего не знал о Цезаре, увидел бы столько же?

Г и л а с. Да.

Ф и л о н у с. Следовательно, он обладает зрением столь же совершенным, как твое, и пользуется им с такой же степенью совершенства?

Г и л а с. Согласен.

Ф и л о н у с. Откуда же получается, что у тебя мысли направляются на римского императора, а у него — нет? Это не может проистекать из ощущений или чувственных идей, которые ты воспринял, раз ты признаешь, что у тебя в этом отношении нет преимущества перед ним. Следовательно, это должно, по-видимому, проистекать из разума и памяти, не так ли?

Г и л а с. Да.

Ф и л о н у с. Стало быть, из этого примера не вытекает, что чувством воспринималось нечто, что непосредственно не воспринимается. Я согласен, что в известном смысле нам могут сказать, что чувственные вещи воспринимаются чувством опосредствованно; это происходит, когда вследствие часто воспринимаемой связи непосредственное восприятие идей при посредстве одного чувства подсказывает уму другие идеи, относящиеся к другому чувству, но обыкновенно связанные с первыми. Например, когда я слышу, что по улице проезжает карета, я непосредственно воспринимаю только звук; однако на основании опыта, связывающего данный звук с каретой, мне могут сказать, что я слышу карету. Тем не менее очевидно, что в истинном и строгом смысле ничего нельзя *слышать*, кроме *звука*; и карета собственно не воспринимается в таком случае чувством, а подсказывается опытом. Подобным же образом обстоит дело, когда нам говорят, что мы видим докрасна раскаленный прут; плотность и степень нагрева железа не являются объектом зрения, но они подсказываются воображению через посредство цвета и формы, которые в собственном смысле воспринимаются этим чувством. Словом, лишь те вещи на самом деле и точно воспринимаются каким-нибудь чувством, которые были бы восприняты и в том случае, если бы это же чувство было нам даровано впервые. Что касается других вещей, то ясно, что они только подсказываются душе опытом, основанным на прежних восприятиях. Но возвратимся к твоему сравнению с изображением Цезаря; ясно, что, если ты держишься за это, ты должен допустить, что реальные вещи или прообразы наших идей воспринимаются не чувством, а некоторой внутренней способностью души, например разумом или памятью. Поэтому я хотел бы знать, какие аргументы ты можешь извлечь из разума в пользу существования того, что ты называешь *реальными вещами* или *материальными объек-*

тами. Может быть, ты вспоминаешь, что видел их раньше, когда они были сами по себе? Или, может быть, ты слышал или читал о ком-нибудь, кто их видел?

Г и л а с. Я вижу, Филонус, что ты расположен насмеяться; но это меня никогда не убедит.

Ф и л о н у с. Мое намерение состоит только в том, чтобы узнать от тебя путь, которым можно прийти к познанию *материальных вещей*. Все, что мы воспринимаем, воспринимается непосредственно или опосредствованно: ощущением или же разумом и рефлексией. Но так как ощущение ты исключил, то покажи мне, пожалуйста, какое у тебя основание верить в их существование; или каким *посредничеством* мог бы ты воспользоваться, чтобы доказать это для моего или для твоего собственного уразумения.

Г и л а с. Говоря откровенно, Филонус, когда я теперь рассматриваю этот пункт, я не нахожу, чтобы мог привести тебе какое-нибудь разумное основание в его пользу. Но во всяком случае одно мне кажется достаточно ясным: что реальное существование таких вещей по крайней мере возможно. И пока нет нелепости в их допущении, я решил верить, как и прежде, пока ты не приведешь достаточных оснований в пользу противного.

Ф и л о н у с. Как! Дошло до того, что ты только веришь в существование материальных объектов и что твоя вера основывается лишь на возможности их истинного бытия? И теперь ты требуешь, чтобы я привел основания против этого, хотя всякий другой считал бы правильным, чтобы доказательство легло на того, кто выставляет утверждение. И в конце концов то самое положение, которое ты снова без всякого основания решился отстаивать, является по существу положением, для отрицания которого ты не раз в продолжение этой беседы видел достаточное основание. Но оставим все это в стороне; если я правильно тебя понимаю, ты говоришь, что наши идеи не существуют вне ума, но что они суть копии, образы или воспроизведения некоторых прообразов, которые существуют вне его?

Г и л а с. Ты понимаешь меня правильно.

Ф и л о н у с. Тогда они подобны внешним вещам?

Г и л а с. Подобны.

Ф и л о н у с. Обладают ли эти вещи устойчивой и постоянной природой, независимой от наших чувств, или они непрерывно изменяются, в то время как мы произво-

дим некоторые движения в нашем теле — сдерживаем, напрягаем наши способности или органы чувств или вместо одних употребляем другие?

Г и л а с. Реальные вещи — это ясно — обладают неизменной и действенной природой, которая остается одной и той же, несмотря ни на какие изменения в наших чувствах или в положении и движении нашего тела. Все это действительно могло бы воздействовать на идеи в нашем уме; но было бы нелепо думать, что все это оказывает то же воздействие на вещи, существующие вне ума.

Ф и л о н у с. Как же тогда возможно, чтобы вещи, беспрестанно текущие и изменчивые, как наши идеи, были копиями или образами чего-то неизменного и постоянного? Или, иными словами, раз все чувственные качества, как величина, форма, цвет и т. п., т. е. наши идеи, постоянно изменяются в зависимости от всякой перемены в расстоянии, среде или орудиях ощущения, то как могут какис-либо определенные материальные объекты быть точно представлены или изображены многими отличными от них вещами, из которых каждая так разнится от остальных и так не похожа на них? Или если ты скажешь, что они похожи только на одну какую-нибудь из наших идей, то как мы будем в состоянии отличить верную копию от всех неправильных?

Г и л а с. Признаюсь, Филонус, я — в затруднительном положении. Я не знаю, что сказать на это.

Ф и л о н у с. Но и это еще не все. Каковы материальные объекты сами по себе: воспринимаемы они или невоспринимаемы?

Г и л а с. В собственном смысле и непосредственно ничто не может быть воспринято, кроме идей. Все материальные вещи поэтому сами по себе неощутимы и могут быть восприняты только через посредство наших идей.

Ф и л о н у с. Идеи в таком случае осязательны, а их прообразы или оригиналы неощутимы?

Г и л а с. Правильно.

Ф и л о н у с. Но как же то, что осязательно, может быть сходно с тем, что неощутимо? Может ли реальная вещь, сама по себе *невидимая*, быть сходна с *цветом*; или реальная вещь, которая *неслышима*, быть сходной со *звуком*. Словом, может ли что-нибудь быть сходно с ощущением или идеей, кроме другого ощущения или идеи?

Г и л а с. Должен признаться, я не думаю этого.

Ф и л о н у с. Возможно ли, чтобы оставалось какое-

нибудь сомнение в этом пункте? Разве ты не в совершенстве знаешь свои собственные идеи?

Г и л а с. Знаю в совершенстве, ибо то, чего я не принимаю или не знаю, не может быть частью моей идеи.

Ф и л о н у с. Рассмотря же и исследуй их и тогда скажи мне, есть ли в них что-нибудь, что могло бы существовать вне ума? Или можешь ли ты представить себе что-нибудь сходное с ними, что существовало бы вне ума?

Г и л а с. Согласно исследованию, я нахожу, что для меня невозможно представить себе или понять, как что-нибудь, кроме идеи, может быть подобно идее. И самое очевидное то, что *никакая идея не может существовать вне ума.*

Ф и л о н у с. Таким образом, ты в силу собственных предпосылок вынужден отрицать реальность чувственных вещей, раз ты признал, что она состоит в абсолютном существовании вне разума. Это значит, что ты совершеннейший *скептик*. Таким образом, я достиг своей цели, которая состояла в том, чтобы показать, что твои предпосылки ведут к скептицизму.

Г и л а с. В данный момент я если и не вполне убежден, то во всяком случае вынужден молчать.

Ф и л о н у с. Я хотел бы знать, что еще требуется, чтобы убедить тебя совершенно. Разве ты не был свободен высказаться в любом направлении? Разве мы не останавливались на малейшей ошибке в собеседовании и не вникали в нее? Или тебе не было позволено брать назад или подкреплять то, что ты предлагал, так чтобы это могло наилучшим образом служить твоему намерению? Разве не все, что ты мог сказать, было выслушано и исследовано со всем мыслимым беспристрастием? Словом, разве тебя во всяком пункте убеждало не то, что ты сам говорил? И если ты можешь теперь раскрыть промах в какой-нибудь своей прежней уступке или придумать еще какой-нибудь выход, какое-нибудь новое различие, оттенок, какое-нибудь новое толкование, то почему же ты не делаешь этого?

Г и л а с. Немного терпения, Филонус. В данный момент я настолько смущен, видя себя попавшим в ловушку и как бы заключенным в лабиринте, в который ты меня вовлек, что нельзя ждать, чтобы я вдруг нашел выход. Ты должен дать мне время осмотреться и собраться с мыслями.

Ф и л о н у с. Слушай, это не школьный звонок?

Г и л а с. Это звонок к молитве.

Ф и л о н у с. Тогда пойдем, если тебе угодно, и встретимся здесь снова завтра утром. За это время ты можешь поразмыслить по поводу сегодняшней беседы и посмотреть, не найдешь ли ты в ней какой-нибудь ошибки или не изыщешь ли какое-нибудь новое средство выйти из затруднений.

Г и л а с. Согласен.

## Второй разговор

Г и л а с. Прости, Филонус, что я не явился раньше на свидание с тобой. Все утро моя голова была так занята нашим вчерашним разговором, что мне некогда было подумать о времени дня, да и ни о чем другом.

Ф и л о н у с. Я рад, что ты так серьезно занялся этим; надеюсь, если были какие-нибудь промахи в твоих допущениях или ошибки в моих выводах из них, ты теперь раскроешь их мне.

Г и л а с. Уверю тебя, что я все время, с того момента как виделся с тобой, только и был занят разысканием промахов и ошибок и с этой целью тщательно исследовал весь ход вчерашней беседы, но все напрасно, ибо понятия, к которым она меня привела, по проверке кажутся мне еще яснее и очевиднее; и, чем больше я размышляю о них, тем определеннее я вынужден признать их.

Ф и л о н у с. А не думаешь ли ты, что это является признаком того, что они подлинны, соответствуют природе и не противоречат здравому смыслу? Истина и красота похожи друг на друга тем, что самое строгое исследование идет им обеим на пользу, тогда как ложный блеск обмана или маскировки не может устоять перед пересмотром и чрезмерно детальной проверкой.

Г и л а с. Я признаю в том, что ты говоришь, много правды. И никто не может быть так глубоко убежден в истинности этих оригинальных выводов, как я, пока я не теряю из виду рассуждений, которые ведут к ним. Но как только я перестаю о них думать, мне кажется, что есть, с другой стороны, нечто столь убедительное, столь естественное и понятное в современном способе толкования действительности, что я, признаюсь, не знаю, как отказаться от него.

Ф и л о н у с. Я не знаю, какой способ ты имеешь в виду.

Г и л а с. Я имею в виду способ объяснения наших ощущений или идей.

Ф и л о н у с. Что это такое?

Г и л а с. Предполагается, что душа имеет свое местопребывание в некоторой части мозга, где берут свое начало нервы и откуда они распространяются по всем частям тела; и что внешние объекты благодаря различным впечатлениям, которые они оказывают на органы чувств, сообщают определенные колебательные движения нервам; а последние, приведенные в состояние возбуждения, распространяют эти движения к мозгу или седалищу души, в которой соответственно разным впечатлениям или следам, таким образом производимым в мозгу, возникают разного рода идеи.

Ф и л о н у с. И это ты называешь объяснением того способа, каким у нас возникают идеи?

Г и л а с. Почему же нет, Филонус; разве ты можешь что-нибудь возразить против этого?

Ф и л о н у с. Прежде всего я хотел бы знать, правильно ли я понимаю твою гипотезу. Ты считаешь определенные следы в мозгу причинами или поводами наших идей. Скажи, пожалуйста, не подразумеваешь ли ты под *мозгом* некоторую чувственную вещь?

Г и л а с. Что иное, по-твоему, я мог бы подразумевать?

Ф и л о н у с. Все чувственные вещи непосредственно воспринимаются, а вещи, которые непосредственно воспринимаются, суть идеи; последние же существуют только в уме. Со всем этим, если я не ошибаюсь, ты давно уже согласился.

Г и л а с. Не отрицаю этого.

Ф и л о н у с. Следовательно, мозг, о котором ты говоришь, будучи чувственной вещью, существует только в уме. Теперь я хотел бы знать, считаешь ли ты разумным допущение, что какая-либо идея или вещь, существуя в уме, вызывает все другие идеи? А если ты так думаешь, то скажи, пожалуйста, как ты объяснишь происхождение этой основной идеи или самого мозга?

Г и л а с. Я не объясняю происхождения наших идей с помощью того мозга, который чувственно воспринимается, — ибо последний сам есть лишь сочетание чувственных идей, — но с помощью другого, воображаемого мной.

Ф и л о н у с. Но вещи воображаемые разве не находятся так же точно в уме, как и вещи воспринимаемые?

Г и л а с. Я должен согласиться — находятся.

Ф и л о н у с. Речь идет, следовательно, об одном и том же; и ты все это время объяснял идеи известными движениями или впечатлениями мозга, т. е. некоторыми изменениями в идее, чувственной или воображаемой, — это дела не меняет.

Г и л а с. Я начинаю сомневаться в верности своей гипотезы.

Ф и л о н у с. Кроме духов, все, что мы знаем или представляем себе, суть наши собственные идеи. Поэтому, когда ты говоришь, что все идеи вызываются впечатлениями в мозгу, представляешь ты этот мозг или нет? Если представляешь, то ты говоришь об идеях, отпечатывающихся в идее, вызывающей эту самую идею, что нелепо. Если ты этого не представляешь, то ты говоришь непонятно, вместо того чтобы образовать разумную гипотезу.

Г и л а с. Теперь я вижу ясно, это был пустой сон. Ничего в этом нет.

Ф и л о н у с. Нет надобности долго останавливаться на этом; в конце концов этот способ объяснения вещей, как ты назвал его, никогда не мог бы удовлетворить разумного человека. Какая связь между движением в нервах и ощущениями звука или цвета в душе? И как возможно, чтобы последние были действием первого?

Г и л а с. Но я никогда не подумал бы, чтобы в этом заключалось так мало, как это теперь мне кажется.

Ф и л о н у с. Прекрасно; убедился ты, наконец, что чувственные вещи не имеют реального существования и что ты поистине отъявленный *скептик*?

Г и л а с. Слишком ясно, чтобы это можно было отрицать.

Ф и л о н у с. Взгляни! Разве не покрыты поля восхитительной зеленью? И разве нет ничего в лесах и рощах, в реках и прозрачных источниках, что не услаждало бы, не восхищало, не возвышало бы души? При виде широкого и глубокого океана, или огромной горы, вершина которой теряется в облаках, или векового, темного леса не наполняется ли наша душа отрадным волнением и страхом? Какое чистое наслаждение созерцать естественные красоты земли! Чтобы поддерживать и возобновлять наше наслаждение ими, не затягивает ли ночной

покров ее лика и не меняет ли она своего одеяния с временами года? Как удачно распределены стихии! Какое разнообразие и какая целесообразность в мельчайших творениях природы! Какое изящество, какая красота, какая тонкость в телах животных и растений! Как целесообразно расположены все вещи и с точки зрения их собственных целей, и поскольку они составляют дополняющие друг друга части целого! А во взаимной помощи и поддержке не отгораживают ли они также и не освещают ли друг друга? Направь свои мысли от земного шара вверх, ко всем великолепным светилам, которые украшают высокий небесный свод. Движение и расположение планет не удивительны ли по целесообразности и порядку? Слышал ли кто когда-нибудь, чтобы эти (неправильно называемые *блуждающими*) небесные тела сбились с пути в своем постоянном беге сквозь бездорожную пустоту? Не пробегают ли они вокруг солнца пространства, всегда пропорциональные времени? Так определены, так неизменны законы, с помощью которых невидимый творец природы управляет Вселенной! Как жив и лучист блеск неподвижных звезд! Как великолепна и богата та щедрая расточительность, с которой они кажутся рассеянными по всему лазурному своду! И все-таки, если ты воспользуешься телескопом, он сделает доступным твоему взору новые сонмы звезд, которые ускользают от невооруженного глаза. Вот они как будто расположены близко одна возле другой и кажутся мелкими, но при ближайшем рассмотрении они оказываются огромными светящимися шарами, глубоко погруженными в бездну пространства. Теперь же ты должен призвать на помощь воображение. Слабое и ограниченное чувство не в состоянии выявить бесчисленные миры, вращающиеся вокруг центральных очагов пламени, а в этих мирах — энергию всесовершенного духа, раскрывающегося в бесконечных формах. Но ни чувство, ни воображение недостаточно могучи для того, чтобы объять безграничное протяжение со всем его блестящим содержимым. Пусть мыслящий ум напрягает свои силы до крайних пределов, когда образуется нехваточный, неизмеримый остаток. И все же все громадные тела, составляющие это могущественное сооружение, как бы удалены они ни были, каким-то тайным механизмом, какими-то божественными искусством и силой связаны друг с другом взаимной зависимостью и взаимным общением, даже с этой Землей, которая почти ускольз-

нула было из моей мысли и затерялась во множестве миров. Не является ли вся эта система безмерной, прекрасной, славной выше всяких слов и мысли! Какого же отношения заслуживают те философы, которые захотели бы лишить это благородное и восхитительное зрелище всякой реальности? Как можно держаться таких принципов, которые приводят нас к мысли о том, что вся видимая красота творения есть ложный, воображаемый блеск? Будем говорить прямо: можешь ли ты ожидать, что этот твой скептицизм не будет сочтен всеми здравомыслящими людьми экстравагантной нелепостью?

Г и л а с. Пусть думают другие что им угодно, а что касается тебя, то ты не можешь ни в чем меня упрекнуть. Меня утешает то, что ты в такой же мере скептик, как и я.

Ф и л о н у с. Здесь, Гилас, я должен просить позволения не быть смешиваемым с тобой.

Г и л а с. Как! Ты все время соглашался с посылками, а теперь отрицаешь заключение и предоставляешь мне самому защищать парадоксы, к которым ты меня привел? Это поистине некорректно.

Ф и л о н у с. Я отрицаю, чтобы я признавал вместе с тобой те понятия, которые ведут к скептицизму. Ты ведь говорил, что реальность чувственных вещей состоит *в абсолютном существовании* их вне умов духов, или отлично от того, как они воспринимаются. И, исходя из этого понятия реальности, ты был вынужден отрицать у чувственных вещей какое-либо реальное существование, т. е., согласно твоему собственному определению, ты признаешь сам себя скептиком. Я же не говорил и не думал, что реальность чувственных вещей может быть определена таким способом. Для меня очевидно в силу оснований, которые ты признаешь, что чувственные вещи не могут существовать иначе как только в уме, или в духе. Отсюда я вывожу не то, что они не имеют реального существования, а то, что, принимая во внимание их независимость от моей мысли и их существование, отличное от воспринимаемого мною, *должна быть некоторая другая душа, в которой они существуют.* Как достоверно, таким образом, то, что чувственный мир реально существует, так нельзя сомневаться и в том, что существует бесконечный вездесущий дух, который его заключает в себе и поддерживает.

Г и л а с. Так что же! Это не больше того, что признаю я и всякий другой христианин. Мало того, это при-

знают все, кто только верит в то, что существует бог и что он знает и объедает все вещи.

Филонус. Да, но здесь есть разница. Обычно люди верят, что все вещи известны богу или познаются им, потому что они верят в бытие божье, тогда как я, напротив, непосредственно и неизбежно заключаю о бытии бога на том основании, что все чувственные вещи должны восприниматься им.

Гилас. Раз все мы верим в одно и то же, какое значение имеет то, как мы приходим к этой вере?

Филонус. Но мы вовсе не сходимся на одном и том же мнении. Ибо философы, хотя и признают, что все телесные вещи воспринимаются богом, тем не менее приписывают им абсолютное самостоятельное существование, отличное от их бытия, воспринимаемого какой бы то ни было душой; я же этого не делаю. Кроме того, разве нет разницы между тем, кто говорит: *бог существует, поэтому он воспринимает все вещи*, и тем, кто говорит: *чувственные вещи реально существуют; а если они существуют реально, они необходимо воспринимаются бесконечным духом; поэтому бесконечный дух или бог существует?* Это дает тебе прямое и непосредственное доказательство бытия бога, выведенное из вполне очевидного принципа. Богословы и философы, исходя из красоты и целесообразности различных частей мироздания, с полной очевидностью доказали, что оно является творением бога. Но то, что, оставляя в стороне всякую помощь астрономии и натурфилософии, всякое размышление о механизме, порядке и налаженности вещей, о бытии бесконечного духа, можно заключить только на основании существования чувственного мира, это составляет преимущество только тех, кто проделал следующее несложное рассуждение: чувственный мир есть тот мир, который мы воспринимаем различными нашими чувствами; чувствами ничто не воспринимается, кроме идей; никакая идея или прообраз идеи не могут существовать иначе как в уме. Теперь ты можешь, не погружаясь в утомительные научные экскурсии, не прибегая к рассудочным хитросплетениям или скучным и длинным рассуждениям, выступить против самого ревностного защитника атеизма и разбить его. Жалкие уловки в виде ли вечного следования немых причин и следствий, в виде ли случайного совпадения атомов; дикие фантазии Ванини<sup>5</sup>, Гоббса и Спинозы — словом, вся система атеизма не опрокиды-

ваается ли целиком простым соображением о противоречии, которое заключается в предположении, будто весь видимый мир или какая-либо его часть, хотя бы самая грубая и бесформенная, существует вне души? Заставь только какого-нибудь подстрекателя к нечестию заглянуть в его собственные мысли и испытать, может ли он представить себе, что какая-нибудь каменная глыба, пустыня, хаос или беспорядочное скопление атомов, что вообще что-либо чувственное или воображаемое может существовать независимо от души, — и ему не понадобится идти дальше, чтобы убедиться в своем безумии. Может ли быть что-либо разумнее, чем если мы поставим спор в зависимость от такого результата и предоставим человеку самому убедиться, может ли он представить себе мысленно то, что он считает верным фактически, и исходя из мыслимого приписать ему реальное существование?

Г и л а с. Нельзя отрицать, что в том, что ты предлагаешь, есть нечто высоко полезное для религии. Но не думаешь ли ты, что это весьма похоже на понятие, допускаемое некоторыми выдающимися современными писателями <sup>6</sup>, — *о видении всех вещей в боге?*

Ф и л о н у с. Я был бы рад ознакомиться с этим мнением; изложи мне его, пожалуйста.

Г и л а с. Они думают, что душа, не будучи материальной, не обладает способностью соединяться с материальными вещами так, чтобы воспринимать их сами по себе; но она воспринимает их благодаря своему единению с субстанцией бога, которая, будучи духовной, является, следовательно, всецело умопостигаемой и может быть непосредственным объектом мысли духа. Кроме того, божественное начало содержит в себе совершенства, которые соответствуют всякому сотворенному бытию и которые на этом основании обладают свойством обнаруживать или выявлять это бытие душе.

Ф и л о н у с. Я не понимаю, каким образом наши идеи — нечто совершенно пассивное и инертное — могут быть сущностью или частью (или быть подобны какой-либо части) божественной сущности или субстанции, которая является бытием, отнюдь не пассивным, а неделимым и чисто активным. Много, однако, других трудностей и возражений может быть с первого же взгляда противопоставлено этой гипотезе; я укажу только на то, что она страдает всеми нелепостями общепринятой гипотезы, допускающей, что сотворенный мир существует иначе, чем

в уме или в духе. Помимо всего она заключает в себе еще одну особенность: из нее вытекает, что материальный мир не служит ни для какой цели. И если против других научных гипотез считается действительным аргументом то, что они допускают, будто природа или божественная мудрость совершают что-нибудь бесцельно или утомительным обходным путем достигают того, что может быть сделано путем значительно более легким и кратким, то что же нам думать о такой гипотезе, которая допускает, что весь мир создан бесцельно?

Г и л а с. Но скажи, разве ты не придерживаешься также того мнения, что мы видим все вещи в боге? Если не ошибаюсь, то, что ты предлагаешь, близко к этому.

Ф и л о н у с. Немногие думают, но у всех есть мнения. Поэтому человеческие мнения поверхностны и запутанны. Нет ничего странного, что положения, сами по себе весьма различные, тем не менее смешиваются тем, кто не рассматривает их внимательно. Я не буду поэтому удивлен, если кто-нибудь вообразит, что я впадаю в восторженность Мальбранша, хотя в действительности я очень далек от него. Он основывается на абстрактных общих идеях, которые я совершенно отвергаю. Он признает абсолютный внешний мир, который я отрицаю. Он утверждает, что наши чувства нас обманывают и мы не знаем действительной природы или истинных форм и фигур протяженного бытия; обо всем этом я держусь прямо противоположного мнения. Так что в целом не существует принципов более фундаментально противоположных, чем его и мои. Нужно признать, что я всецело согласен с тем, что говорит Священное писание, «что в боге мы живем, движемся и существуем». Но что мы видим вещи в его существе по способу, изложенному выше, от веры в это я далек. Таково вкратце мое мнение. Очевидно, что вещи, которые я воспринимаю, суть мои собственные идеи и что никакая идея не может существовать иначе как в уме. И не менее ясно, что эти идеи или воспринимаемые мною вещи — сами или их прообразы — существуют независимо от моей души; раз я знаю, что не я их творец, то не в моей власти определять по желанию, какие частные идеи возникнут во мне, как только я открою глаза или уши. Они должны поэтому существовать в каком-либо ином духе, по чьей воле они являются мне. Вещи, говорю я, непосредственно воспринимаемые, суть идеи или ощущения, как бы ты их ни называл. Но как

может существовать в чем-нибудь какая-нибудь идея или ощущение или как они могут быть порождены чем-нибудь, кроме ума, или духа? Это действительно непостижимо, а утверждать непостижимое — значит утверждать бессмыслицу. Не так ли?

Г и л а с. Без сомнения.

Ф и л о н у с. С другой же стороны, весьма понятно, что они должны существовать в духе и порождаться им; ибо это есть только то, что я ежедневно испытываю на себе самом, поскольку я воспринимаю бесчисленные идеи и актом своей воли могу образовать большое их разнообразие и перенести их в свое воображение. Впрочем, нужно признать, что эти создания фантазии совсем не так четки, сильны, живы и устойчивы, как воспринимаемые моими чувствами, которые называются *реальными вещами*. Из всего этого я заключаю, что есть дух, который во всякий момент вызывает во мне все те чувственные впечатления, которые я воспринимаю. А из разнообразия, порядка и особенностей их я заключаю, что творец их безмерно мудр, могуч и благ. Заметь хорошенько: я не говорю, что я вижу вещи, воспринимая то, что их представляет в уме умопостигаемой субстанции бога. Этого я не понимаю; я говорю только, что вещи, воспринимаемые мною, познаются умом и производятся волей бесконечного духа. И разве все это не ясно и не очевидно в высшей степени? Есть ли в этом что-нибудь больше того, чем то, что некоторое наблюдение над своей собственной душой и над тем, что происходит в ней, не только делает нас способными представлять, но и обязывает нас признавать?

Г и л а с. Я думаю, что понимаю тебя совершенно ясно; и я признаю, что доказательство существования божества, которое ты даешь, кажется не менее очевидным, чем поразительным. Но согласимся, что бог есть высшая и всеобщая причина всех вещей: разве не может тем не менее существовать третий вид природы кроме духов и идей? Не можем ли мы допустить существования подчиненной и ограниченной причины наших идей? Словом, не может ли, невзирая на все это, существовать материя?

Ф и л о н у с. Сколько раз я должен твердить одно и то же? Ты соглашаешься, что вещи, непосредственно воспринимаемые чувствами, нигде вне разума не существуют; но нет ничего воспринимаемого чувством, что не воспринималось бы непосредственно; следовательно, нет

ничего чувственного, что существовало бы вне разума. Материя поэтому, на которой ты все еще настаиваешь, есть, я предполагаю, нечто умопостигаемое; нечто, что может быть открыто с помощью умозаключений, а не чувства.

Г и л а с. Ты прав.

Ф и л о н у с. Покажи мне, пожалуйста, на каком рассуждении основывается твоя вера в материю и что такое эта материя, как ты ее теперь представляешь?

Г и л а с. Я вижу, что во мне возникает множество идей, причина которых, я знаю, не во мне, и не в них самих, и не в воздействии одного из них на другое; не могут они и сами по себе самостоятельно существовать, являясь бытием совершенно недейательным, текучим, зависимым. Причина их существования, таким образом, отлична от меня и от них; о ней я не претендую знать больше того, что она является *причиной моих* идей. И что бы это ни было, я называю это материей.

Ф и л о н у с. Скажи мне, Гилас, может ли всякий по произволу менять обычное, собственное значение, связанное в каком-нибудь языке с общепринятым словом? Например, допустим, какой-нибудь путешественник стал бы тебе рассказывать, что в некоей стране люди невинно проходят сквозь огонь; а из его объяснений ты нашел бы, что под словом *огонь* он подразумевает то, что другие называют *водой*; или если бы он стал утверждать, что существуют деревья, которые гуляют на двух ногах, подразумевая под словом *деревья* людей. Считал бы ты это разумным?

Г и л а с. Нет, я считал бы это весьма нелепым. Всеобщий обычай служит мерой правильности языка. А кто говорит неправильно, тот искажает значение речи; и это всегда приводит только к продлению и умножению споров там, где уже нет разницы во мнениях.

Ф и л о н у с. Но *материя*, в обычном ходовом значении слова, не обозначает ли некоторую протяженную, плотную, подвижную, недейательную, немыслящую субстанцию?

Г и л а с. Обозначает.

Ф и л о н у с. И разве не доказано с очевидностью, что такая субстанция не может существовать? И даже если бы ее существование было признано, как может то, что *недейательно*, быть *причиной*; или то, что *не мыслит*, быть *причиной мысли*? Ты можешь, конечно, если тебе

угодно, связать со словом *материя* значение, противоположное тому, которое всеми принято, и сказать мне, что ты понимаешь под ним непротяженное, мыслящее, деятельное бытие, которое является причиной наших идей. Но разве это не было бы только игрой словами и не означало бы впасть в ту ошибку, какую ты только что осудил с таким основанием? Я отнюдь не нахожу ошибочным твое рассуждение, в котором ты выводешь причину из феноменов, но я отрицаю, чтобы причина, выводимая путем рассуждения, могла быть определена как *материя* в собственном смысле.

Г и л а с. Конечно, в том, что ты говоришь, есть свой смысл. Но боюсь, ты не вполне понимаешь мою мысль. Ни в коем случае я не хотел бы, чтобы обо мне думали, будто я отрицаю, что бог или бесконечный дух есть верховная причина всех вещей. Я настаиваю только на том, что есть подчиненная верховному деятелю причина, по природе ограниченная и низшая, которая содействует происхождению наших идей, но не через посредство какого-нибудь акта воли или духовной деятельности, а через посредство того рода действия, который принадлежит материи, т. е. *движения*.

Ф и л о н у с. Я нахожу, что ты по всякому поводу возвращаешься к своему прежнему отвергнутому мнению о подвижной и, следовательно, протяженной субстанции, существующей вне разума. Как! Неужели ты забыл, что отказался от него, или ты желаешь, чтобы я повторил то, что было сказано на эту тему? Поистине ты поступаешь некорректно, все еще допуская бытие того, что ты не раз признавал не имеющим бытия. Но, не настаивая больше на том, что было так подробно рассмотрено, я спрашиваю: не являются ли все твои идеи совершенно пассивными и инертными, не заключая в себе никакого действия?

Г и л а с. Да, они таковы.

Ф и л о н у с. А чувственные качества — что-нибудь иное, чем идеи?

Г и л а с. Я неоднократно признавал, что нет.

Ф и л о н у с. Но разве движение — не чувственное качество?

Г и л а с. Чувственное.

Ф и л о н у с. Следовательно, оно не есть действие?

Г и л а с. Согласен с тобой. И действительно, совершенно ясно, что, когда я двигаю пальцем, он остается

пассивным; зато моя воля, производящая движение, активна.

Ф и л о н у с. Теперь я желаю знать прежде всего, можешь ли ты, признав, что движение не есть действие, представить себе какое-нибудь действие вне хотения; а во-вторых, сказать что-нибудь и ничего не представлять — не значит ли сказать нонсенс; и, наконец, рассмотрев посылки, не замечаешь ли ты, что допущение какой-либо действующей или активной причины наших идей, отличной от *духа*, в высокой степени нелепо и неразумно?

Г и л а с. В этом пункте я целиком уступаю. Но если материя не может быть причиной, то что мешает ей быть *орудием*, обслуживающим верховного деятеля в создании наших идей?

Ф и л о н у с. Орудие, говоришь ты; сделай милость, каковы же форма, пружины, колеса и движения этого орудия?

Г и л а с. Я отнюдь не претендую на то, чтобы дать такие определения, так как ни субстанция, ни ее качества мне совершенно не известны.

Ф и л о н у с. Как! Так ты, значит, того мнения, что это орудие составлено из неведомых частей, что его движения неизвестны и форма неведома?

Г и л а с. Я не думаю, чтобы оно вообще имело какую-либо форму или движение, так как я уже признал, что чувственные качества не могут существовать в невоспринимающей субстанции.

Ф и л о н у с. Но как можно образовать какое-либо понятие об орудии, лишенном всех чувственных качеств, даже протяжения?

Г и л а с. Я не претендую на то, чтобы иметь какое-либо понятие о нем.

Ф и л о н у с. Какое же основание у тебя думать, что это неведомое, это непостижимое нечто существует? Не воображаешь ли ты, что бог не может действовать с таким же успехом и без него; или что ты путем опыта находишь применение подобной вещи, когда образуеть идеи в собственном уме?

Г и л а с. Ты всячески насмехаешься надо мной по поводу оснований моей веры. Скажи же, пожалуйста, какие основания у тебя не верить в это?

Ф и л о н у с. Для меня достаточное основание не верить в существование чего-нибудь, если я не вижу основания верить в это. Но если даже не настаивать на осно-

ваниях в пользу веры, ты даже не в состоянии показать мне того, во что я должен поверить, раз ты говоришь, что ты не имеешь ни малейшего понятия об этом. В конце концов позволь мне просить тебя рассудить, подобает ли философу или даже просто человеку со здравым смыслом поверить неизвестно во что и неизвестно почему?

Г и л а с. Погоди, Филонус. Когда я говорю, что материя есть *орудие*, я вовсе не имею в виду сказать этим, что она ничто. Верно, что я не знаю специального рода этого орудия; но во всяком случае я имею некоторое понятие об *орудии вообще*, и этим понятием я пользуюсь здесь.

Ф и л о н у с. Ну а если бы оказалось, что в самом общем понятии *орудия*, разумеемом в смысле, отличном от *причины*, заключается нечто, что делает пользование им несовместимым с божественными атрибутами?

Г и л а с. Докажи мне это, и я уступлю в этом пункте.

Ф и л о н у с. Что ты разумеешь под общей природой или понятием *орудия*?

Г и л а с. То, что общо всем специальным орудиям, составляет общее понятие.

Ф и л о н у с. Не то ли общо всем орудиям, что они применяются только, чтобы сделать то, что не может быть выполнено чистым актом нашей воли? Так, например, я никогда не пользуюсь орудием для того, чтобы привести в движение свой палец, потому что это совершается хотением. Но я воспользовался бы каким-нибудь орудием, если бы мне нужно было сдвинуть кусок скалы или вырвать с корнем дерево. Держишься ли ты того же мнения? Или ты можешь привести пример, где орудие применяется для получения эффекта, непосредственно зависящего от воли действующего?

Г и л а с. Признаюсь, не могу.

Ф и л о н у с. Как же можешь ты тогда предполагать, что всесовершенный дух, от воли которого все вещи находятся в абсолютной и непосредственной зависимости, может нуждаться для своих действий в орудии или, не нуждаясь в нем, пользоваться им? Таким образом, кажется мне, ты должен признать, что употребление безжизненного недейтельного орудия несовместимо с бесконечным совершенством бога, а это значит, по твоему собственному признанию, устранить этот пункт.

Г и л а с. Мне трудно сообразить, что я мог бы тебе ответить.

Ф и л о н у с. Но, думается, ты должен быть готов признать истину, если она добросовестно тебе доказана. Мы, будучи существами с ограниченными силами, действительно вынуждены пользоваться орудиями. И пользование орудием показывает, что действующий связан правилами, которые предписываются кем-то другим, и что он не может достигнуть цели иначе как данным путем и при данных условиях. Отсюда, по-видимому, ясно следует, что высшая неограниченная действующая сила не пользуется ни инструментом, ни вообще каким-либо орудием. Как только воля всемогущего духа выражается, тотчас же и выполняется без применения каких-либо средств. Если эти средства применяются более слабыми агентами, то это происходит не из-за какой-то реальной силы, в них будто бы находящейся, и не из-за будто бы необходимо им присущей способности производить какой-нибудь эффект, но просто в согласии с законами природы или условиями, предписываемыми им первопричиной, которая сама выше всякого ограничения или какого бы то ни было предписания.

Г и л а с. Я не буду дальше настаивать на том, что материя есть орудие. Тем не менее я не хотел бы, чтобы ты понял меня так, будто я теперь отрицаю ее существование; ибо, невзирая на все сказанное, она может еще быть *поводом*.

Ф и л о н у с. Под какими только видами не выступает твоя материя? Или сколько раз нужно еще доказывать, что она не существует, прежде чем ты решишься расстаться с ней? Но не будем больше говорить об этом (хотя по всем правилам спора я имею право поставить тебе в вину столь частую перемену значения основного термина), я хотел бы знать, что ты подразумеваешь, утверждая, что материя есть повод, после того как ты отверг, что она есть причина. А когда ты покажешь, в каком смысле ты понимаешь *повод*, то будь, пожалуйста, так добр вслед за тем показать мне, какое основание приводит тебя к вере в то, что для наших идей существует такой повод?

Г и л а с. Что касается первого пункта, то под *поводом* я разумею недейтельное, немыслящее бытие, при наличии которого бог вызывает идеи в нашей душе.

Ф и л о н у с. А какова же природа этого недейтельного, немыслящего бытия?

Г и л а с. Я ничего не знаю о его природе.

Ф и л о н у с. Переходи тогда ко второму пункту и укажи какое-нибудь основание, в силу которого мы должны были бы допустить существование этой недействительной, немыслящей, неизвестной вещи.

Г и л а с. Когда мы видим, что идеи возникают в нашей душе некоторым упорядоченным и постоянным образом, то естественно думать, что они имеют некоторые определенные и планомерные поводы, при наличии которых они вызываются.

Ф и л о н у с. Ты признаешь, следовательно, что один бог — причина наших идей и что он порождает их при наличии этих поводов?

Г и л а с. Таково мое мнение.

Ф и л о н у с. Вещи, которые, как ты говоришь, находятся в присутствии бога, несомненно им воспринимаются?

Г и л а с. Конечно; иначе они не могли бы служить для него поводом к действию.

Ф и л о н у с. Не буду теперь настаивать на объяснении тобой этой гипотезы или на ответе на все запутанные вопросы и затруднения, заключающиеся в ней; я только спрашиваю, не объясняется ли порядок и планомерность, наблюдаемые в последовательности наших идей или в естественном течении вещей, в достаточной степени мудростью и могуществом бога, и не умаляются ли эти атрибуты предположением, что на него влияет, что направляет или ему напоминает, что и когда он должен сделать, немыслящая субстанция? И, наконец, в случае если бы я согласился со всеми твоими утверждениями, послужило бы это как-нибудь для твоей цели, ибо нелегко представить себе, как внешнее или абсолютное существование немыслящей субстанции, отличной от ее воспринимаемого бытия, может быть выведено из моего согласия, что существуют известные вещи, воспринимаемые божественным умом, которые являются для него поводом вызывать в нас идеи?

Г и л а с. Я в полном недоумении; не знаю, что и думать; это понятие *повода* кажется мне теперь совершенно так же беспочвенным, как и остальные.

Ф и л о н у с. Не замечаешь ли ты, наконец, что во всех этих различных значениях *материи* ты только предполагал то, чего ты не знаешь, без всякого основания и без всякой нужды?

Г и л а с. Я откровенно признаюсь, что менее дово-

лен своими понятиями, после того как они подверглись такому тщательному разбору. Но все же, кажется, у меня есть некоторое смутное чувство, что такая вещь, как *материя*, существует.

Ф и л о н у с. Ты воспринимаешь бытие материи или непосредственно или опосредствованно. Если непосредственно, то сообщи мне, пожалуйста, каким чувством ты ее воспринимаешь. Если опосредствованно, то расскажи мне, с помощью каких рассуждений она выводится из того, что ты воспринимаешь непосредственно. Этого достаточно, что касается восприятия. Затем, что касается самой материи, я спрашиваю, есть ли она объект, *субстрат*, причина, орудие или повод? Ты защищал уже каждое из этих положений, меняя свои понятия и заставляя материю выступать то под одним видом, то под другим. И то, что ты предлагал, отвергалось и отбрасывалось тобой самим. Если у тебя есть еще какое-нибудь новое предложение, то я был бы рад выслушать его.

Г и л а с. Мне кажется, я уже предложил все, что имел сказать по этим вопросам. Я недоумеваю, чего еще можно требовать.

Ф и л о н у с. И тем не менее ты не расположен расстаться со своим старым предрассудком. Но чтобы помочь тебе легче с ним расстаться, я хотел бы, чтобы ты, кроме того, что было выдвинуто до сих пор, рассмотрел еще: можешь ли ты при предположении, что материя существует, представить себе, как мог бы ты испытывать ее воздействие? Или, полагая, что она не существует, не считаешь ли ты очевидным, что ты мог бы, невзирая на это, иметь те же идеи, что и теперь, и, следовательно, те же основания верить в их существование, как и теперь?

Г и л а с. Я признаю возможным, что мы могли бы воспринимать все вещи совершенно так же, как мы воспринимаем их теперь, хотя бы в мире не было никакой материи. Не могу я также представить себе, как, если бы материя существовала, она могла бы породить какую-либо идею в нашей душе. И, далее, я признаю, что ты меня совершенно убедил в невозможности того, чтобы такого рода вещь, как материя, существовала в каком-либо из вышеприведенных значений. Но все-таки я не могу удержаться от предположения, что *материя* в том или ином смысле существует. В каком, я, конечно, не решаюсь определить.

Ф и л о н у с. Я не ожидаю от тебя, чтобы ты в точ-

ности определил природу этого неведомого бытия. Только будь любезен, скажи мне, субстанция ли она, и если субстанция, то можешь ли ты допустить субстанцию без акциденций; или, в случае если ты допускаешь, что она обладает акциденциями или качествами, я хотел бы, чтобы ты показал мне, каковы эти качества, по крайней мере, что подразумевается под их материальным носителем?

Г и л а с. Мы уже разобрали эти пункты. О них мне больше нечего сказать. Но чтобы предупредить дальнейшие вопросы, позволь мне сказать тебе, что теперь я не понимаю под *материей* ни субстанции, ни акциденции, ни мыслящего или протяженного бытия, ни причины, орудия или повода, но нечто совершенно неизвестное, отличное от всего этого.

Ф и л о н у с. По-видимому, тогда ты включаешь в свое теперешнее понятие материи не что иное, как общую абстрактную идею *сущности*.

Г и л а с. Не что иное, с той только разницей, что я добавляю к этой общей идее отрицание всех единичных вещей, качеств или идей, которые я воспринимаю, воображаю или постигаю как-нибудь иначе.

Ф и л о н у с. Где же, скажи на милость, предполагаешь ты, существует эта неизвестная материя?

Г и л а с. О Филонус! Теперь ты думаешь, что поймал меня в ловушку; ибо, если я скажу, что она существует в каком-нибудь месте, тогда ты сделаешь вывод, что место или протяжение существует только в уме. Но я не стыжусь признаться в своем неведении. Я не знаю, где она существует; только я уверен, что она существует не в каком-либо месте. Вот мой отрицательный ответ тебе. И другого не жди на вопросы о материи, которые ты поставишь в дальнейшем.

Ф и л о н у с. Раз ты не хочешь сказать мне, где она существует, то будь любезен сообщить мне, каким образом она, по твоему предположению, существует или что ты понимаешь под ее *существованием*?

Г и л а с. Она не мыслит и не действует, не воспринимает и не воспринимается.

Ф и л о н у с. Но что же есть положительного в твоём абстрагированном понятии о ее существовании?

Г и л а с. По тщательном наблюдении я не вижу, чтобы у меня было вообще какое-либо положительное понятие или мнение. Я повторяю тебе, я не стыжусь

признаться в своем неведении. Я не знаю, что подразумевается под ее существованием или как она существует.

Ф и л о н у с. Продолжай, милый Гилас, действовать в том же направлении и скажи мне откровенно, можешь ли ты образовать отчетливую идею о сущности вообще, отделив и выключив всякое мыслящее и телесное бытие, все какие бы то ни было отдельные вещи?

Г и л а с. Погоди, дай мне немного подумать... Признаюсь, Филонус, я не вижу, чтобы я мог это сделать. На первый взгляд мне показалось, что у меня есть некоторое слабое и легкое понятие о чистой сущности в абстракции; но при более пристальном внимании оно совершенно исчезло из поля моего зрения. Чем больше я о нем думаю, тем более я укрепляюсь в своем благоразумном решении давать только отрицательные ответы и не претендовать ни в малейшей степени на какое бы то ни было положительное знание или концепцию материи, ее *где*, ее *как*, ее *сущности* или чего-либо относящегося к ней.

Ф и л о н у с. Поэтому, когда ты говоришь о существовании материи, у тебя в уме нет никакого понятия?

Г и л а с. Ровно никакого.

Ф и л о н у с. Скажи мне, пожалуйста, не обстоит ли дело следующим образом: сперва, исходя из веры в материальную субстанцию, ты готов был признать, что непосредственные объекты существуют вне разума; затем, что они — прообразы; затем — причины; потом — орудия; затем — поводы; наконец — *нечто вообще*, что по разъяснении оказывается *ничем*. Таким образом, материя сводится к *ничему*. Как ты думаешь, Гилас, не есть ли это подлинный итог всех твоих усилий?

Г и л а с. Как бы там ни было, я все-таки настаиваю на том, что наша неспособность представить себе какую-либо вещь не есть аргумент против ее существования.

Ф и л о н у с. Я охотно признаю, что, учитывая причину, действие, работу, симптом или другие обстоятельства, можно прийти к разумному выводу о существовании непосредственно не воспринимаемой вещи и что было бы нелепо, если бы кто-либо стал возражать против существования этой вещи, исходя из того, что у него нет прямого и положительного понятия о ней. Но там, где ничего этого нет, где ни разум, ни откровение не наводят нас на веру в существование вещи, где у нас нет даже относительного понятия о ней, где делается абстракция

от воспринимающего и от воспринимаемого бытия, от духа и идеи, — наконец, там, где нет ничего больше, кроме самой неадекватной и бледной идеи, там я не стану, пожалуй, заключать о нереальности какого-либо понятия или против существования чего-нибудь, но я должен сделать вывод, что ты просто ничего не имел в виду, что ты употребляешь слова без всякой цели, без всякого смысла и значения. И я предоставляю тебе самому решить, как следует относиться к пустому словоизлиянию.

Г и л а с. Сказать тебе откровенно, Филонус, твои аргументы сами по себе кажутся мне неопровержимыми; но они не оказывают на меня такого большого действия, чтобы вызвать то полное убеждение, то внутреннее успокоение, которыми сопровождается строгое доказательство. Я все время чувствую, что снова впадаю в смутное подозрение о существовании какой-то неведомой *материи*.

Ф и л о н у с. Но разве ты не замечаешь, Гилас, что две вещи должны сойтись для устранения всякого сомнения и для достижения полного согласия в душе? Поставь видимый объект в самый ясный свет, и все-таки, если налицо какое-нибудь несовершенство в зрении или если глаза не направлены на него, его нельзя будет рассмотреть отчетливо. И как бы хорошо обосновано и безупречно изложено ни было доказательство, все-таки там, где примешивается предрассудок или односторонняя предвзятость в понимании, можно ли ожидать внезапного появления ясного восприятия истины и четкого ее признания? Нет, для этого нужны время и усилия; внимание должно быть возбуждено и поддерживаться частым повторением одного и того же, освещаемого то с одной, то с другой стороны. Я уже говорил об этом и вижу, что должен все еще повторять и подчеркивать, что ты позволяешь себе безответственную свободу, стремясь защищать, ты сам не знаешь что, не знаешь, на каком основании, не знаешь, с какой целью. Можно ли найти что-либо подобное в каком-нибудь искусстве или науке, в каком-нибудь вероучении или профессии людей? Или мы имеем дело с чем-то до такой степени откровенно лишенным основания и неразумным, что ему место только в самом низкопробном вульгарном разговоре? Но, пожалуй, ты все-таки скажешь, что материя может существовать, хотя ты не знаешь в то же время, что подразумевается под *материей* или под ее *существованием*. Это, конечно, удивительно, тем более что это произвольно и возникло

в твоей собственной голове, ибо прийти к этому у тебя не было разумного основания. Я требую, чтобы ты показал мне такую вещь в природе, для объяснения которой нужно было бы прибегать к материи.

Г и л а с. Нельзя утверждать реальности вещей, не допуская существования материи. Не является ли это, по-твоему, достаточным основанием, чтобы ревностно отстаивать ее?

Ф и л о н у с. Действительность вещей? Каких вещей — чувственных или умопостигаемых?

Г и л а с. Чувственных вещей.

Ф и л о н у с. Моей перчатки, например?

Г и л а с. Ее или какой-либо другой вещи, воспринимаемой чувствами.

Ф и л о н у с. Но остановимся на какой-нибудь отдельной вещи; не достаточно ли явно для меня существование этой перчатки из того, что я вижу, чувствую и ношу ее? Или, если этого не достаточно, то как я могу убедиться в реальности той вещи, которую в настоящее время вижу на этом месте, — путем предположения, что какая-то неведомая вещь, которой я никогда не видел и не могу видеть, существует неведомым образом, в неведомом месте или даже вовсе ни в каком месте? Как может предполагаемая реальность того, что неосязасмо, быть доказательством того, что какая-либо осязаемая вещь реально существует? Или того, что неведомо, — того, что существует видимая вещь? Или вообще, как предполагаемая реальность чего-либо невоспринимаемого может быть доказательством того, что воспринимаемое существует? Объясни мне только это, и я не буду думать о тебе ничего плохого.

Г и л а с. В целом я готов признать существование материи в высшей степени невероятным; но прямая и абсолютная невозможность этого мне не ясна.

Ф и л о н у с. Но если даже мы признаем возможность существования материи, то на этом только основании она будет иметь не больше права на существование, чем золотая гора или кентавр.

Г и л а с. С этим я согласен. Все же ты не отрицаешь ее возможности; а то, что возможно, насколько тебе известно, может существовать на самом деле.

Ф и л о н у с. Я отрицаю эту возможность; и, если не ошибаюсь, я с очевидностью доказал на основании твоих собственных признаний, что ее нет. А не заключает ли

слово *материя* в обычном смысле в себе нечто большее, чем протяженная, плотная, оформленная, подвижная субстанция, существующая вне души? И не признавал ли ты уже много раз, что увидел наглядное основание для отрицания возможности существования такой субстанции?

Г и л а с. Верно; однако это — только одно значение термина *материя*.

Ф и л о н у с. Но не есть ли это единственно собственное, точное, принятое значение? И если невозможность существования материи в таком смысле доказана, то нельзя ли считать его с достаточными основаниями невозможным вообще? Как иначе можно было бы доказать невозможность чего-нибудь? И, в самом деле, какое вообще может существовать доказательство — какого бы то ни было рода — для человека, который допускает для себя свободу отступать от обычного значения слов или менять его?

Г и л а с. Я думаю, философам можно бы позволить выражаться точнее, чем толпе; да они и не всегда ограничивались обычным значением термина.

Ф и л о н у с. Но только что упомянутый термин является общепринятым в определенном смысле среди самих философов. Не будем, однако, останавливаться на этом, разве тебе не было позволено употреблять слово «материя» в каком угодно смысле? И разве ты не воспользовался этой привилегией в самом полном объеме, часто совершенно изменяя определение, а в других случаях выпуская из него или вставляя в него все, что в данный момент лучше служило твоей цели, вопреки всем известным правилам разума и логики? И разве этот твой изменчивый, некорректный метод не затянул излишне нашей беседы? Разве не была разносторонне исследована материя и не была ли она, с твоего собственного согласия, отвергнута в каждом из ее значений? Можно ли требовать большего для доказательства абсолютной невозможности чего-нибудь, чем доказательство невозможности материи во всяком смысле, в каком ты или кто-либо иной понимает ее?

Г и л а с. Но я не так безусловно убежден в том, что ты доказал невозможность материи — в последнем, самом темном, абстрактном и неопределенном смысле.

Ф и л о н у с. Когда считается доказанной невозможность какой-либо вещи?

Г и л а с. Когда доказано противоречие между идеями, содержащимися в ее определении.

Ф и л о н у с. Но там, где нет идей, там не может быть доказано и противоречие между идеями.

Г и л а с. Согласен с тобой.

Ф и л о н у с. Теперь в том, что ты называешь темным, неопределенным смыслом слова *материя*, явно, по твоему собственному признанию, не заключалось ровно никакой идеи, никакого смысла, за исключением неведомого смысла, который есть то же, что ничто. Ты не можешь поэтому ожидать, чтобы я доказывал противоречие между идеями там, где идей нет; или невозможность материи, понимаемой в *неизвестном* смысле, т. е. вовсе без смысла. Мое дело было только показать, что ты *ничего* не подразумеваешь; и это ты был вынужден признать. Таким образом, по поводу всех твоих разнообразных смыслов тебе было показано, что ты или вовсе ничего не подразумеваешь под ними, или если что-нибудь и подразумеваешь, то нелепость. Если этого недостаточно для доказательства невозможности какой-либо вещи, то я хотел бы, чтобы ты мне сообщил, что нужно еще.

Г и л а с. Я согласен: ты доказал, что материя невозможна; и я не вижу также, что еще можно сказать в ее защиту. Но, уступая в этом, я в то же время беру под подозрение все свои другие понятия. Поистине ни одно понятие не могло бы казаться более очевидным, чем мне раньше казалось это понятие; и тем не менее теперь оно кажется мне в такой же степени ложным и нелепым, в какой прежде казалось истинным. Но, я думаю, мы достаточно обсуждали этот вопрос сегодня. Остальную часть дня я хотел бы употребить на то, чтобы продумать про себя различные пункты нашей утренней беседы; завтра я был бы рад встретиться с тобой здесь снова и в это же время.

Ф и л о н у с. Не премину ждать тебя.

### Третий разговор

Ф и л о н у с. Скажи мне, Гилас, каковы плоды вчерашнего размышления? Укрепило ли оно тебя в том умонастроении, с каким ты ушел? Или ты за это время увидел основание изменить свое мнение?

Г и л а с. Поистине мое мнение заключается в том, что все наши мнения одинаково суетны и недостоверны.

То, что мы одобряем сегодня, мы осуждаем завтра. Мы суедемся вокруг знания и жертвуем для достижения его своей жизнью, между тем как, увы! мы никогда ничего не знаем. И я не думаю, чтобы мы могли познать что-либо в этой жизни. Наши способности слишком ограничены, и их слишком мало. Природа, очевидно, не предназначала нас для умозрения.

**Ф и л о н у с.** Как, ты говоришь, что мы ничего не можем познать, Гилас?

**Г и л а с.** Нет ни одной вещи на свете, относительно которой мы могли бы познать ее действительную природу или то, что такое она сама в себе.

**Ф и л о н у с.** Ты хочешь мне сказать, что я в действительности не знаю, что такое огонь или вода?

**Г и л а с.** Ты можешь, конечно, знать, что огонь горяч, а вода текуча; но это значит знать не больше, чем какие ощущения вызываются в твоей собственной душе, когда огонь и вода соприкасаются с твоими органами чувств. Что же касается их внутреннего устройства, их истинной и действительной природы, то в этом отношении ты находишься в совершенной тьме.

**Ф и л о н у с.** Разве я не знаю, что камень, на котором я стою,— реальный камень и что дерево, которое я вижу перед своими глазами,— реальное дерево?

**Г и л а с.** *Знаешь?* Нет, невозможно, чтобы ты или какой-либо живущий человек мог знать это. Все, что ты знаешь, состоит в том, что у тебя в твоём собственном уме есть известная идея или образ. Но что это по сравнению с действительным деревом или камнем? Я говорю тебе, что цвет, форма и твердость, которые ты воспринимаешь, не есть действительная природа этих вещей или хотя бы подобие ее. То же самое можно было бы сказать обо всех других реальных вещах или телесных субстанциях, составляющих мир. Ни одна из них сама по себе не имеет ничего подобного тем чувственным качествам, которые мы воспринимаем. Мы не должны поэтому претендовать на утверждение или познание чего-нибудь касающегося их собственной природы.

**Ф и л о н у с.** Но уверяю тебя, Гилас, я могу отличить золото, например, от железа; а как это было бы возможно, если бы я не знал, что такое на самом деле каждое из них?

**Г и л а с.** Поверь мне, Филонус, ты можешь различать только между своими собственными идеями. Эта жел-

тизна, этот вес и другие чувственные качества, — думаешь ли ты, что они действительно присущи золоту? Они таковы только по отношению к твоим чувствам и не имеют абсолютного существования в природе. И, претендуя различать реальные вещи по их образам в нашей душе, не поступаешь ли ты так же мудро, как тот, кто заключил бы, что два человека принадлежат к разным видам, потому что их платья не одного цвета.

Ф и л о н у с. По-видимому, тогда мы вовсе должны отказать от внешнего вида вещей, он также ложен. Мясо, которое я ем, и платье, которое я ношу, не заключают в себе ничего подобного тому, что я вижу и чувствую.

Г и л а с. Именно.

Ф и л о н у с. Но не странно ли, что весь свет так обманывается и настолько глуп, что верит своим чувствам? Кроме того, я не знаю как, но люди едят, пьют, спят, отправляют все жизненные функции так целесообразно и с такими удобствами, как если бы они действительно знали окружающие их вещи.

Г и л а с. Это верно; но, как ты знаешь, обыденная практика не требует тонкости спекулятивного познания. Поэтому толпа остается при своих заблуждениях и при всем том ухищряется устраивать свои жизненные излишки. Но философы знают вещи лучше.

Ф и л о н у с. Ты хочешь сказать, они знают, что *ничего не знают*.

Г и л а с. Это и есть вершина и завершение человеческого познания.

Ф и л о н у с. Но серьезно ли ты все это говоришь, Гилас; и серьезно ли ты убежден, что ты ничего реального в мире не знаешь? Предположим, ты собираешься писать, — не потребуешь ли ты, как и всякий другой, перо, чернила и бумагу? И ты не знаешь, чего ты требуешь?

Г и л а с. Сколько раз я должен повторять тебе, что я не знаю действительной природы какой бы то ни было вещи во Вселенной? Я могу, конечно, при случае пользоваться пером, чернилами и бумагой. Но какова какая-либо из этих вещей в ее собственной истинной природе, об этом решительно заявляю: я не знаю. И то же самое верно по отношению ко всякой другой телесной вещи. Более того, мы не только не знаем истинной и реальной природы вещей, но не знаем даже об их существовании. Нельзя отрицать, что мы воспринимаем известные образы или идеи, но отсюда нельзя заключать, что тела действительно

существуют. Еще больше: размышляя об этом, я должен, в согласии с моими заявлениями, добавить, что невозможно, чтобы какая-либо реальная телесная вещь существовала в природе.

Ф и л о н у с. Ты изумляешь меня. Существовало ли когда-нибудь что-либо более дикое и экстравагантное, чем понятия, которые ты теперь защищаешь; и не очевидно ли, что ты приведен ко всем этим экстравагантностям верой в *материальную субстанцию*? Она заставляет тебя грезить о неведомой природе всякой вещи. Это она является причиной того, что ты различаешь между действительностью и чувственными явлениями вещей. Это ей ты обязан неведением, что знает с полным совершенством всякий другой. И это — не все; ты не только не знаешь истинной природы отдельной вещи, но ты не знаешь, существует ли действительно какая-нибудь вещь или существует ли вообще какая-нибудь истинная природа. Поскольку ты приписываешь своим материальным вещам абсолютное или внешнее существование, в чем, потвоему, состоит их реальность? И так как ты вынужден в конце концов признать, что такое существование означает либо прямое противоречие, либо вообще ничего не обозначает, то из этого следует, что ты обязан отвергнуть свою собственную гипотезу материальной субстанции и решительно отрицать реальное существование какой бы то ни было части Вселенной. И таким образом ты погружаешься в самый глубокий и наиболее достойный сожаления *скептицизм*, какой когда-либо существовал. Скажи мне, Гилас, не так ли обстоит дело, как я говорю?

Г и л а с. Я согласен с тобой. *Материальная субстанция* была не более как гипотеза, и притом гипотеза ложная и неосновательная. Я не буду дальше тратить усилий на ее защиту. Но какую гипотезу ты бы ни предложил или какую систему вещей ты бы ни ввел на ее место, я не сомневаюсь, что они всякому покажутся во всех отношениях ложными: позволь мне только задавать тебе вопросы, т. е. дай мне отплатить тебе твоей же монетой, и я ручаюсь, что это приведет тебя через такие же многочисленные затруднения и противоречия к совершенно такому же состоянию скептицизма, в котором нахожусь в настоящее время я.

Ф и л о н у с. Уверяю тебя, Гилас, я вовсе не собираюсь строить никакой гипотезы. Я — человек обыкновенного склада, достаточно простой, доверяю своим

чувствам и принимаю вещи такими, как я их нахожу. Чтобы быть ясным: мое мнение состоит в том, что реальные вещи — это те самые вещи, которые я вижу, осязаю и воспринимаю своими чувствами. Их я знаю, и так как я нахожу, что они отвечают всем потребностям и целям жизни, то у меня нет основания домогаться каких-либо других неизвестных вещей. Кусок чувственного хлеба, например, подкрепит мой желудок лучше, чем в десять тысяч раз больший кусок нечувственного, непостижимого, нереального хлеба, о котором ты говоришь. Равным образом, по моему мнению, цвета и другие чувственные качества принадлежат объектам. Хоть убей — я не могу перестать думать, что снег — белый, а огонь — горячий. Ты, конечно, подразумеваешь под *снегом* и *огнем* некоторые внешние, невоспринимаемые и невоспринимающие субстанции, вправе отрицать, что белизна и теплота — свойства, присущие им. Но я, понимая под этими словами вещи, которые вижу и ощущаю, обязан мыслить, как и все другие люди. И подобно тому как я не являюсь скептиком по отношению к природе вещей, так я — не скептик и в том, что касается их существования. Что вещь может быть реально воспринята моими чувствами и в то же время реально не существовать, это для меня явное противоречие, так как я не могу отделить или абстрагировать, даже мысленно, существование чувственной вещи от того, как она воспринимается. Дерево, камни, огонь, вода, тело, железо и подобные вещи, которые я называю и о которых я говорю, суть вещи, которые я знаю. И я не мог их познать иначе как только через восприятие своими чувствами, а вещи, воспринимаемые чувствами, воспринимаются непосредственно; вещи, непосредственно воспринимаемые, суть идеи, а идеи не могут существовать вне ума; их существование поэтому состоит в том, что они воспринимаются; когда поэтому они на самом деле воспринимаются, не может быть сомнения в их существовании. Прочь же весь этот скептицизм, все эти смехотворные философские сомнения! Что за шутка со стороны философа ставить под вопрос существование чувственных вещей, пока оно ему не доказано из откровения божьего<sup>7</sup>; или настаивать на том, что нашему знанию в этом пункте недостает интуиции или доказательства<sup>8</sup>! Я мог бы с таким же успехом сомневаться в своем собственном бытии, как в бытии тех вещей, которые я на самом деле вижу и чувствую.

Г и л а с. Не торопись, Филонус; ты говоришь, что не можешь представить себе, как чувственные вещи могли бы существовать вне ума. Не так ли?

Ф и л о н у с. Да.

Г и л а с. Допустим, что ты исчез с лица земли, разве ты не можешь представить себе, что вещи, которые могут быть чувственно восприняты, будут все-таки продолжать существовать?

Ф и л о н у с. Могу, но тогда это должно быть в чем-нибудь другом уме. Когда я отрицаю существование чувственных вещей вне ума, я имею в виду не свой ум, в частности, а все умы. Ясно, что эти вещи имеют существование, внешнее по отношению к моей душе, раз я нахожу их в опыте независимыми от нее. Поэтому есть какая-то другая душа, в которой они существуют в промежутки между моментами моего восприятия их, как равным образом они существовали до моего рождения и будут существовать после моего предполагаемого исчезновения с лица земли. И так как то же самое верно по отношению ко всем другим конечным сотворенным духам, то из этого необходимо следует, что есть *вездесущий вечный дух*, который познает и объемлет все вещи и который показывает их нашему взору таким образом и сообразно таким правилам, какие он сам установил и какие определяются нами как *законы природы*.

Г и л а с. Отвечай мне, Филонус, являются ли все наши идеи совершенно инертными? Или в них заключается некоторая деятельная сила?

Ф и л о н у с. Они всецело пассивны и инертны.

Г и л а с. Но ведь бог является деятельной силой, чистым активным бытием?

Ф и л о н у с. Это я признаю.

Г и л а с. Никакая идея поэтому не может быть подобной ему и не может воспроизводить природу бога?

Ф и л о н у с. Не может.

Г и л а с. Раз, таким образом, у тебя нет идеи об уме бога, то как можешь ты допускать существование у него в уме вещей? Или, если ты можешь постигнуть божественный ум, не имея идеи о нем, то почему же мне не может быть позволено постигнуть существование материи, несмотря на то что у меня нет идеи о ней?

Ф и л о н у с. Что касается твоего первого вопроса, то я соглашусь, что у меня собственно нет идеи — бога ли или какого-нибудь другого духа, так как, будучи активны,

они не могут быть представлены вещами совершенно инертными, какими являются наши идеи. Тем не менее я знаю так же достоверно, что я в качестве духа или мыслящей субстанции существую, как я знаю, что существуют мои идеи. Далее, я знаю, что я подразумеваю под словами *я* и *я сам*; и я знаю это непосредственно или интуитивно, хотя я и не воспринимаю этого, как воспринимаю треугольник, цвет или звук. Ум, душа или дух есть нечто неделимое и непротяженное, что мыслит, действует и воспринимает. Я говорю *неделимое* потому, что непротяженное, и *непротяженное* потому, что вещи протяженные, имеющие формы, подвижные суть идеи, а то, что воспринимает идеи, что мыслит и хочет, само собой ясно, не есть идея и не похоже на идею. Идеи суть вещи неактивные и воспринимаемые. Духи же являют некоторого рода бытие, совершенно от них отличное. Я не говорю поэтому, что моя душа есть идея или подобна идее. Во всяком случае если употреблять слово *идея* в широком смысле, можно сказать, что моя душа доставляет мне одну идею, а именно образ или подобие бога, хотя, конечно, в высшей степени неадекватно. Ибо понятие о боге, какое я могу себе составить, получается путем размышления над моей собственной душой, когда я преувеличиваю ее силы и не считаюсь с ее несовершенствами. У меня, таким образом, не пассивная идея, а некоторого рода активный умственный образ божества, возникающий во мне самом. И хотя я воспринимаю его не посредством чувства, тем не менее у меня есть понятие о боге, я познаю его с помощью размышления и рассуждения. О своей собственной душе и о своих собственных идеях я знаю непосредственно; а с их помощью я опосредствованно постигаю возможность существования других духов и идей. Далее, из собственного бытия и из взаимозависимости, которая существует между мной самим и моими идеями, я с помощью акта умозаключения с необходимостью вывожу существование бога и существование всех сотворенных вещей в божественной душе. Все это относится к твоему первому вопросу. Что касается второго, то я полагаю, ты теперь сам можешь ответить на него. Ты не воспринимаешь материю объективно, как воспринимаешь недеятельное бытие или идею, не познаешь ее, как познаешь самого себя при посредстве акта рефлексии; не усваиваешь опосредствованно — по сходству с одним или другим; наконец, не выводешь ее путем умозаключе-

ния из того, что ты знаешь непосредственно. Все это делает вопрос о *материи* весьма отличным от вопроса о *божестве*.

**Г и л а с.** Ты говоришь, что твоя собственная душа доставляет тебе некоторого рода идею, или образ, бога. Но в то же время ты признаешь, что у тебя нет, собственно говоря, идеи о своей собственной душе. Ты даже утверждаешь, что духи суть некоторого рода бытие, совершенно отличное от идеи. Следовательно, идея не может быть подобна духу. У нас нет поэтому идеи ни о каком духе. Тем не менее ты допускаешь, что существует духовная субстанция, хотя у тебя нет идеи о ней; и в то же время ты отрицаешь, что может быть нечто такое, как материальная субстанция, потому, что у тебя нет понятия или идеи о ней. Правильно ли ты поступаешь? Чтобы быть последовательным, ты должен или допустить существование материи, или отвергнуть существование духа. Что ты скажешь на это?

**Ф и л о н у с.** Я скажу прежде всего, что я отрицаю существование материальной субстанции не потому просто, что у меня нет понятия о ней, а потому, что понятие о ней — противоречиво; другими словами, было бы непоследовательно, если бы понятие о ней существовало. Может существовать, насколько мне известно, немало вещей, о которых ни я, ни кто-либо иной не имеет и не может иметь никакой идеи или понятия. Но эти вещи должны быть возможны, т. е. в их определении не должно заключаться никакого противоречия. Во-вторых, я скажу, что, хотя мы верим, что существуют вещи, которых мы не воспринимаем, тем не менее мы не можем поверить, чтобы существовала какая-либо особая вещь, без какого-либо разумного основания для такой веры. У меня нет разумного основания верить в существование материи. У меня нет непосредственной интуиции ее; и не могу я непосредственно, на основании своих ощущений, идей, понятий, действий и страстей, заключать о существовании немыслящей, невоспринимающей, недейтельной субстанции — ни с помощью правильной дедукции, ни с помощью обязательного заключения. Между тем свое собственное бытие, свое собственное душевное существо, душу, ум или мыслящее начало я, очевидно, познаю с помощью рефлексии. Прости, если я повторяю одни и те же вещи в ответ на одни и те же возражения. В самом понятии или определении материальной субстанции заключается очевид-

ная непоследовательность или противоречие. Но того же нельзя сказать о понятии духа. Что идеи существуют в том, что не воспринимает, или порождаются тем, что не действует,— это противоречиво. Но нет никакого противоречия, если мы скажем, что воспринимающая вещь является субъектом идей или деятельная вещь — причиной их. Можно признать, что у нас нет ни непосредственной очевидности, ни доказательного знания о существовании других конечных духов. Но отсюда не следует, что к таким духам относится то же, что относится к материальным субстанциям: если последнее допущение противоречиво, то того же нельзя сказать о первом; если второе не может быть доказано никакими аргументами, то относительно первого существует вероятность; если мы видим симптомы и аффекты, отчетливо указывающие на конечные действующие силы, подобные нам самим, то мы не видим ни признака, ни симптома, которые приводили бы к разумной вере в материю. Наконец, я скажу, что у меня есть понятие о духе, хотя у меня нет, строго говоря, идеи о нем. Я не воспринимаю его как идею или посредством идеи, но знаю его посредством рефлексии.

Г и л а с. Несмотря на все, что ты сказал, мне кажется, что, согласно твоей собственной манере мыслить и на основании твоих собственных принципов, следует заключить, что ты сам — только система текучих идей, без какой-либо субстанции, поддерживающей их. Словами нельзя пользоваться без смысла. И так как в духовной субстанции не больше смысла, чем в материальной субстанции, то одна должна быть отвергнута совершенно так же, как и другая.

Ф и л о н у с. Сколько раз мне повторять, что я знаю или сознаю свое собственное бытие и что я сам — не мои идеи, а нечто иное, некоторое мыслящее, деятельное начало, которое воспринимает, познает, испытывает желание и оперирует над идеями. Я знаю, что я один и тот же, воспринимаю и цвета, и звуки; что цвет не может воспринимать звук и звук — цвет; что я поэтому единое индивидуальное начало, отличное от цвета и звука и на том же основании — от всех других чувственных вещей и инертных идей. Но я не сознаю подобным же образом ни существования, ни сущности материи. Напротив, я знаю, что ничто противоречивое не может существовать, а существование материи заключает в себе противоречие. Далее, я знаю, что я подразумеваю, утверждая, что су-

ществует духовная субстанция, или носитель идей, т. е. что дух познает и воспринимает идеи. Но я не знаю, что подразумевается, когда говорят, что невоспринимающей субстанции присущи идеи или прообразы идей и она называется их носителем. Поэтому в целом нет никакой аналогии между духом и материей.

Г и л а с. Я признаю себя убежденным в этом пункте. Но всерьез ли ты думаешь, что реальное существование чувственных вещей сливается с их фактически воспринимаемым бытием? Если дело обстоит так, то как объяснить, что все люди различают их? Спроси первого встречного, и он тебе скажет, что *быть воспринимаемым* — одно, а *существовать* — другое.

Ф и л о н у с. Я доволен, Гилас, что ты обращаешься к здравому смыслу всего мира для проверки достоверности моего положения. Спроси садовника, почему он думает, что вон то вишневое дерево существует в саду, и он тебе скажет: потому, что он его видит и осязает, — словом, потому, что он его воспринимает своими чувствами. Спроси его, почему он думает, что здесь нет апельсинового дерева, и он тебе скажет: потому, что он не воспринимает его. Что он воспринимает чувством, то он определяет как реальное бытие и говорит, что оно *есть* или *существует*; но о том, что невоспринимаемо, он говорит, что оно не имеет бытия.

Г и л а с. Да, Филонус, я согласен, что существование чувственной вещи состоит в воспринимаемом бытии, но не в бытии, воспринимаемом в данный момент.

Ф и л о н у с. А что такое воспринимаемое, если не идея? И может ли идея существовать, не будучи воспринимаемой в данный момент? Ведь в этих пунктах мы давно пришли к соглашению.

Г и л а с. Но как бы правильно ни было твое мнение, тем не менее ты, конечно, не будешь отрицать, что оно шокирует и противно здравому человеческому смыслу. Спроси кого угодно, имеет ли вон то дерево существование вне его разума; какой ответ, думаешь ты, он даст?

Ф и л о н у с. Тот же, какой я дал бы сам, а именно что оно существует вне его разума. При этом христианина не может, конечно, смущать, если я скажу, что действительное дерево, существующее вне его разума, истинно познается и охватывается бесконечным разумом бога (т. е. *существует* в нем). Вероятно, он не мог бы с первого взгляда усмотреть прямого и непосредственного доказа-

тельства того, что дело обстоит именно так, поскольку бытие дерева или какой-нибудь другой чувственной вещи предполагает разум, в котором они находятся. Но самого факта он не может отрицать. Спорный пункт между материалистами и мною не в том, имеют ли вещи действительное существование вне ума того или иного лица, а в том, имеют ли они абсолютное существование, отличное от того, что они воспринимаются богом, и внешнее по отношению ко всякому уму. Правда, это утверждали некоторые язычники и философы, но тот, кто придерживается понятий о божестве, согласных со Священным писанием, будет другого мнения.

Г и л а с. Но, согласно твоим понятиям, какая же разница между реальными вещами и химерами, образованными воображением, или сновидениями, раз они все одинаково находятся в уме?

Ф и л о н у с. Идеи, образованные воображением, слабы и неотчетливы; кроме того, они находятся в полной зависимости от воли. А идеи, воспринимаемые чувством, т. е. реальные вещи, живы и ясны; и так как они запечатлеваются в нашем уме неким духом, отличным от нас, то они не находятся в подобной зависимости от нашей воли. Поэтому нет никакой опасности смешивать их с первыми; так же мало опасности смешивать их со сновидениями, которые всегда бывают тусклы, беспорядочны и спутанны. И даже если бы случилось, что они живы и естественны, как на самом деле они никогда не бывают, то благодаря их несвязанности и несогласованности с предшествовавшими и последующими событиями нашей жизни их легко было бы отличить от действительности. Словом, каким бы способом ты в своем построении ни отличал *вещи* от *химер*, то же самое, очевидно, будет иметь место и в моем. Ибо это должно происходить, как я предполагаю, на основании некоторой воспринимаемой разницы; а я не собираюсь отнимать у тебя что бы то ни было, что ты воспринимаешь.

Г и л а с. Но все же, Филонус, ты считаешь, что в мире нет ничего, кроме духов и идей. А это, ты неизбежно должен признать, звучит весьма странно.

Ф и л о н у с. Я согласен, что слово *идея*, так как в смысле *вещи* оно обычно не употребляется, звучит несколько непривычно. Для меня основание такого его употребления заключается в том, что этот термин обязательно включает отношение к душе; к тому же он теперь

обыкновенно употребляется философами для обозначения непосредственных объектов наших рассуждений. Но как бы странно это положение ни звучало на словах, оно все же не заключает в себе ничего особенно странного или поразительного, что касается его смысла, который фактически ограничивается только утверждением, что существуют лишь вещи воспринимающие и вещи воспринимаемые или что всякое немыслящее бытие необходимо, в силу самой природы своего существования, и воспринимается некоторым разумом, если не конечным сотворенным разумом, то во всяком случае бесконечным разумом бога, в котором «мы живем, движемся и существуем». Так ли это странно, как говорить, что чувственные качества не присущи объектам, или что мы не можем быть уверены в существовании вещей, или не знаем ничего об их действительной природе, хотя мы и видим, и ощущаем их, и воспринимаем их всеми нашими чувствами?

Г и л а с. А не должны ли мы вследствие этого думать, что таких вещей, как физические или телесные причины, не существует и что дух есть непосредственная причина всех феноменов природы? Может ли быть что-нибудь экстравагантнее этого?

Ф и л о н у с. Да, бесконечно экстравагантнее сказать: вещь инертная воздействует на душу, вещь невоспринимающая является причиной наших восприятий, не считаясь ни с существом вопроса, ни с давно известной аксиомой, что ничто не может дать другому того, чего у него самого нет. Кроме того, то, что тебе — не знаю на каком основании — кажется столь экстравагантным, не больше, чем то, что утверждает Священное писание в сотне мест. В них бог представляется как единый и непосредственный создатель всех тех эффектов, которые некоторые язычники и философы обыкновенно приписывали природе, материи, судьбе или подобным немыслящим началам. Это до такой степени общеизвестно, что нет надобности подтверждать это цитатами из Священного писания.

Г и л а с. Ты не замечаешь, Филонус, что, делая бога непосредственным инициатором всех движений в природе, тем самым делаешь его виновником убийств, святотатства, прелюбодеяния и других ужасных грехов.

Ф и л о н у с. В ответ на это я замечу, во-первых, что вопрос об ответственности не изменяется в зависимости от того, совершает ли данное лицо какое-нибудь

действие с помощью орудия или без него. Поэтому, если ты предполагаешь, что бог действует, прибегая к орудию, или поводу, называемому *материей*, ты точно так же делаешь его виновником греха, как и я, считая его непосредственно совершающим все действия, приписываемые обычно природе. Далее, я говорю, что грех или моральная испорченность состоит не во внешнем физическом действии или движении, но во внутреннем отклонении воли от законов разума и религии. Ведь убийство врага в сражении или приведение в исполнение смертного приговора над преступником, согласно закону, не считаются греховными, хотя внешнее действие здесь то же, что в случае убийства. Если, таким образом, грех состоит не в физическом действии, то делать бога непосредственной причиной всех таких действий не значит делать его творцом греха. Наконец, я никогда не говорил, что бог есть единственный фактор, вызывающий все движения в телах. Верно, что я отрицал, что есть какие-либо другие действующие силы помимо духов; но это вполне согласуется с представлением о том, что разумно мыслящие существа, производя движения, пользуясь ограниченными силами, в конечном счете, разумеется, зависят от бога, но непосредственно руководятся своей собственной волей, а этого достаточно, чтобы считать их ответственными за свои действия.

Г и л а с. Но отрицание материи, Филонус, или телесной субстанции, — вот в чем вопрос. Ты никогда не убедишь меня в том, что это не противоречит общему здравому смыслу человечества. Если бы наш спор решался большинством голосов, я уверен, что ты уступил бы в этом пункте, не собрав голосов.

Ф и л о н у с. Я желал бы, чтобы наши мнения были беспристрастно изложены и предложены суждению людей, обладающих ясным здравым смыслом, свободных от предрассудков привитой учености. Я хотел бы выступить в качестве лица, доверяющего своим чувствам, думающего, что он знает вещи, которые он видит и осязает, и не допускающего никакого сомнения в их существовании; а ты со своей стороны честно высказал бы все свои сомнения, свои парадоксы и рассказал бы о своем скептицизме. Я охотно подчиняюсь решению любого незаинтересованного человека. Что, кроме духа, нет субстанции, в которой могли бы существовать идеи, — это для меня очевидно. Что непосредственно воспринимаемые объекты суть идеи, находит согласие со всех сторон. А что чувст-

венные качества суть объекты, непосредственно воспринимаемые, никто не может отрицать. Совершенно очевидно, что не может быть никакого *субстрата* этих качеств, кроме духа; в нем они существуют не как модификация или свойство, но как вещь, воспринимаемая в том, что ее воспринимает. Я отрицаю поэтому, что существует какой-либо немыслящий *субстрат* чувственных объектов, и отрицаю в этом смысле существование какой-либо материальной субстанции. Но если под материальной субстанцией подразумевается только чувственное тело, которое можно видеть и ощущать (а нефилософская часть мира, смею думать, ничего больше и не подразумевает), тогда для меня существование материи более достоверно, чем ты или какой-либо другой философ могут на это претендовать. Если есть что-нибудь, что заставляет большинство людей отвергать понятия, которые я поддерживаю, то это проистекает из недоразумения, приписывающего мне отрицание реальности чувственных вещей; но так как в этом повинен ты, а не я, то из этого следует, что восстают против твоих понятий, а не моих. Я утверждаю, что я так же, как в своем собственном существовании, уверен, что существуют тела и телесные субстанции (подразумеваемая вещи, которые я воспринимаю чувствами) и что, признавая это, большая часть людей нисколько этим не озабочена и не считает себя заинтересованной судьбой тех неведомых природ и философских сущностей, к которым некоторые люди относятся с такой нежностью.

Г и л а с. Что ты скажешь на следующее? Раз, по твоему, люди судят о реальности вещей с помощью своих чувств, то как возможны ошибки вроде тех, когда человек считает луну гладкой светящейся поверхностью, около фута в диаметре, или четырехугольную башню, видимую на расстоянии, круглой, или весло, конец которого в воде, сломанным?

Ф и л о н у с. Он не заблуждается, что касается идей, которые он на самом деле воспринимает, но ошибается в выводах, которые он делает из своих наличных восприятий. Так, в случае с веслом он непосредственно воспринимает зрением его как сломанное, и он прав. Но если он из этого заключает, что, вынув весло из воды, он снова воспримет его сломанным или что оно на его осязание произведет такое впечатление, какое обыкновенно производят сломанные вещи, то в этом он заблуждается. Подобным же образом, если из того, что он воспринимает

в одном месте, он заключает, что, когда приблизится к луне или башне, он будет воспринимать те же идеи, то он ошибается. Но его ошибка заключается не в том, что он воспринимает непосредственно и в данный момент (было бы очевидным противоречием предполагать, что он заблуждается в этом отношении), а в неправильном суждении, составляемом им об идеях, которые, по его предположению, связаны с непосредственно воспринимаемыми, или об идеях, которые, как он воображает, исходя из того, что воспринимает в данный момент, будут приняты при других обстоятельствах. Это — то же самое, что имеет место по отношению к коперниканской системе. Мы здесь не воспринимаем никакого движения Земли, но было бы ошибочно из этого заключать, что мы не воспринимали бы ее движения, если бы находились на столь же большом расстоянии от Земли, на каком мы теперь находимся от других планет.

Г и л а с. Я понимаю тебя и вынужден признать, что ты говоришь вещи довольно правдоподобные; но позволь мне напомнить тебе об этом. Скажи, пожалуйста, Филонус, не считал ли ты прежде столь же решительно, что материя существует, как теперь ты считаешь, что она не существует?

Ф и л о н у с. Считал. Но в характере решительности есть разница. Прежде она основывалась без всякой проверки на предрассудке; теперь же, после исследования, — на очевидности.

Г и л а с. В конце концов у нас спор, по-видимому, скорее о словах, чем о вещах. Мы согласны относительно вещи и расходимся в ее названии. Что идеи вызываются у нас извне, очевидно; и не менее очевидно, что должны быть — я не хочу сказать архетипы, а — силы вне души, соответствующие этим идеям. А так как эти силы не могут поддерживаться сами собой, то необходимо допустить существование некоторого субъекта их, который я называю *материей*, а ты — *духом*. В этом вся разница.

Ф и л о н у с. Скажи, Гилас, является ли это могущественное бытие, или субъект сил, протяженным?

Г и л а с. Оно не имеет протяжения; но оно обладает силой вызвать в тебе идею протяжения.

Ф и л о н у с. Само оно поэтому непротяженно?

Г и л а с. Это я признаю.

Ф и л о н у с. Не является ли оно также деятельным?

Г и л а с. Без сомнения; иначе как мы могли бы ему приписывать силу?

Ф и л о н у с. Теперь позволь мне задать тебе два вопроса: во-первых, соответствует ли это обыкновению философов или кого-либо другого — давать название *материи* непротяженному деятельному бытию? И, во-вторых, не является ли смешной нелепостью употреблять названия вопреки общепринятым в языке?

Г и л а с. Прекрасно, пусть, если тебе угодно, это называется не материей, а каким-нибудь *третьим качеством*, отличным от материи и духа. Но на каком основании ты называешь это духом? Не предполагает ли понятие духа, что последний мыслит — точно так же, как и то, что он деятелен и непротяженен?

Ф и л о н у с. Мое основание состоит в следующем: я хотел бы вложить определенное понятие в то, о чем я говорю; но у меня нет понятия действия, отдельного от акта воли, а акт воли я не могу себе представить коренящимся где-либо в ином месте, кроме духа; поэтому, когда я говорю о деятельном бытии, я обязан подразумевать дух. К тому же что может быть яснее того, что вещь, которая не имеет идей в себе самой, не может сообщить их мне; если же у нее есть идеи, то она несомненно должна быть духом. Постараюсь, чтобы ты понял этот пункт яснее, если это возможно; я утверждаю, как и ты, раз мы испытываем воздействие извне, мы должны допустить силы извне — в бытии, отличном от нашего. В этих пределах мы сходимся. Но затем мы расходимся — относительно рода этого могучего бытия. Я считаю его духом, ты — материей или — я не знаю каким (я мог бы также добавить, ты не знаешь, каким) — третьим качеством. Итак, я доказываю, что это бытие есть дух. На основании видимых результатов я заключаю, что существуют действия. Раз есть действия, то должен быть и акт воли; а раз существует акт воли, то есть и воля. Далее, вещи, которые я воспринимаю, должны иметь существование — они сами или их прообразы — вне моей души; но так как они суть идеи, то ни они сами, ни их прообразы не могут существовать иначе как в уме; следовательно, существует и ум. Но воля и ум составляют в теснейшем смысле души или дух. Таким образом, могучая причина моих идей в строгом значении слова есть *дух*.

Г и л а с. И теперь, я ручаюсь, ты думаешь, что сделал этот пункт совершенно ясным, едва ли подозревая,

что твой вывод ведет прямо к противоречию. Не было ли бы нелепостью предполагать у бога какое-либо несовершенство?

Ф и л о н у с. Без сомнения.

Г и л а с. А испытывать страдание — несовершенство?

Ф и л о н у с. Несовершенство.

Г и л а с. Не испытываем ли мы иногда страдание и горе из-за некоего другого бытия?

Ф и л о н у с. Испытываем.

Г и л а с. А не говорил ли ты, что это бытие есть дух, и не есть ли этот дух бог?

Ф и л о н у с. Согласен.

Г и л а с. Но ты утверждал, что все идеи, которые мы воспринимаем извне, исходят от духа, который воздействует на нас. Следовательно, идеи страдания и горя находятся в боге — другими словами, бог испытывает страдание; а это значит сказать, что в божественной природе есть несовершенство, что, как ты признаешь, нелепо. Таким образом, ты попал в явное противоречие.

Ф и л о н у с. Что бог знает и понимает все и что он знает, между прочим, что такое страдание и даже любое болезненное ощущение, а также что значит для его созданий испытывать страдание, об этом не может быть вопроса. Но чтобы бог, хотя он знает и иногда причиняет нам болезненные ощущения, сам мог испытывать страдание, это я решительно отрицаю. Мы, будучи ограниченными и зависимыми духами, подвержены чувственным впечатлениям, воздействиям со стороны внешнего агента, которые, будучи произведены вопреки нашей воле, оказываются иногда болезненными и тяжелыми. Но бог, на которого не может воздействовать никакое внешнее бытие, который ничего не воспринимает чувствами, как это делаем мы, чья воля абсолютна и независима, будучи причиной всех вещей, не доступен никаким помехам, никакому сопротивлению и, очевидно, не может страдать и испытывать воздействия какого-либо неприятного ощущения или какого-либо ощущения вообще. Мы прикованы к телу, т. е. наши восприятия связаны с телесными движениями. По закону нашей природы на нас оказывает воздействие всякое изменение в нервных частях нашего чувственного тела, и это чувственное тело при правильном понимании есть только комплекс таких качеств или идей, которые не имеют существования, отдельного от восприятия их умом, так что связь ощущений с телесными

движениями означает только соответствие, согласно порядку природы, между двумя рядами идей или вещей, непосредственно воспринимаемых. Но бог есть чистый дух, свободный от всякого такого соответствия или от естественных связей. Никакие телесные движения не сопровождаются ощущениями страдания или удовлетворения в его душе. Знать все познаваемое, — конечно, совершенство; но теперь или страдать, или ощущать что-нибудь чувственно — несовершенство. Первое, говорю я, свойственно богу, второе — нет. Бог знает, что такое идеи, или имеет их; но идеи не сообщаются ему чувством, как наши. Так как ты не различаешь там, где различие столь очевидно, то ты заставляешь свою фантазию видеть нелепость там, где ее нет.

Г и л а с. Но ты все это время не принимал во внимание того, что количество материи, как это наглядно доказано, пропорционально силе тяжести тел. А что может противостоять наглядному доказательству?

Ф и л о н у с. Позволь мне посмотреть, как ты доказываешь это.

Г и л а с. Я устанавливаю в качестве принципа, что моменты или количества движения в телах находятся в прямом отношении к произведению из скорости и количества содержащейся в них материи. Отсюда следует, что там, где скорости равны, моменты относятся прямо, как количества материи в каждом теле. Но опытным путем найдено, что все тела (оставляя в стороне небольшие различия, возникающие вследствие сопротивления воздуха) падают с одинаковой скоростью; таким образом, движение падающих тел и, следовательно, их тяжесть, являющаяся причиной или принципом этого движения, пропорциональна количеству материи, что и требовалось доказать.

Ф и л о н у с. Ты устанавливаешь в качестве самоочевидного принципа, что количество движения в теле пропорционально произведению из скорости и *материи*; и это применяется для доказательства положения, из которого выводится существование *материи*. Скажи, пожалуйста, не является ли такое доказательство порочным кругом?

Г и л а с. В послышке я разумею только то, что движение пропорционально произведению из скорости, протяжения и плотности.

Ф и л о н у с. Допустим, что это верно, но из этого

все-таки не следует, что тяжесть пропорциональна *материи* в твоём философском смысле слова; разве только ты примешь, что неведомый субстрат — или как бы ты еще ни называл его — пропорционален названным качествам; но это предположение явно содержит *petitio principii*. Что существуют величина и плотность или сопротивление, воспринимаемые чувствами, я охотно признаю; как равным образом не буду спорить против того, что тяжесть может быть пропорциональна этим качествам. Но что либо эти качества, как они воспринимаются нами, либо силы, порождающие их, существуют в *материальном субстрате*, это я отрицаю, а ты утверждаешь, однако, несмотря на твое наглядное доказательство, еще не доказал.

Г и л а с. Не буду дольше настаивать на этом пункте. Но не думаешь ли ты убедить меня в том, что натурфилософы до сих пор только грезили? Скажи, пожалуйста, что станется со всеми их гипотезами и объяснениями феноменов, которые предполагают существование материи?

Ф и л о н у с. Что ты сумеешь, Гилас, под феноменами?

Г и л а с. Я разумею явления, воспринимаемые мной с помощью чувств.

Ф и л о н у с. А разве явления, воспринимаемые чувствами, не те же идеи?

Г и л а с. Сто раз я говорил об этом.

Ф и л о н у с. Таким образом, объяснить феномены — значит показать, как происходит, что мы получаем идеи способом и порядком, которыми они запечатлеваются в наших чувствах. Не так ли?

Г и л а с. Так.

Ф и л о н у с. Теперь, если ты можешь доказать, что какой-нибудь философ объяснил возникновение хотя бы одной идеи в нашей душе с помощью *материи*, я успокоюсь навсегда и буду считать уничтоженным все, что было сказано против этого; но если не можешь, то напрасно ты ссылаешься на объяснение феноменов. Легко понять, что бытие, наделенное знанием и волей, может порождать или вызывать идеи. Но что бытие, которое совершенно лишено этих способностей, в состоянии создавать идеи или вообще каким-либо образом воздействовать на интеллект, этого я никогда не пойму. Я утверждаю, что если бы даже у нас было какое-нибудь положительное понятие материи, если бы мы знали ее свойства и

могли понять ее существование, то это все же было бы постольку же далеко от объяснения вещей, поскольку она сама — наименее объяснимая вещь в мире. И все же, не смотря на это, отсюда не следует, что философы ничего не сделали, так как благодаря наблюдениям и рассуждениям о связи идей они раскрывают законы и методы природы, что составляет полезную и интересную часть знания.

Г и л а с. Можно ли, наконец, допустить, что бог вводил в заблуждение весь человеческий род? Представляешь ли ты, что он сообщил бы всему миру веру в бытие материи, если бы ничего подобного не было?

Ф и л о н у с. Я надеюсь, что ты не станешь утверждать, что всякое повально распространенное мнение, истекающее из предрассудка, страсти или недомыслия, может быть приписано богу как творцу его. Источником какого бы мнения мы его ни сделали, оно должно образоваться или вследствие того, что он раскрыл его нам в сверхъестественном откровении, или вследствие того, что оно столь очевидно для наших естественных способностей, которые созданы и дарованы нам богом, что нам невозможно не согласиться с этим мнением. Но где же откровение? Или, где очевидность, которая делает необходимой веру в материю? Больше того, откуда явствует, что все человечество мыслит материю существующей, понимая ее как нечто отличное от того, что мы воспринимаем нашими чувствами, или, вернее, человечество, за исключением немногих философов, которые не знают, чего они собственно хотят? Твой вопрос предполагает, что эти пункты ясны; если бы ты объяснил их, я счел бы себя обязанным дать тебе другой ответ. Тем временем довольствуйся тем, что я говорю; я не допускаю, чтобы бог каким бы то ни было образом вводил человеческий род в заблуждение.

Г и л а с. Но новизна, Филонус, новизна! Вот где опасность. Новые понятия всегда вызывают недовольство; они нарушают спокойствие человеческих душ, и никто не знает, куда они ведут.

Ф и л о н у с. Я никак не могу взять в толк, почему понятие, не имеющее основания ни в чувстве, ни в разуме, ни в божественном авторитете, следует считать подрывающим веру в такие мнения, которые основаны на всех них или на одном из них. Я охотно соглашаюсь, что новшества в правлении и в религии опасны и им должно противо-

действовать. Но есть ли подобные же основания к тому, чтобы отбивать охоту к ним в философии? Познание чего-нибудь, что прежде было неизвестно, есть новшество в знании; хороши были бы успехи в искусствах и науках, если бы все такие нововведения были запрещены. Но не мое дело — защищать новшества и парадоксы. Что качества, которые мы воспринимаем, не присущи объектам; что мы не должны доверять нашим чувствам; что мы ничего не знаем о действительной природе вещей и никогда не можем быть уверены даже в их существовании; что действительные цвета и звуки суть только некоторые непознаваемые формы и движения; что тела имеют лишь абсолютное протяжение без какой бы то ни было частной величины или формы; что вещь тупая, немыслящая и неактивная воздействует на дух; что мельчайшая частица тела содержит бесчисленные протяженные части, — таковы те новшества, таковы те странные понятия, которые отталкивают подлинное, неизвращенное суждение всего человеческого рода и которые, будучи раз допущены, вовлекают ум в бесконечные сомнения и затруднения. Как раз против этих и им подобных новшеств я стараюсь реабилитировать здравый смысл. Правда, поступая так, я могу быть вынужден пользоваться некоторыми *обходными* и не свойственными обычной речи путями. Но если мои понятия однажды и до конца усвоены, то только одно в них действительно может быть признано исключительным, а именно то, что абсолютно невозможно, и было бы явным противоречием допустить, что существует какое-либо немыслящее бытие, будучи недоступно восприятию умом. Но если это понятие оказывается исключительным, то позор, что это так — в наше время и в христианской стране.

Г и л а с. Что касается затруднений, которые могут возникнуть в связи с другими мнениями, то они лежат за пределами нашей дискуссии. Твое дело — защищать свое собственное мнение. Может ли быть что-нибудь яснее того, что ты отстаиваешь превращение всех вещей в идеи? Ты, говорю я, который не стыдишься вменить мне в вину *скептицизм*. Это так ясно, что этого нельзя отрицать.

Ф и л о н у с. Ты не понимаешь меня. Я не за превращение вещей в идеи, а скорее — идей в вещи; те непосредственные объекты восприятия, которые, по-твоему, являются только отображениями вещей, я считаю самими реальными вещами.

Г и л а с. Вещами! Ты можешь претендовать на что тебе угодно, но несомненно, что ты не оставляешь нам ничего, кроме пустых форм вещей, лишь внешнюю сторону, которая воздействует на чувства.

Ф и л о н у с. То, что ты называешь пустыми формами и внешней стороной вещей, кажется мне самими вещами. Они отнюдь не пусты и не несовершенны, если не соглашаться с твоим предположением, что материя составляет существенную часть всех телесных вещей. Мы оба, таким образом, сходимся на том, что воспринимаем только чувственные формы; но мы различаемся тем, что ты хочешь, чтобы они были пустыми отображениями, а я — чтобы они были реальными вещами. Словом, ты не доверяешь своим чувствам, а я доверяю.

Г и л а с. Ты говоришь, что веришь своим чувствам и, по-видимому, одобряешь себя за то, что в этом сходишься с толпой. По-твоему, следовательно, истинная природа вещи раскрывается посредством чувств. Но если так, откуда получается это разногласие? Разве одна и та же форма и другие чувственные качества не воспринимаются всеми способами? И зачем нам пользоваться микроскопом для того, чтобы лучше раскрыть истинную природу тела, если она раскрывается невооруженному глазу?

Ф и л о н у с. Строго говоря, Гилас, мы видим не тот самый объект, который мы осязаем; и не один и тот же объект воспринимается через микроскоп и невооруженным глазом. Но если бы всякое отклонение считалось достаточным для образования нового вида или индивидуума, то бесконечное количество названий или их спутанность сделали бы самый язык непригодным для пользования. Поэтому, чтобы избежать этого, как и других неудобств, понятных при некотором размышлении, люди комбинируют несколько идей, которые получают либо с помощью разных чувств, либо с помощью одного чувства в разное время или в разной обстановке и относительно которых замечено, что они имеют некоторую природную связь в смысле существования или в смысле последовательности; все это люди подводят под одно название и рассматривают как одну вещь. Из этого вытекает, что, когда я исследую, пользуясь помощью других чувств, вещь, которую я видел, я это делаю не для того, чтобы понять лучше тот же объект, который я воспринимал зрением, ибо объект одного чувства не воспринимается дру-

гими чувствами. И когда я смотрю в микроскоп, это не значит, что я могу воспринять яснее то, что я уже воспринимал невооруженным глазом, ибо объект, воспринимаемый через стекло, совершенно отличен от прежнего. В обоих случаях моя цель состоит только в том, чтобы узнать, какие идеи связаны друг с другом; а чем больше человек знает о связи между идеями, тем больше о нем говорят, что он знает природу вещей. Что же такого, если наши идеи переменчивы? Какое значение имеет то, что наши чувства не при всех обстоятельствах испытывают воздействие одних и тех же явлений? Отсюда не следует, что им нельзя доверять или что они не соответствуют ни самим себе, ни чему-либо другому, за исключением разве твоего предвзятого понятия о какой-то (не знаю, какой) единой, неизменной, невоспринимаемой, реальной субстанции, обозначаемой то одним, то другим именем; этот предрассудок проистекает, по-видимому, из неправильного употребления обыденного языка людьми, которые говорят о различных идеях, соединяя их в уме в одну вещь. Вот это-то и заставляет подозревать, что некоторые ошибочные мнения философов проистекают из одного и того же первоначального источника: философы строят свои схемы не столько на основании понятий, сколько на базе слов, которые были образованы массой единственно для удобства и быстроты в повседневных житейских делах, без всякого отношения к умозрению.

Г и л а с. Думается мне, я схватываю то, что ты имеешь в виду.

Ф и л о н у с. Твое мнение состоит в том, что идеи, которые мы воспринимаем чувствами, не суть действительные вещи, а их образы или копии. Наше познание поэтому действительно лишь постольку, поскольку наши идеи верно воспроизводят эти оригиналы. Но так как эти предполагаемые оригиналы сами по себе непознаваемы, то невозможно знать, насколько наши идеи сходны с ними и сходны ли они с ними вообще. Мы не можем, следовательно, быть уверены, что у нас есть какое-нибудь действительное познание. Далее, так как наши идеи постоянно изменяются, в то время как предполагаемые действительные вещи не подвержены никакому изменению, то из этого необходимо следует, что они вовсе не могут быть верными копиями их; или если они являются таковыми, а другие — нет, то первые невозможно отличить от последних. И это еще глубже погружает нас в не-

известность. С другой стороны, вникая в этот вопрос, мы не можем понять, как идея или что-либо подобное идее может иметь абсолютное существование вне ума; и, следовательно, по-твоему, как может существовать какая-либо реальная вещь в природе. Результатом всего этого является то, что мы впадаем в самый безнадежный и отъявленный *скептицизм*. Теперь позволь мне спросить тебя, во-первых: твое отнесение идей к некоторым абсолютно существующим невоспринимаемым субстанциям как их оригиналам не является ли источником всего этого скептицизма? Во-вторых: осведомлен ли ты с помощью чувства или разума в существовании этих непознаваемых оригиналов? И если нет, то не является ли нелепостью допускать их существование? В-третьих: находишь ли ты, исследовав этот вопрос, что существует что-либо отчетливо представляемое или подразумеваемое под *абсолютным или внешним существованием невоспринимающих субстанций*? Наконец, после того как рассмотрены предпосылки, не самый ли мудрый путь — следовать природе, доверять своим чувствам и, оставляя в стороне все заботы о непознаваемой природе или субстанциях, признать вместе с массой действительными те вещи, которые воспринимаются чувствами?

Г и л а с. В настоящий момент у меня нет охоты брать на себя роль отвечающего. Я предпочел бы посмотреть, как ты преодолеешь следующее. Скажи, объекты, чувственно воспринимаемые одним, не воспринимаются ли подобным же образом другими присутствующими? Если бы здесь было на сто человек больше, разве все они не видели бы сад, деревья и цветы, как вижу их я? Но они не испытали бы такого же воздействия со стороны идей, которые я образую своим воображением. Не создается ли этим разница между первым видом объектов и вторым?

Ф и л о н у с. Конечно, создается. И я никогда не отрицал разницу между объектами чувства и объектами воображения. Но какой вывод ты сделаешь из этого? Не можешь же ты утверждать, что чувственные объекты существуют невоспринятыми, потому что они воспринимаются многими.

Г и л а с. Согласен: я ничего не могу поделать с этим возражением; но оно навело меня на другое. Не думаешь ли ты, что с помощью наших чувств мы воспринимаем только идеи, существующие в нашем уме?

Ф и л о н у с. Думаю.

Г и л а с. Но идея, которая находится в моем уме, не может быть в таком же виде в твоём или в каком-либо ином уме. Не вытекает ли поэтому из твоих предпосылок, что двое не могут видеть ту же самую вещь? И не является ли это в высшей степени абсурдным?

Ф и л о н у с. Если термин «то же самое» брать в обычном значении, то, конечно (и это вовсе не противоречит устанавливаемым мной принципам), разные лица могут воспринимать одну и ту же вещь, т. е. одна и та же вещь или идея существует в различных умах. Употребление слов произвольно; все привыкли термин «то же самое» применять там, где не воспринимается ни отличие, ни разнообразие; и я отнюдь не претендую на то, чтобы менять их восприятия. Следовательно, как прежде говорилось, что *разные люди видят одно и то же*, так и впредь при сходных обстоятельствах можно пользоваться тем же оборотом речи, что не составит уклонения ни от правил языка, ни от истины вещей. Но если термин «то же самое» употреблять, как его употребляют философы, имея в виду абстрактное понятие тождества, тогда, согласно различным философским определениям этого понятия (ибо до сих пор не достигнуто согласие относительно того, в чем состоит это философское тождество), восприятие одной и той же вещи для разных лиц оказывается то возможным, то невозможным. Но найдут ли философы подходящим называть вещь *той же самой* или нет, это, по-моему, не имеет большого значения. Представим себе вместе несколько человек, одаренных одинаковыми способностями и, следовательно, испытывающих однородное воздействие со стороны своих чувств, которые, однако, никогда не знали употребления языка; без сомнения, их восприятия будут сходны. Научившись пользоваться речью, одни, имея в виду однообразие воспринимаемого, могут называть его *одним и тем же*; другие, в особенности вследствие несходства лиц воспринимающих, могут предпочесть говорить о различном. Но кто же не видит, что весь этот спор ведется из-за слова, а именно можно ли к тому, что воспринимается разными лицами, прилагать тем не менее термин «то же самое». Представим себе дом, стены или внешний каркас которого остаются неизменными, тогда как все комнаты сломаны и на их месте построены новые; и вот ты сказал бы, что это *тот же самый*, а я — что это *не тот же самый дом*; разве мы не были бы тем не менее совершенно согласны в наших мыслях об

этом доме, рассматриваемом сам в себе? И не состояла бы вся разница в одном звуке? Если бы ты сказал, что наши понятия различны, так как ты к своей идее дома прибавил простую абстрактную идею тождества, тогда как я этого не сделал, то я ответил бы тебе, что не знаю, что ты подразумеваешь под *абстрактной идеей тождества*, и что хотел бы, чтобы ты заглянул в свои собственные мысли и удостоверился, что понимаешь самого себя. Почему ты так молчалив, Гилас? Ты все еще не веришь, что люди могут спорить о тождестве и различии, при отсутствии какой бы то ни было действительной разницы в их мыслях и мнениях, если не говорить о словах? Прими во внимание еще и то обстоятельство, что, будем ли мы считать материю существующей или нет, для настоящего случая это совершенно безразлично. Ибо материалисты сами признают, что то, что мы непосредственно воспринимаем нашими чувствами, — наши собственные идеи. Поэтому твое возражение, заключающееся в том, что два человека не видят того же самого, относится одинаково и к материалистам, и ко мне.

Г и л а с. Да, Филонус, но они допускают внешний архетип; так как свои различные идеи они относят к нему, то понятию можно говорить, что они воспринимают одну и ту же вещь.

Ф и л о н у с. Точно так же (не говоря о том, что ты отбросил эти архетипы) ты можешь допустить внешний архетип и при моих предпосылках — *внешний*, я подразумеваю, по отношению к твоему собственному уму; хотя, конечно, нужно предполагать, что он существует в том уме, который объемлет все вещи; но тогда это служит всем целям тождества точно так же, как если бы этот прообраз существовал вне ума. Я уверен, ты сам не скажешь, что это менее постижимо.

Г и л а с. Ты в самом деле ясно показал мне, что, существуют ли причины для затруднений в этом пункте или нет, это относится одинаково к обоим мнениям.

Ф и л о н у с. Но то, что одинаково направлено против двух противоположных мнений, не может быть доказательством ни против одного, ни против другого.

Г и л а с. Я согласен с этим. Но в конце концов, Филонус, когда я размышляю о сути всего того, что ты выдвигаешь против скептицизма, то это ограничивается только следующим: мы уверены, что мы действительно

видим, слышим, осязаем, — словом, что мы испытываем чувственные впечатления.

Ф и л о н у с. А какое нам дело до всего другого? Я вижу эту вишню, я осязаю ее, я пробую ее; и я убежден, что ничто нельзя ни видеть, ни чувствовать, ни пробовать; следовательно, она *реальна*. Устрани ощущение мягкости, влажности, красноты, терпкости, и ты уничтожишь вишню. Так как она не есть бытие, отличное от ощущений, то вишня, я утверждаю, есть не что иное, как соединение чувственных впечатлений или идей, воспринимаемых разными чувствами; эти идеи объединяются в одну вещь (или имеют одно данное им имя) умом, ибо каждое из них наблюдается в сопровождении другого. Так, когда небо испытывает данный особый вкус, зрение воспринимает красный цвет, осязание — округлость, мягкость и т. д. Отсюда следует, что, когда я вижу, осязаю, испытываю вкус различного рода способами, я убежден, что вишня существует или является реальной; ее реальность, по моему мнению, не есть нечто отвлеченное от этих ощущений. Но если под словом «вишня» ты подразумеваешь непознаваемую природу, отличную от ее воспринимаемого бытия, тогда, конечно, я признаю, что ни ты, ни я, ни кто-либо иной не может быть уверен, что она существует.

Г и л а с. Но что скажешь ты, Филонус, если я приведу те же самые основания против существования чувственных вещей в разуме, которые ты выставляешь против их существования в материальном *субстрате*?

Ф и л о н у с. Когда я узнаю твои основания, ты услышишь, что я могу сказать против них.

Г и л а с. Душа протяженна или непротяженна?

Ф и л о н у с. Непротяженна, без сомнения.

Г и л а с. Ты говоришь, что вещи, которые мы воспринимаем, находятся в твоём разуме?

Ф и л о н у с. Да.

Г и л а с. Далее, не слышал ли я, как ты говорил о чувственных впечатлениях?

Ф и л о н у с. Верю, что слышал.

Г и л а с. Объясни в таком случае, Филонус, как возможно, чтобы у тебя в душе нашлось место, где могли бы существовать все эти деревья и дома. Могут ли протяженные вещи содержаться в том, что непротяженно? Или можем ли мы вообразить, чтобы впечатления производились на какую-либо вещь, лишенную плотности?

Ты не можешь сказать, что объекты находятся у тебя в душе, как книги у тебя в кабинете, или что вещи отпечатываются на ней, как рисунок печати на воске. В каком смысле поэтому мы должны понимать эти выражения? Объясни мне это, если можешь, и тогда я буду в состоянии ответить на все те вопросы, которые ты прежде всего задавал мне о моем *субстрате*.

Ф и л о н у с. Видишь ли, Гилас, когда я говорю об объектах, существующих в разуме или запечатленных в чувствах, я не хотел бы, чтобы меня понимали в грубом, буквальном смысле, как когда говорят, что тела существуют в каком-нибудь месте или что печать оставляет отпечаток на воске. Я разумею только то, что ум объемлет или воспринимает их и что разум испытывает воздействие извне или от некоторого бытия, отличного от него самого. Таково мое объяснение твоего затруднения, и я хотел бы знать, как оно может послужить к тому, чтобы сделать понятным твоё положение о невоспринимающем *материальном субстрате*.

Г и л а с. Ну если это все, признаюсь, я не вижу, какую пользу можно было бы извлечь отсюда. Но не повинен ли ты здесь в некотором злоупотреблении языком?

Ф и л о н у с. Нисколько. Это лишь то, что узаконивается общей привычкой, которая, как ты знаешь, управляет языком, ибо нет ничего для философов более обычного, чем говорить о непосредственных объектах ума как о вещах, существующих в разуме. И в этом нет ничего, что не находило бы аналогии в языке, ибо большая часть умственных операций обозначается словами, заимствованными от чувственных вещей, как это явствует из терминов *comprehend* (понимать), *reflect* (размышлять), *discourse* (рассуждать) и т. п., которые в применении к уму нельзя понимать в их грубом первоначальном смысле.

Г и л а с. Признаюсь, ты меня убедил в этом пункте. Но остается еще одно большое затруднение, которое я не знаю, как ты преодолешь. В самом деле, оно так важно, что, если бы ты разрешил все остальные, но был бы не в состоянии найти решение для этого, ты не мог бы надеяться сделать меня прозелитом твоих принципов.

Ф и л о н у с. Позволь мне узнать это чрезвычайное затруднение.

Г и л а с. Сказание Священного писания о творении кажется мне совершенно несовместимым с твоими поня-

тиями. Моисей говорит нам о творении... чего? Идей? Конечно, нет, но о творении вещей, плотных телесных субстанций. Согласуй с этим твои принципы, и я, может быть, соглашусь с тобой.

Ф и л о н у с. Моисей упоминает Солнце, Луну и звезды, землю и море, растения и животных. Я не сомневаюсь, что все это действительно существует и было изначально сотворено богом. Если ты разумеешь под идеями фикции и фантазии ума, то это — не идеи. Если же под идеями ты разумеешь непосредственные объекты ума или чувственные вещи, которые не могут существовать невосприимчивыми или вне ума, то такие вещи являются идеями. Но назовешь ты или не назовешь их идеями — это имеет мало значения. Разница — только в названии. И будет ли это название удержано или отвергнуто, смысл, истина и реальность вещей останутся непоколебимыми. На обычном языке объекты наших чувств именовались не идеями, а *вещами*. Называй их всегда так, подразумевая, что ты не приписываешь им абсолютного внешнего существования, — я не стану спорить с тобой из-за слова. Таким образом, я признаю, что творение было творением вещей, *реальных* вещей. И это меньше всего несогласуемо с моими принципами, как это очевидно из того, что я только что сказал, и было бы тебе очевидно и без этого, если бы ты не забывал того, о чем так часто говорилось раньше. А что касается плотных, телесных субстанций, я желал бы, чтобы ты мне показал, где Моисей упоминает о них; и если бы они были упомянуты им или каким-либо другим вдохновенным автором, все же на твоей обязанности лежало бы показать, что эти слова употребляются не в обычном значении, применительно к вещам, принадлежащим нашим чувствам, а в философском значении — применительно к материи как неизвестной сущности с абсолютным существованием. Как ты докажешь эти положения, тогда (но не раньше) ты можешь вовлекать авторитет Моисея в наш спор.

Г и л а с. Излишне спорить о столь ясном положении. Я довольствуюсь тем, что отсылаю тебя к твоей собственной совести. Разве ты не видишь, что между Моисеевым сказанием о творении и твоими понятиями есть некоторое особенное противоречие?

Ф и л о н у с. Если любой смысл, который может быть вложен в первую главу книги Бытия, можно считать согласным с моими принципами, то она не состоит с ними

ни в каком особом противоречии. Но нет такого смысла, которого ты не мог бы легко постигнуть, если бы ты разделял мои убеждения. Ибо, кроме духов, все, что ты постигаешь, — идеи; а существования их я не отрицаю. Да и ты не утверждаешь, что они существуют вне ума.

Г и л а с. Скажи мне, пожалуйста, в каком смысле ты понимаешь эту главу?

Ф и л о н у с. Я представляю себе, что если бы я присутствовал при творении, то я увидел бы вещи, создаваемые к бытию, — т. е. которые становятся воспринимаемыми — в порядке, установленном священной историей. Я всегда верил в Моисеево сказание о творении, да и теперь не изменил своей вере. Когда о вещах говорят, что они начинают или прекращают свое существование, мы разумеем это не по отношению к богу, а по отношению к его творениям. Все вещи извечно познаны богом, или, что то же, имеют извечное существование в его душе; но, когда вещи, прежде недоступные восприятию творений, по велению божию становятся для них воспринимаемыми, тогда о них говорят, что они начинают относительное существование, а именно в связи с сотворенными душами. Поэтому, читая Моисеево описание творения, я понимаю его в том смысле, что различные части мира постепенно становились доступны конечным духам, одаренным соответствующими способностями; так что, кто бы ни был в их присутствии, он действительно воспринимается ими. Таков буквальный, ясный смысл, подсказываемый мне словами Священного писания; здесь нет никакого упоминания или мысли о *субстрате*, орудии, поводе или абсолютном существовании. И, исследовав это, я не сомневаюсь, можно было бы найти, что большинство прямых, искренних людей, верящих в творение, не думает об этих вещах ничего, кроме того, что думаю я. Какой метафизический смысл ты можешь вкладывать в это, об этом можешь сказать только ты.

Г и л а с. Но, Филонус, ты, кажется, не замечаешь, что признаешь сотворенные вещи вначале только относительным и, следовательно, гипотетическим бытием, т. е. утверждаемым при предположении, что есть люди, которые воспринимают их, а без этого сотворенные вещи лишены той актуальности абсолютного существования, где бы могло завершаться творение. Не оказывается ли, по-твоему, явно невозможным, чтобы сотворение каких-либо неодушевленных созданий предшествовало сотворе-

нию человека? И не прямо ли это противоположно Моисееву сказанию?

Ф и л о н у с. В ответ на это скажу, во-первых, что сотворенные бытия могут начать существовать в душе каких-либо других сотворенных и одаренных интеллектом существ, кроме людей. И ты не в состоянии доказать, что между Моисеевыми и моими понятиями существует противоречие, если ты не покажешь, что до человека не было сотворено никаких конечных духов. Я утверждаю, далее, что если мы представляем себе творение так, как и мы могли бы теперь представить множество разного рода растений, порождаемых невидимой силой в пустыне, где никого нет, то этот способ объяснения или понимания согласуется с моими принципами, так как они не отрицают у тебя ничего — ни чувственного, ни воображаемого. Я утверждаю, что это в точности соответствует обычным, естественным и неизвращенным понятиям человечества; что это обнаруживает зависимость всех вещей от бога и, следовательно, заключает в себе все то благотворное действие или влияние, какое эта важная часть нашей веры может иметь, делая людей смиренными, благодарными и покорными их великому творцу. Я утверждаю, кроме того, что в этом чистом понимании вещей, свободном от слов, нельзя найти ничего похожего на то, что ты называешь *актуальностью абсолютного существования*. Ты можешь, конечно, поднять пыль вокруг этих слов и бесцельно затянуть наш спор. Но я прошу тебя спокойно заглянуть в свои собственные мысли и тогда сказать мне, не относятся ли эти слова к бесполезному и непонятному жаргону?

Г и л а с. Признаюсь, я не связывал с ними никакого ясного понятия. Но что скажешь ты на следующее: разве ты не считаешь, что существование чувственных вещей состоит в их бытии в душе? Но не находятся ли все вещи вечно в душе бога? Следовательно, они существовали вечно, как ты думаешь? А как может быть сотворено во времени то, что вечно? Может ли быть что-нибудь яснее этого или последовательнее?

Ф и л о н у с. А разве ты не держишься того мнения, что бог знал все вещи извечно?

Г и л а с. Держусь.

Ф и л о н у с. Следовательно, они всегда имели бытие в божественном уме.

Г и л а с. Это я признаю.

Ф и л о н у с. Поэтому, согласно твоему собственному признанию, ничто не ново или не начинает быть новым по отношению к божественной душе. Таким образом, в этом пункте мы сходимся.

Г и л а с. Что же мы должны понимать под творением?

Ф и л о н у с. Разве мы не можем понимать его как то, что относится всецело к конечным духам; так что вещи для нас, можно сказать, в собственном смысле начинают свое существование или создаются, когда бог повелевает, чтобы они стали доступны восприятию разумных тварей, в том порядке и тем способом, какие он тогда устанавливает и которые мы называем законами природы? Ты можешь это называть относительным или гипотетическим существованием, если тебе угодно. Но пока это дает нам самый естественный, ясный и буквальный смысл Моисеевой истории творения; пока это отвечает всем религиозным целям этого великого догмата; словом, до тех пор пока ты не можешь указать никакого другого смысла или толкования вместо этого, на каком основании мы могли бы отвергнуть его? Чтобы сообразоваться со смешной скептической склонностью из всего делать бессмыслицу и непонятное? Я уверен, ты скажешь, что это служить во славу божью. Ибо если допустить возможность и постижимость того, что телесный мир имеет абсолютное существование вне божественной души точно так же, как вне душ всех сотворенных духов, то как могли бы быть объяснены безмерность или всеведение божества или необходимая и непосредственная зависимость от него всех вещей? Нет, не выглядит ли это скорее как уничтожение названных атрибутов?

Г и л а с. Хорошо, но что ты скажешь, Филонус, относительно веления божия, чтобы вещи сделались доступны восприятию; не ясно ли, что бог или выразил это веление извечно, или в некоторое определенное время начал хотеть того, чего раньше в действительности не хотел, а только предполагал хотеть? В первом случае не могло бы быть никакого творения или начала существования в конечных вещах. Во втором случае мы должны признать, что с божеством произошло нечто новое, а всякая перемена доказывает несовершенство.

Ф и л о н у с. Сообрази, пожалуйста, что ты делаешь. Не очевидно ли, что это возражение одинаково направлено против творения в любом смысле; больше того, про-

тив всякого другого акта божества, раскрываемого в свете природы? Ни одного из них мы не можем постигнуть иначе как преображенным во времени и имеющим начало. Бог есть бытие трансцендентных и неограниченных совершенств: его природа непостижима для конечных духов. Поэтому нельзя ожидать, чтобы кто-нибудь — будь он *материалист* или *имматериалист* — имел совершенно точные понятия о божестве, его атрибутах и способах действия. Если же ты хочешь сделать мне какое-либо возражение, то твое затруднение проистекает не из неадекватности наших понятий о божественной природе, что неизбежно во всякой системе, а из отрицания материи, о которой нет ни одного слова, прямо или косвенно, в твоих теперешних возражениях.

Г и л а с. Я должен констатировать, что ты интересуешься выяснением только таких затруднений, которые свойственны этому понятию. В этих пределах ты прав. Но я никак не могу заставить себя думать, что нет особенного противоречия между творением и твоим мнением: правда, я отчетливо не знаю, в чем оно заключается.

Ф и л о н у с. Чего же ты хочешь? Разве я не признаю двоякого состояния вещей: одно — эгиптное, или естественное, другое — архетипное и вечное? Первое было сотворено во времени; второе существовало извечно в божественном уме. Разве это не сходится с обычными понятиями богословов? Или кроме этого нужно еще что-нибудь, чтобы постигнуть творение? Но ты подозреваешь какое-то особенное противоречие, хотя и не знаешь, в чем оно заключается. Чтобы устранить всякую возможность колебаний в этом случае, рассмотри хотя бы только следующее. Или ты не в состоянии постигнуть творение, какова бы ни была гипотеза его, и если это так, то нет основания для недовольства или сетования по отношению к какому-либо частному мнению на этот счет. Или же ты способен постигнуть это, и если так, то почему отказываешься от моих принципов, раз ими ничто постижимое не возбраняется? Все время твои чувства, воображение и рассуждения не подвергались никаким ограничениям. Поэтому все, что ты мог усвоить прежде, непосредственно или косвенно, с помощью своих чувств или с помощью умозаключений на основании своих чувств; все, что ты мог воспринять, вообразить или понять, остается при тебе. Таким образом, если твое понятие о творении ясно тебе на основании других принципов, то ведь оно

остается у тебя и при допущении моих; если же оно непонятно, то я не считаю его понятием вовсе; таким образом, с ним ничего не теряется. И, действительно, мне кажется вполне ясным, что допущение материи, т. е. вещи совершенно неизвестной и непознаваемой, не может помочь нам постигнуть что бы то ни было. Надеюсь, мне нет надобности доказывать тебе, что если существование материи не объясняет творения, то непостижимость его без материи не может быть аргументом в пользу ее существования.

Г и л а с. Признаюсь, Филонус, ты почти убедил меня в вопросе о творении.

Ф и л о н у с. Я хотел бы знать, почему ты убежден не вполне. Ты толкуешь мне о противоречии между Моисеевой историей и имматериализмом, но ты не знаешь, в чем оно заключается. Разумно ли это, Гилас? Можешь ли ты ожидать, что я разрешу затруднение, не зная, в чем оно заключается? Но, оставляя все это в стороне, не спрашивается ли мысль, что ты уверен в отсутствии противоречия между принятыми понятиями материалистов и Священным писанием?

Г и л а с. Я уверен в этом.

Ф и л о н у с. Следует ли понимать историческую часть Писания в прямом и ясном смысле или в смысле не прямом и метафизическом?

Г и л а с. Без сомнения, в прямом.

Ф и л о н у с. Когда Моисей говорит о сотворенных богом травах, земле, воде и т. п., не думаешь ли ты, что всякому читателю — не философу — приходят на ум чувственные вещи, обычно обозначаемые этими словами?

Г и л а с. Не могу думать иначе.

Ф и л о н у с. Но разве учение материалистов не отрицает реального существования всех идей или чувственно воспринимаемых вещей?

Г и л а с. Это я уже признал.

Ф и л о н у с. Таким образом, по их учению, творение не было творением чувственных вещей, имеющих только относительное бытие, но творением некоторых непознаваемых веществ, имеющих абсолютное бытие, в котором могло бы завершиться творение?

Г и л а с. Верно.

Ф и л о н у с. Не очевидно ли поэтому, что защитники материи нарушают прямой и ясный смысл Моисея,

с которым их понятия совершенно несогласуемы, и вместо него навязывают нам я не знаю что, но что-то одинаково непонятное и им самим, и мне?

Г и л а с. Не могу возражать тебе.

Ф и л о н у с. Моисей рассказывает нам о творении. О творении чего? Непознаваемых сущностей, поводов или субстратов? Нет, конечно, но о вещах, понятных для чувств. Ты должен сперва примирить это со своими понятиями, если хочешь, чтобы я с ними примирился.

Г и л а с. Я вижу, ты хочешь побить меня моим собственным оружием.

Ф и л о н у с. Теперь, что касается *абсолютного существования*; было ли ведомо когда-нибудь понятие более бессодержательное, чем это? Оно есть нечто столь абстрактное и непонятное, что ты искренне признал свою неспособность постичь его и тем менее объяснить что-нибудь с его помощью. Но допустим: материя существует, и понятие абсолютного существования так ясно, как день; тем не менее можно ли признать, что это способствовало вере в творение? Напротив, не давало ли это *атеистам* и *неверующим* всех времен самых ходячих аргументов против творения? Что телесная субстанция, имеющая абсолютное существование вне умов духов, создается из ничего, только волей какого-либо духа, — это рассматривалось как нечто до такой степени противоречащее рассудку, до такой степени невозможное и абсурдное, что не только самые знаменитые из древних философов, но даже некоторые современные христианские философы считали материю совечной божеству. Сопоставь это все и тогда суди, располагает ли материализм к вере в творение вещей.

Г и л а с. Признаться, Филонус, я этого не думаю. Эта мысль о творении — последнее возражение, которое могло прийти мне в голову; и я не могу не признать, что на него был дан столь же удовлетворительный ответ, как и на остальное. Теперь остается только преодолеть некоторого рода необъяснимое нерасположение, которое я испытываю по отношению к твоим понятиям.

Ф и л о н у с. Когда кто-нибудь колеблется, не зная почему, относительно одной из сторон вопроса, не думаешь ли ты, что это может быть только результатом предрассудка, который всегда сопутствует старым и укоренившимся понятиям? И, конечно, в этом отношении — я не могу этого отрицать — вера в материю имеет очень

большое преимущество перед противоположным мнением у людей, получивших научное воспитание.

Г и л а с. Признаюсь, мне кажется, дело обстоит так, как ты говоришь.

Ф и л о н у с. Поэтому в противовес такому предрасудку давай положим на чашу весов те большие преимущества, которые проистекают из принятия имматериализма как в отношении религии, так и с точки зрения человеческой эрудиции. Бытие божие и неразрушимость души, эти величайшие догматы религии, — разве они не доказаны с самой ясной и непосредственной очевидностью? Когда я говорю о бытии *бога*, я подразумеваю не темную общую причину вещей, о которой мы не имеем идеи, а *бога*, в строгом и собственном смысле слова; бытие, чья духовность, вездесущность, предвидение, всеведение, бесконечное могущество и благодать так же явны, как существование чувственных вещей, в котором (несмотря на ложные претензии и притворные сомнения *скептиков*) нет основания сомневаться более, чем в нашем собственном бытии. Затем, что касается человеческих знаний: к какой путанице, к какой темноте, к каким противоречиям привела людей вера натурфилософии в материю! Не говоря уже о бесчисленных спорах об ее протяжении, непрерывности, однородности, тяжести, делимости и т. д., не претендуют ли материалисты на то, чтобы объяснить все вещи действием тел друг на друга, согласно законам движения? И вместе с тем в состоянии ли они понять, как одно тело может привести в движение другое? Более того, допуская, что нетрудно согласовать понятие инертного бытия с причиной или понять, как какое-нибудь изменение может перейти от одного тела к другому, — все-таки, при всем напряжении их мысли и при всей экстравагантности их предположений, были ли они в состоянии механически произвести хоть одно какое-нибудь животное или растительное тело? Могут ли они объяснить законами движения звуки, вкусы, запахи, цвета или регулярное течение вещей? Объяснили ли они на основании физических принципов свойства и строение хотя бы самых незначительных частей Вселенной? Но откажемся от материи и телесных причин и допустим только действительность всесовершенной души: не становятся ли все явления природы ясны и понятны? Если феномены не что иное, как идеи, то бог есть *дух*, а материя — неразумное, невоспринимающее бытие. Если они демонстрируют неограниченную мощь причины своего бытия, то бог — дея-

телен и всемогущ, а материя — инертная масса. Если их порядок, регулярность и целесообразность не могут вызвать достаточного восхищения, то бог бесконечно мудр и предусмотрителен, а материя лишена всякой упорядоченности и плана. Вот, явно, великие преимущества [идей] в *физике*! Не говоря уже о том, что представление об удаленности божества естественно предрасполагает людей к небрежности в своих *моральных* поступках, в которых они были бы осторожнее, если бы думали, что божество непосредственно присутствует и действует в их душах, без посредства материи или немыслящих вторичных причин. Затем, в *метафизике*: каких затруднений относительно абстрактной сущности, субстанциальных форм, гилархических начал, пластических веществ, субстанций и акциденций, принципа индивидуализации, способности материи к мышлению, происхождения идей, способа, каким две независимые субстанции, столь различные, как *дух* и *материя*, могут действовать друг на друга, — каких затруднений, говорю я, и бесконечных изысканий относительно этих и неисчислимого количества других подобных же вопросов избегаем мы, допустив только духов и идеи? Даже сама *математика*, если мы устраним абсолютное существование протяженных вещей, становится гораздо яснее и легче; самые поразительные парадоксы и запутанные спекуляции в этой науке зависят от бесконечной делимости конечного протяжения, которое покоится на названном предположении. К чему, однако, останавливаться здесь на специальных науках? Разве этот протест против всякой науки, этот бред древних и современных скептиков не возникает на том же основании? Или ты можешь привести хотя бы один аргумент против реальности телесных вещей и в пользу того открыто признаваемого крайне невежественного взгляда на их природу, который предполагает, что их реальность состоит в вечном абсолютном существовании? При этом предположении, конечно, возражения, исходящие из переменчивости цветов на шейке голубя или из обманчивого излома весла в воде, должны быть признаны имеющими вес. Но эти и подобные возражения исчезают, если мы не защищаем бытия абсолютных внешних прообразов, а принимаем, что реальность вещей коренится в идеях, текучих, конечно, и переменчивых, но все же меняющихся не как попало, а сообразно твердо установленному порядку природы. Ибо в этом состоит то постоянство и та истинность вещей, которые обеспечивают все жизнен-

ные отношения и отличают то, что *реально*, от беспорядочных видений фантазии.

Г и л а с. Я согласен со всем, что ты теперь сказал, и должен признаться, что ничто так не склоняет меня к принятию твоего мнения, как преимущества, которые, как я вижу, связаны с ним. Я по природе ленив, а это могло бы сильно сократить путь познания. Каких сомнений, каких гипотез, какого лабиринта словесной игры, какого поприща споров, какого океана ложной учености можно избежать благодаря одному этому понятию *имматериализма*.

Ф и л о н у с. В конце концов, что нам остается делать дальше? Помнишь, ты обещал принять ту точку зрения, которая по испытании окажется наиболее согласной со здравым смыслом и наиболее далекой от *скептицизма*. Это, по твоему собственному признанию, точка зрения, отрицающая материю или абсолютное существование телесных вещей. Но это не все; это понятие испытано различными способами, рассмотрено с разных точек зрения, выводы из него прослежены, и все возражения против него выяснены. Может ли быть более очевидна его истинность? Возможно ли, чтобы оно обладало всеми признаками истинности и было тем не менее ложно?

Г и л а с. В настоящей момент я признаю себя совершенно убежденным во всех отношениях. Но где для меня ручательство, что я и впредь буду находиться в том же полном согласии с тобой и что с течением времени не появятся непредвиденные возражения и затруднения?

Ф и л о н у с. Скажи, пожалуйста, Гилас, как в других случаях: раз какое-нибудь положение тебе ясно доказано, воздерживаешься ли ты от признания только потому, что оно может дать повод к возражениям или затруднениям? Разве затруднения, с которыми встречается учение о несоизмеримых величинах, об угле касания, об асимптомах кривых или тому подобные, достаточны, чтобы заставить тебя быть сдержанным по отношению к математическому доказательству? Или ты не доверяешь провидению божью, потому что, может быть, есть некоторые частности, которых ты не умеешь согласовать с ним? Если и есть трудности, связанные с имматериализмом, то в то же время существуют прямые и очевидные доказательства в его пользу. Но в пользу существования материи нет ни одного доказательства, а против нее могут быть выдвинуты гораздо более многочисленные и непреодолимые возражения. Но где же те чрезвычайные затруднения, на которых ты настаиваешь?

Увы! Ты не знаешь, где они и в чем они заключаются; может быть, что-нибудь встретится потом. Если это достаточный предлог для тебя, чтобы воздерживаться от полного согласия, то ты никогда не согласишься ни с одним положением, как бы оно ни было свободно от возражений, как бы ясно и основательно оно ни было доказано.

Г и л а с. Ты убедил меня, Филонус.

Ф и л о н у с. Но чтобы вооружиться против всех будущих возражений, прими во внимание следующее: то, что одинаково направлено против двух противоречивых мнений, не может быть доказательством ни против одного из них. Поэтому, как только встретишься с каким-нибудь затруднением, попробуй, не сумеешь ли ты найти его разрешение с точки зрения гипотезы *материалистов*. Не поддавайся, однако, обману слов и прислушивайся к своим собственным мыслям. Если ты будешь не в состоянии достигнуть это с легкостью при помощи *материализма*, то ясно, что это не может быть возражением против *имматериализма*. Если ты все время будешь следовать этому правилу, ты, вероятно, убережешь себя от множества хлопот, связанных с возражениями; ведь я приглашал тебя из всех затруднений показать хоть одно, которое разъяснилось бы с помощью материи; больше того — которое не было бы более непонятно при этом предложении, чем без него, и, следовательно, не было бы скорее аргументом *против*, чем *за*. Ты должен рассмотреть во всех подробностях, действительно ли затруднение проистекает из *несуществования материи*. Если этого нет, то ты с таким же успехом мог бы заключить из бесконечной делимости протяжения против божественного предвидения, как из такого затруднения — против *имматериализма*. И тем не менее, если ты обратишься к своей памяти, ты, я думаю, найдешь, что это имело место часто, если не всегда. Равным образом ты должен остерегаться строить свои доказательства на *petitio principii*. Если кто-нибудь склонен утверждать, что непознаваемые субстанции скорее должны считаться реальными вещами, чем идеи в нашем уме, то что же ему говорить еще, как не то, что немыслящая внешняя субстанция может выступить как причина или орудие при создании наших идей? Но не значит ли это исходить из предположения, что такие внешние субстанции существуют? А предполагать это — разве не значит предполагать голословно? Но больше всего ты должен остерегаться поддаться влиянию того грубого софизма, который называется *ignoratio*

elenchi. Ты не раз говорил так, как если бы думал, что я отстаиваю несуществование чувственных вещей, тогда как на деле никто не может быть тверже убежден в их существовании, чем я, хоть ты и сомневаешься или даже решительно отрицаешь это. Все, что можно видеть, чувствовать, слышать или вообще каким-либо образом воспринять чувствами, есть реальное бытие — по принципам, которые принимаю я, а не по твоим. Припомни, что материя, которую ты отстаиваешь, есть нечто непознаваемое (если, конечно, по отношению к ней может быть применимо название «нечто»), что совершенно лишено всяких чувственных качеств и не может быть ни воспринято чувством, ни усвоено умом. Припомни, говорю я, что это не есть объект, который тверд либо мягок, горяч либо холоден, синь или бел, кругл или четырехуголен и т. д.; все эти вещи, я утверждаю, существуют, хотя я и отрицаю, что их существование отлично от воспринимаемого или что они существуют вне всякого ума. Поразмысли над этими пунктами; рассмотри их внимательно и всегда имей их в виду. Иначе ты никогда не поймешь, как обстоит дело; а без этого твои возражения всегда будут далеки от цели и, вместо того чтобы служить аргументом против моих понятий, могут быть направлены (как это не раз было) против твоих собственных.

Г и л а с. Я должен признать, Филонус, что ничто, по-видимому, не удерживало меня от согласия с тобой больше, чем как раз *неправильное понимание постановки вопроса*. Слыша об отрицании материи, я по первому впечатлению был склонен вообразить, что ты отрицаешь вещи, которые мы видим и ощущаем; но, поразмыслив, я не нахожу никакого основания для этого. А что ты думаешь о сохранении названия *материя* и о применении его к *чувственным вещам*? Это можно было бы сделать, несколько не меняя твоих мнений; и, поверь мне, это было бы средством примирить с ними некоторых лиц, которых может скорее оттолкнуть новизна слов, чем мнения.

Ф и л о н у с. В высшей степени охотно; удержи слово *материя* и применяй его к чувственным объектам, если тебе угодно, с условием, что ты не припишешь им никакого самостоятельного существования, отличного от их воспринимаемого бытия. Я никогда не стану спорить с тобой из-за выражения. *Материя* или *материальная субстанция* — термины, введенные философами; и в том смысле, как они употребляют их, они предполагают некоторого рода независимость и существование, отличное от бытия, воспри-

нимаемого умом; но они не употребляются в обыденной жизни; а если иногда и употребляются, то лишь для обозначения непосредственных чувственных объектов. Можно думать поэтому, что, пока сохраняются названия всех отдельных вещей, а также термины *чувственный*, *субстанция*, *тело*, *вещество* и подобные, слово *материя* никогда не войдет в обиходную речь. И в философских дискуссиях, по видимому, лучше всего было бы совсем забыть о нем, так как, пожалуй, ничто не благоприятствовало и не содействовало больше развитию извращенной склонности души к *атеизму*, чем употребление этого общего неясного термина.

Г и л а с. Но все-таки, Филонус, раз я согласен отказаться от понятия немыслящей субстанции вне духа, я думаю, ты не откажешь мне в привилегии пользоваться словом *материя*, когда я пожелаю, и прибавить ее к совокупности чувственных качеств, существующих только в уме. Я искренне признаю, что нет иной субстанции, в строгом смысле, кроме *духа*. Но я так давно свыкся с термином *материя*, что не знаю, как расстаться с ним. Меня до сих пор шокирует, если говорят, что в мире нет *материи*. Материи нет, если под этим термином подразумевать немыслящую субстанцию, существующую вне разума, но, если под материей подразумевается нечто чувственное, существование чего состоит в воспринимаемом бытии, тогда *материя* есть; это различие дает всему совершенно иной оборот; и все придут к твоим понятиям с меньшим затруднением, когда эти понятия будут предложены таким способом. Ибо в конце концов спор о *материи* в строгом значении ее совершенно разделяет тебя и философов, чьи принципы я признаю и чьи принципы не так естественны и согласны со здравым человеческим смыслом и Священным писанием, как твои. Мы желаем или избегаем только того, что участвует или от чего мы ждем участия в нашем счастье или несчастье. Но что общего между счастьем и несчастьем, радостью или горем, удовольствием или страданием и абсолютным существованием или непознаваемыми сущностями, абстрагированными от всего, что имеет отношение к нам? Очевидно, вещи касаются нас лишь постольку, поскольку они нам доставляют удовольствие или неудовольствие; а они могут доставлять или не доставлять удовольствие лишь постольку, поскольку они воспринимаются. Дальше поэтому мы ими не интересуемся. До сих пор ты оставляешь все в таком виде, в каком нашел. Тем не менее в этой доктрине есть кое-что новое. Ясно, что я не мыслю теперь вместе с

философами, но и не мыслю вместе с толпой. Я хотел бы знать, как обстоит дело в этом отношении; точнее: что ты добавил к моим прежним понятиям или что ты изменил в них?

Ф и л о н у с. Я не претендую на изобретение *новых понятий*. Мои усилия направлены лишь на то, чтобы воссоединить и показать в более ясном свете ту истину, которую до сих пор делили между собой толпа и философы: толпа — поскольку она держалась того мнения, что *те вещи, которые мы непосредственно воспринимаем, суть реальные вещи*; а философы — что *вещи, непосредственно воспринимаемые, суть идеи, которые существуют только в уме*. Эти два понятия вместе составляют действительно существование того, что я предлагаю.

Г и л а с. Я долго не доверял своим чувствам: мне думается, я видел вещи в тусклом свете и сквозь обманчивые стекла. Теперь стекла удалены, и новый свет проникает в мой разум. Я твердо убежден, что вижу вещи в их чистых формах, и меня больше не занимает вопрос об их непознаваемой природе или об их абсолютном существовании. В таком положении я вижу себя в настоящий момент; хотя, конечно, путь, который привел меня к этому, я не охватываю еще вполне. Ты исходил из тех же начал, из каких обычно исходят академики, картезианцы и тому подобные направления, и долго это имело такой вид, как будто ты защищаешь их философский скептицизм, но в результате твоего заключения прямо противоположны их выводам.

Ф и л о н у с. Ты видишь, Гилас, как вода вот этого источника поднимается круглым столбом — до известной высоты, на которой она разбивается и ниспадает обратно в бассейн, из которого поднималась; ее подъем, как и ее падение, совершаются в силу одного и того же единообразного закона или принципа *тяготения*. Совершенно так же одни и те же начала, ведущие на первый взгляд к скептицизму, будучи доведены до определенного пункта, приводят человека обратно к здравому смыслу.

**О ДВИЖЕНИИ, ИЛИ О ПРИНЦИПЕ  
И ПРИРОДЕ ДВИЖЕНИЯ  
И О ПРИЧИНЕ СООБЩЕНИЯ  
ДВИЖЕНИЙ**

---

1. В поисках истины очень важно остерегаться того, как бы не ввели нас в заблуждение неправильно понятые термины: к этому призывают почти все философы, но мало кто учитывает. Хотя это было бы нетрудно учитывать, если имеют дело с чувством, опытом и геометрическим рассуждением, как, например, в физике. Поэтому, отбросив как можно дальше всякие предубеждения — и те, которые коренятся в языке, и те, что исходят от философских авторитетов, — остановим наше внимание на самой природе вещей. Ведь никакой авторитет не должно ценить так высоко, чтобы придавать значение его словам и терминам, если не установлено, что они базируются на очевидных и определенных фактах.

2. Рассмотрение движения весьма волновало умы древних философов, порождая различные чрезвычайно трудно понимаемые (чтобы не сказать абсурдные) мнения, которые уже почти вышли из моды и, не заслуживая подробного обсуждения, не могут нас долго задерживать. В работах о движении, выполненных более современными и трезвыми мыслителями нашей эпохи, употребляется немало абстрактных и неясных по смыслу терминов, таких, как «сила тяжести» (*solicitatio gravitatis*), «влечение» (*conatus*), «мертвые силы» (*vires mortuae*) и т. д., — терминов, которые затемняют смысл произведений, в других отношениях весьма поучительных, и порождают мнения, находящиеся в противоречии с истиной и здравым смыслом. Эти термины должны быть рассмотрены с большой тщательностью, не ради доказательства того, что иные люди заблуждаются, но в интересах самой истины.

3. *Стремление* (*solicitatio*) и *порыв* (*nisus*) или *влечение* (*conatus*) присущи только одушевленным предметам. Когда их приписывают другим предметам, их следует брать

только в метафорическом смысле, но философу следовало бы воздерживаться от метафор. Более того, любой, кто всерьез обдумал это, согласится, что эти термины не имеют ясного смысла вне какой-либо деятельности разума и движения тела.

4. Когда мы поддерживаем тяжелые тела, мы ощущаем в себе напряжение, усталость и неудобство. Кроме того, мы воспринимаем в тяжелых падающих телах ускоренное движение по направлению к центру Земли, и это все, о чем рассказывают нам чувства. С помощью разума мы, однако, заключаем, что есть некоторая причина или принцип этих явлений, и это обычно называют тяжестью. Но поскольку причина падения тяжелых тел неочевидна и неизвестна, тяжесть в этом употреблении не может быть, строго говоря, отнесена к чувственным качествам. Таким образом, это скрытое (*occulta*) качество. Но что из себя представляет скрытое качество или же каким образом качество может действовать или совершать что-либо, мы едва ли можем постигнуть, а по сути — совсем не можем, и поэтому людям лучше оставить скрытые качества в стороне и обратиться только к чувственным вещам. Абстрактные термины (как ни полезны они могут быть в аргументации) должны быть исключены из рассуждений, и разум должен сосредоточиться на единичном конкретном, т. е. на самих вещах.

5. Таким же образом и *сила* (*vis*) приписывается телам; и слово это применяется так, как если бы оно означало известное качество, отличное от движения, фигуры и любой другой чувственно воспринимаемой вещи, а также от любого действия живого существа. Но если вы тщательнее рассмотрите, в чем тут дело, то согласитесь, что такая сила есть не что иное, как скрытое качество. Душевное усилие и телесное движение обычно рассматриваются как признаки и измерения этого скрытого качества.

6. Поэтому очевидно, что бессмысленно считать тяжесть или силу принципом движения, ибо как же этот принцип может быть познан более ясно, если его провозгласили скрытым качеством? То, что само по себе скрыто, ничего не объясняет. Я думаю, что нет основания утверждать, что непознанная действующая причина могла бы быть с большим правом отнесена к субстанции, чем к качеству. В то же время «сила», «тяжесть» и термины этого рода чаще используются конкретно (и это правильно), чтобы обозначить движущееся тело, силу сопротивления и т. д. Но когда они используются философами, чтобы обозначить определенные

природы, вырванные и абстрагированные от всех этих вещей, природы, которые не являются объектами чувств, не могут быть постигнуты силами разума или же обрисованы воображением, тогда, конечно, они порождают ошибки и неясности.

7. Многие люди ошибаются насчет общих и абстрактных терминов. Они замечают их ценность в доказательстве, но не понимают их значения. Частично термины происходят из общераспространенной привычки сокращать речь, а частично они вымышлены философами ради дидактических целей не потому, что они соответствуют природе вещей — тех вещей, которые на самом деле единичны и конкретны, — но потому, что они оказались полезными для сохранения выработанных мнений с помощью введения понятий или по крайней мере общих утверждений.

8. Вообще мы полагаем, что телесную силу постичь нетрудно. Однако те, кто исследовали этот предмет более внимательно, имеют иное мнение, которое обнаруживается из странной неясности языка, когда они пытаются разъяснить его. Торричелли говорит, что сила и импульс (*impetus*) суть абстрактные и неуловимые вещи и квинтэссенции, которые включены в телесную субстанцию, как в волшебную вазу Цирцеи\*. В соответствии с этим Лейбниц, объясняя природу силы, говорил: «Активная простая сила, которая есть *ἐντελέχεια ἡ πρώτη*<sup>2</sup>, соответствует душе или субстанциональной форме» (см. «Acta Erudit.», Lips.<sup>3</sup>). Таким образом, даже величайшие люди, когда они дают волю абстракциям, вынуждены пользоваться терминами, которые не имеют определенного значения и являются просто тенями схоластических выдумок. Можно привести множество других отрывков из работ более молодых авторов, которые достаточно доказывают, что метафизические абстракции не оставляют места механической науке и эксперименту, но зато доставляют суетные хлопоты философам.

9. Из этого первоисточника проистекают различные нелепости, такие, как следующее изречение: «Сила толчка, как бы мала она ни была, бесконечно велика», которые на самом деле предполагают, что тяжесть есть определенное

---

\* Материя есть не что иное, как волшебная ваза Цирцеи, которая служит вместилищем силы и моментов импульса. Сила и импульс суть такие тонкие абстракции, такие неуловимые квинтэссенции, что они не могут быть замкнуты ни в каком сосуде, кроме сокровенной субстанции природных тел. См. «Академические лекции»<sup>1</sup>.

реальное качество, отличное от всех других, и что тяготение есть действие этого качества, реально отличающееся от движения. Но весьма малый толчок производит больший эффект, чем сильнейшее тяготение без движения. Первый сообщает некоторое движение, тогда как последнее — нет. Из этого выводят, что сила толчка превосходит силу тяготения в бесконечной пропорции, т. е. она бесконечно велика. Обратитесь к экспериментам Галилея, работам Торричелли, Борелли и других по определению силы толчка.

10. Мы должны, кроме того, заметить, что силы не воспринимаются непосредственно сами по себе, не познаются и не измеряются иначе как по их действиям, но что касается мертвых сил, или простого тяготения в теле, находящемся в покое, то тут изменения не имеют места, здесь нет действия; в толчке же есть некоторое действие. Далее, поскольку силы пропорциональны действиям, мы вправе заключить, что мертвых сил нет; но мы не должны отсюда выводить, что сила толчка бесконечна, ибо мы не можем считать бесконечным положительное количество на основании того, что оно превосходит в бесконечной пропорции нулевое количество, или ничто.

11. Нельзя отделять силу тяготения от импульса, но нет импульса без скорости, ибо это есть масса, помноженная на скорость; в свою очередь скорость немислима без движения, и то же самое относится, таким образом, к силе тяготения. Далее, ни одна сила не познается иначе как через действие, и через действие она и измеряется; но мы не в состоянии отделить действие тела от его движения; поэтому, пока тяжелое тело изменяет форму куска свинца, положенного под него, или же форму веревки, до тех пор оно движется; но, когда оно в покое, оно ничего не изменяет или (что то же самое) оно лишено действия. Короче говоря, с помощью метафизической абстракции предполагают, что термины «мертвая сила» и «тяготение» означают нечто отличное от движущегося, движимого, движения и покоя, но фактически это предполагаемое различие не имеет смысла.

12. Если кто-нибудь захочет сказать, что груз, подвешенный или присоединенный к веревке, действует на нее, ибо мешает ей вернуться в прежнее состояние из-за ее эластичности, я отвечу ему, что по аналогичному рассуждению находящиеся внизу тела действуют на тела верхние, покоящиеся на них, так как они мешают им опус-

титься вниз. Но если одно тело препятствует другому находиться в том пространстве, которое оно само занимает, то это еще не может быть названо действием.

13. Иногда мы чувствуем давление тяготеющего тела. Но это неприятное ощущение возникает от движения тяжелого тела, связанного с волокнами и нервами нашего тела и изменяющего их состояние. И поэтому здесь речь идет о толчке. В этих случаях мы оказываемся во власти ряда серьезных предрассудков, которые следовало бы подавить или даже полностью исключить путем тщательного и продолжительного обдумывания.

14. Чтобы доказать, что какое-либо количество бесконечно, нужно показать, что некоторая конечная, однородная часть содержится в нем бесконечное количество раз. Но мертвая сила относится к силе толчка не как часть к целому, а как точка к линии, согласно тем авторам, которые считают силу толчка бесконечной. К этому можно добавить еще многое, но я боюсь оказаться многословным.

15. С помощью упомянутых принципов могут быть разрешены знаменитые, весьма занимавшие умы ученых споры, например о пропорциональности сил. Одна из сторон, допуская, что сила, движение и импульс, сообщенные массе, рассматриваются просто как скорости, утверждает, что силы равны квадратам скоростей. Очевидно, такое мнение предполагает, что сила тела отлична от импульса, движения и побуждения, и без такого предположения это мнение не имеет смысла.

16. Чтобы еще более прояснить то, что столь странная путаница была введена в теорию движения метафизическими абстракциями, наблюдаем разногласия во мнениях о силе и импульсе у известных лиц. Лейбниц путает импульс с силой. Согласно Ньютону, импульс фактически то же самое, что и сила инерции. Борелли утверждает, что импульс — это только степень скорости. Некоторые различают импульс и усилие, другие считают их тождественными. Большинство считает, что движущая сила пропорциональна движению; но некоторые допускают существование иных сил кроме движущих и измеряемых другим способом, например квадратом скорости, помноженным на массу. Таким путем можно идти до бесконечности.

17. «Сила», «тяжесть», «притяжение» и термины этого рода полезны для доказательств и вычислений, относящихся к движениям и движущимся телам, но не для простого постижения природы самого движения и не для обозна-

чения столь многих особых качеств. Что касается тяготения, оно, безусловно, было введено Ньютоном не как истинное, физическое качество, но лишь как математическая гипотеза. Ведь Лейбниц, когда он отделяет элементарное усилие или стремление от импульса, допускает, что эти сущности реально не существуют в природе, но возникают в абстракции.

18. Подобная же оценка должна быть дана сложению и разложению сил способом диагонали и сторон параллелограмма. Они служат целям механической науки и вычислений, но одно дело быть полезным в вычислениях и математических доказательствах, а другое — соответствовать природе вещей.

19. Из современников многие придерживаются того мнения, что движение и не уничтожается, и не производится заново, но количество движения остается всегда постоянным. Уже Аристотель сомневался, возникает, исчезает ли движение или же оно вечно («Физика», кн. 8). То, что ощущаемое движение исчезает, ясно для чувств, но могут, очевидно, сказать, что остаются тот же самый импульс и усилие или прежняя сумма сил. Борелли утверждает, что сила толчка не уменьшается, а распыляется и что даже противоположные импульсы могут возникать и удерживаться в том же самом теле. Подобным образом Лейбниц заявляет, что сила существует в материи всюду и всегда и она постигается умом там, где она не очевидна для чувств. Однако все это слишком абстрактно и почти так же невразумительно, как субстанциальные формы и энтелехии.

20. Всех тех, кто для объяснения причины и источника движения употребляет гилархический принцип, или природное хотение, либо стремление, или же, наконец, природный инстинкт, нужно рассматривать сворее как говорящих нечто, нежели как нечто мыслящих. И, исходя из этого, они<sup>4</sup> недалеко ушли от тех, которые, описывая причину ускорения падения тяжелых тел, полагали, что части Земли являются самодвижущимися или даже что духи помещены в них, подобно формам. Так же обстоит дело и с тем, кто сказал<sup>5</sup>, что в теле кроме геометрической протяженности надлежит предполагать нечто такое, что служит исходным при рассмотрении сил. Или все они на самом деле не говорят ничего определенного, или же, если и есть нечто в том, что они говорят, то это нечто настолько же трудно объяснимо, как и те самые вещи, для объяснения которых оно предназначено.

21. Для того чтобы пролить свет на природу, бесполезно обращаться к вещам, которые и не очевидны для чувств, и не понятны для разума. Посмотрим теперь, что говорят нам чувство и опыт и что сообщает нам разум, который основывается на них. Есть два главных рода вещей — тело и душа. С помощью чувства мы познаем вещи протяженные, твердые, подвижные, имеющие форму и наделенные другими качествами, которые воспринимаются чувствами; ощущающий, воспринимающий, мыслящий предмет познаем посредством определенного внутреннего сознания. Далее мы видим, что эти предметы явно отличаются один от другого и совершенно разнородны: я говорю о вещах известных, так как о неизвестных говорить бесполезно.

22. Все то, что мы знаем как *тело*, не содержит в себе ничего, что могло бы быть принципом движения или его действенной причиной, ибо непроницаемость, протяженность и форма не включают в себя и не означают какой-либо силы, производящей движение. Более того, наоборот, если рассмотрим в отдельности эти качества тела и любые другие качества, которые могут быть отнесены к нему, мы увидим, что все они на самом деле пассивны и что в них нет ничего такого активного, что могло бы рассматриваться как источник и принцип движения. Что касается тяжести, то мы уже показали выше, что этот термин не означает ничего из известного нам, кроме чувственного эффекта, причину которого мы ищем. И в самом деле, когда мы называем тело тяжелым, мы не подразумеваем ничего иного, кроме того, что оно стремится вниз, и мы вовсе не думаем о причине этого чувственного эффекта.

23. Итак, о теле мы можем на основании фактов смело утверждать, что оно не является принципом движения. Но если кто-либо считает, что этот термин означает кроме геометрической протяженности и ее модусов качество, силу, форму и сущность, то мы вынуждены оставить его со своими рассуждениями, не имеющими за собой идей, и названиями, которые ничего отчетливо не выражают. Более здравый философский метод, кажется, воздерживается, насколько возможно, от абстрактных и общих понятий (если *понятие* — правомерный термин для вещей, которые не могут быть поняты).

24. Нам известно содержание идеи тела, но то, что известно нам в теле, не может быть принципом движения. Те же, кто допускают в теле нечто непознаваемое, идеи чего они не имеют, называя принципом движения, факти-

чески просто заявляют, что принцип движения непознаваем, и было бы недостойно задерживаться долго на тонкостях подобного рода.

25. Кроме телесных вещей имеется другой класс — мыслящих вещей; и из личного опыта мы знаем, что в них заключена сила движения, ибо наш разум по желанию может возбуждать и останавливать движения наших членов, что исчерпывающе объясняет указанный факт. Ясно, что тела движутся по велению разума, и поэтому разум совершенно справедливо может быть назван принципом движения, правда принципом частичным и подчиненным, который сам зависит от первого и всеобщего принципа.

26. Тяжелые тела стремятся вниз, хотя они не подвержены действию какого-либо импульса; но мы не должны поэтому думать, что принцип движения заключен в них. Аристотель привёл такой аргумент: «Тяжелые и легкие тела не движутся сами собой, ибо это было бы характерным признаком жизни и они были бы способны останавливать сами себя». Все тяжелые тела, согласно одному и тому же определенному и постоянному закону, стремятся к центру Земли, и мы не наблюдаем в них какой-либо способности остановить движение, уменьшить его или увеличить, кроме как в фиксированных пропорциях, или, наконец, изменить его каким-либо способом. Они ведут себя совершенно пассивно. В точном и правильном рассуждении то же самое нужно высказать и о сталкивающихся телах. Эти тела, пока они движутся и даже в самый момент толчка, ведут себя пассивно, так же как и в покое. Вообще говоря, инертное тело действует так же, как и движущееся. Ньютон признает этот факт, когда говорит, что сила инерции есть то же самое, что и импульс. Но тело инертное и покоящееся не действует; следовательно, не действует и движущееся тело.

27. Фактически тело сохраняет в равной степени любое состояние: и движения, и покоя. Его существование нельзя рассматривать как его действие; постоянство также не может быть названо его действием. Постоянство — это только продолжение существования прежним способом, который, собственно, не может быть назван действием. Соппротивление, которое наблюдается при остановке тела, мы ошибочно воображаем как его действие, будучи введены в заблуждение пустой видимостью. Ведь то сопротивление, которое мы ощущаем, есть фактически пассивное состояние в нас самих, и оно доказывает не то, что тело действует, а

то, что мы подвержены действию; разумеется, мы испытывали бы воздействие подобным образом и в том случае, если тело двигалось бы само по себе и если оно приводилось бы в движение другой причиной.

28. Говорят, что действие и противодействие присущи телам, и такой способ выражения удобен в целях механических демонстраций. Мы не должны на этом основании полагать, будто в них заключена какая-то действительная сила, которая является причиной или принципом движения. Эти термины нужно понимать так же, как и термин «притяжение»; подобно тому как притяжение есть только математическая гипотеза, а не физическое качество; в отношении действия и противодействия можно утверждать то же самое и на том же основании. В механической философии истинность и применимость теорем о взаимном притяжении тел неизменно основывается исключительно на движении тел — предполагается ли, что движение обусловлено действием тел, взаимно притягивающих друг друга, или же действием некоторого фактора, отличного от тел, побуждающего и контролирующего их. Подобным образом традиционные формулировки правил и законов движения вместе с теоремами, выводимыми из них, остаются непоколебимыми при условии, что считаются очевидными чувственные эффекты и следствия, вытекающие из них, — предполагаем ли мы действие само по себе или же силу, вызывающую эти эффекты, заключенными в теле или же в нематериальном деятеле.

29. Отбросьте идею протяженности, твердости, фигуры тел, и не останется ничего. Но эти качества безразличны движению; не они составляют то, что может быть названо принципом движения. Это ясно уже из наших идей. Если, следовательно, термином «тело» называть именно то, что мы под этим подразумеваем, то, разумеется, принцип движения не может быть найден здесь; т. е. ни часть, ни атрибут его не являются истинной, действенной причиной, производящей движение. Но применять термин и ничего не подразумевать под ним — совсем недостойно философа.

30. Нам дано мышление — активность, которую мы испытываем как принцип движения в нас самих. Это мы называем *душой*, *мыслью* и *духом*. Нам дана также вещь протяженная, инертная, непроницаемая, перемещаемая, полностью отличная от мышления и составляющая другой род. Анаксагор, мудрейший из людей, был первым, кто уловил огромную разницу между мыслящими и протяжен-

ными вещами, и он утверждал, что разум не имеет ничего общего с телами, как это установлено в первой книге [сочинения] Аристотеля «О душе». Из современников Декарт выразил ту же точку зрения наиболее сильно. То, что было ясным у него, другие своими неясными терминами превратили в [ничто] запутанное и трудное.

31. Отсюда можно заключить, что те, которые утверждают, что активная сила, действие и причина движения действительно заключены в телах, принимают мнение, не основанное на опыте, поддерживают его посредством неясных и общих терминов и не понимают достаточно хорошо их собственного значения. Напротив, те, которые считают принципом движения разум, выдвигают мнение, подтвержденное личным опытом, и оно одобрено наиболее образованными людьми всех веков.

32. Анаксагор был первым, кто ввел *νοῦς*<sup>6</sup>, вносящий движение в инертную материю. Аристотель также одобряет это мнение и поддерживает его многими способами, прямо говоря, что первый двигатель неподвижен, неделим и не имеет размеров. И он верно замечает, что утверждение, будто каждый двигатель должен быть подвижным, равносильно утверждению, что каждый строитель должен обладать способностью быть построенным («Физика», кн. 8). Платон сверх того в «Тимее» пишет, что эта телесная машина, или видимый мир, движется и одушевляется разумом, который ускользает от всех чувств.

Накопец, в наше время картезианские философы признают бога как принцип движения природы. И Ньютон всюду открыто объявляет, что не только движение происходит от бога, но и сама мировая система движется им. Это согласуется и со Священным писанием. Это же мнение поддерживалось схоластами, ибо хотя перипатетики говорят нам, что сама природа есть принцип движения и покоя, однако они понимают *natura naturans* как бога. Они, конечно, сознают, что все тела мировой системы движутся всемогущим разумом согласно определенному и постоянному принципу.

33. Но те, которые приписывают жизненный принцип телам, воображают себе понятие неясное да и плохо согласующееся с фактами. Ибо что означает обладать жизненным принципом, кроме как «жить»? А жить — что это, как не двигаться, останавливаться и изменять собственное состояние? Но наиболее ученые философы нашего века склоняются к незыблемому принципу, что каждое тело сохра-

няет свое данное состояние, будь то состояние покоя или равномерного движения по прямой, и, до тех пор пока оно не подвержено внешним воздействиям, не изменяет этого состояния. Противоположным является случай с разумом. Мы чувствуем его как способность изменять и наше собственное состояние, и состояние других вещей, и это собственно называется живым, и это полагает глубокое различие между душой и телом.

34. Современные мыслители рассматривают движение и покой в телах как два состояния существования, в каждом из которых любое тело, при отсутствии действия внешних сил, естественным образом остается пассивным; отсюда можно сделать вывод, что причина существования тел является также причиной их движения и покоя. Ибо, кажется, нельзя найти другой причины последовательного существования тела в различных частях пространства, кроме той, из которой проистекает последовательное существование этого же тела в различных частях времени. Но рассуждения о всеблагом и величайшем божественном творце и охранителе всех вещей и уяснение того, как все вещи зависят от верховного и истинного бытия, хотя это и является наиболее замечательной частью человеческого познания, относятся, скорее, к сфере первой философии, или метафизики, и теологии, чем к натуральной философии, которая сегодня почти полностью довольствуется опытом и механикой. Поэтому естественная философия или предполагает знание о божестве, или заимствует это знание у какой-нибудь из высших наук. Тем не менее совершенно истинно то, что исследование природы всюду снабжает высшие науки известными аргументами, которые иллюстрируют и доказывают мудрость, всеблагость и могущество бога.

35. Недостаточное понимание этого привело к тому, что некоторые ошибочно отвергают математические принципы физики под тем предлогом, что они не определяют производящей причины вещей. Однако фактически дело физики или механики устанавливать не производящие причины, а только правила соударений и притяжений, одним словом, устанавливать законы движения; из установленных уже положений должно выводить частные явления, а не определять производящую причину.

36. Очень важно будет рассмотреть, что может считаться принципом и в каком смысле этот термин понимается философами. Истинная производящая и сохраняющая причина всех вещей по высочайшему праву называется их ис-

точником и принципом. Но принципы экспериментальной философии собственно должны быть названы основаниями и источниками не существования телесных вещей, но нашего знания о них — как знания чувственного, так и знания опытного, — основаниями, на которых это знание покоится, и источниками, из которых оно проистекает. Подобным же образом в механической философии принципами можно назвать то, на чем основывается и держится вся наука — те важнейшие законы движения, которые проверены на опыте, тщательно выработаны разумом и выступают как всеобщие. Эти законы движения удобно называть принципами, поскольку из них вытекают как основные теоремы, так и отдельные объяснения явлений.

37. Можно сказать, что предмет объясняется механически тогда, когда он сводится к таким простейшим и всеобщим принципам и посредством тщательного рассуждения устанавливается, что он согласуется и увязывается с ними. Ибо, если однажды были открыты законы движения, задача философов состоит в том, чтобы показать, что каждое явление находится в постоянном соотвествии с этими законами, т. е. необходимо из этих принципов следует. В этом состоит объяснение и раскрытие явлений, а также определение их причин, т. е. того, почему они возникают.

38. Человеческий ум обладает способностью расширять и распространять свое познание. Для этой цели и образуются общие понятия и суждения, в которых некоторым образом содержатся частные суждения и усмотрения; последние считаются понятными только в этом случае. Геометры хорошо знают это. Даже в механике предпосылаются понятия, т. е. определения и утверждения о движении, из которых затем с помощью математического метода дедукции выводятся производные, менее общие. И так же как с помощью применения геометрических теорем измеряются величины отдельных тел, так и с помощью применения универсальных теорем механики определяются и познаются движения некоторых частей мировой системы и зависящие от них явления: это и есть та область, с которой имеет дело физик.

39. И как геометры для своего искусства используют многое такое, чего они сами не могут ни описать, ни обнаружить в природе вещей, так же и механики применяют определенные абстракции и общие термины, предполагая в телах силу, действие, притяжение, стремление и т. д.,

которые в первую очередь полезны для теорий и формулировок, так же как и для расчетов движения, даже если бы для самой истины вещей и для самих действительно существующих тел они оказались бы напрасными, подобно геометрическим фикциям, образованным посредством математических абстракций.

40. В действительности мы не воспринимаем с помощью чувств ничего, кроме действий или чувственных качеств и телесных вещей — всецело пассивных, будь они в движении или покое; разум и опыт подсказывают нам, что нет ничего активного, кроме ума, или души. Все, что воображают сверх этого, следует отнести к гипотезам и математическим абстракциям, это должно быть основательно усвоено. Без этого мы рискуем возвратиться назад к сомнительной изощренности схоластиков, которые в течение стольких веков, подобно ужасной чуме, разлагали философию.

41. Механические принципы и универсальные законы движения или природы, счастливые открытия последнего века, полученные и использованные с помощью геометрии, пролили яркий свет на философию. Метафизические же принципы и действительные и производящие причины движения и существования тел или причины телесных свойств никоим образом не относятся к механике или к опыту и не способны пролить свет на них, разве только в той мере, что будучи познанными заранее, они могут служить для определения пределов физики и таким путем устранять привнесенные трудности и проблемы.

42. Те, которые выводят начало движения от духов (spiritus), подразумевают под *духом* или телесную вещь, или бестелесную. Если телесную, то, как бы тонка она ни была, трудность все же остается; если бестелесную, то, хотя в этом случае и подразумевают истину, все же тогда эта вещь не имеет прямого отношения к физике. Если же кто-либо собирается вывести естественную философию за пределы опыта и механики так, чтобы охватить познание и бестелесных и непротяженных вещей, то такая, более широкая, интерпретация термина допускает дискуссию о душе, разуме или жизненном принципе. Но было бы удобнее следовать весьма широко применяемому способу употребления и так разделить между собою науки, чтобы каждую ограничить в своих пределах; тогда натурфилософ будет иметь дело всецело с экспериментами, законами движения, механическими принципами и вытекающими из

них рассуждениями. Если же он упоминает о других вещах, пусть обращается к какой-либо высшей науке, ибо из познанных законов природы следует много первоклассных теорий и механических изобретений, полезных практически; из познания самого творца природы возникают наиболее изумительные рассуждения, но они суть метафизические, теологические и нравственные.

43. Итак, было сказано о принципах. Теперь мы должны поговорить о природе движения, о том, что оно, хотя и ясно постигается чувствами, становится непонятным не столько из-за своей природы, сколько из-за ученых выдумок философов. Движение никогда не является нашим чувством без вещественной массы, пространства и времени. Однако есть такие [люди], которые желают представить движение как некую простую и абстрактную идею, отделенную от других вещей. Но эта тончайшая эфемерная идея ускользает от пронизательного интеллекта, что каждый может обнаружить для себя путем размышления. Здесь возникают большие трудности, связанные с самой природой движения и ее определениями, гораздо более непонятными, нежели вещь, которую они должны пояснять. Такими являются дефиниции Аристотеля и схоластиков, которые говорят, что движение есть действие подвижного, пока оно подвижно, или действие наделенного силой, пока оно имеет силу. Того же рода мнения [придерживается] и знаменитый наш современник, который утверждает, что «в движении нет ничего реального, кроме того преходящего, что возникает, когда сила стремится к изменению»<sup>7</sup>. Следует признать, что авторы этих и подобных определений имеют целью объяснить абстрактную природу движения без всякого рассмотрения времени и пространства; но как эта, так сказать, абстрактная квинтэссенция движения может быть понята, я не вижу.

44. Не довольствуясь этим, они идут дальше и выделяют и отличают одну от другой части самого движения, о которых они пытаются образовать отдельные идеи, как бы идеи о фактически отдельных сущностях. Поэтому есть такие [люди], которые различают передвижение (*motio*) и движение (*motus*), рассматривая передвижение как элемент настоящего момента в движении. Более того, они хотели бы рассматривать скорость, влечение, силу и импульс как множество вещей, различающихся по сущности, каждая из которых представляется разуму через свою собственную абстрактную идею, отличную от всех остальных.

Но из того, что мы выше выяснили, следует, что на этой дискуссии задерживаться более нет надобности.

45. Многие определяют движение как *перемещение*, забывая, что само перемещение на самом деле не может быть понято без движения и должно быть определено через движение. Совершенно очевидно, что определения проливают свет на одни вещи и вновь затемняют другие. И безусловно трудно с помощью определений сделать более ясными или лучше познанными вещи, которые мы постигаем чувствами. Увлеченные тщетной надеждой этого рода, философы сделали легкие вещи очень трудными, вовлекли свой разум в трудности, которые по большей части сами же и создали. Из-за этого стремления к дефинициям и абстракциям возникает много тончайших проблем как о движении, так и о других вещах, — проблем, которые, не имея никакой ценности, вызывают пустую растрату талантов; так, Аристотель часто признавался, что движение есть «определенный акт, трудный для познания», а некоторые из древних зашли столь далеко в бесцельных упражнениях, что отрицали существование движения вообще.

46. Но стыдно задерживаться на мелочах подобного рода. Достаточно было бы указать на источники решений, но я должен добавить еще кое-что. Традиционные математические доктрины бесконечной делимости времени и пространства в силу самой своей природы порождают парадоксы и противоречивые теории (как все то, что касается бесконечности) в рассуждениях о движении. Все такие трудности движение разделяет с пространством и временем или даже заимствует от них.

47. И так же как, с одной стороны, чрезмерная абстракция или разделение вещей, на самом деле неразделимых, так, с другой стороны, соединение или скорее спутывание самих различных вещей сделали природу движения сложной. Ведь стало обычным делом путать движение с производящей причиной движения. Отсюда мнение о том, что движение будто бы выступает в двух формах: в одной форме оно является чувствам, в другой же своей форме оно покрыто мраком. Возникают неясность, путаница и различные парадоксы движения, поскольку то, что поистине относится только к причине, ошибочно приписывается следствию.

48. Это порождает мнение, что всегда сохраняется одно и то же количество движения; каждый легко убедится в его ложности, если под этим не понимать силу или могу-

щество причины — будет ли называться эта причина природой, или *νοῦς*, или, наконец, любой другой действующей причиной. Ведь Аристотель («Физика», кн. 8), когда он спрашивает, может ли движение возникать или уничтожаться или же оно поистине присутствует во всех вещах вечно, подобно бессмертной жизни, кажется, подразумевает скорее деятельный принцип, нежели внешний результат, или перемену места.

49. Таким образом, многие склоняются к мысли, что движение не есть простая пассивность в телах. Но если мы подразумеваем только то, что в движении дано нашим чувствам, никто не может сомневаться в том, что оно совершенно пассивно. В самом деле, есть ли в последовательном существовании тела в различных местах что-либо такое, что можно было бы отнести к деятельности, есть ли там что-нибудь, кроме голого безжизненного результата?

50. Перипатетики, которые говорят, что движение есть действие сразу и двигателя и движимого, недостаточно отделяют причину от результата. Подобно им, те, которые предполагают усилие или стремление в движении или думают, что одно и то же тело одновременно устремлено в противоположных направлениях, забавляются, видимо, той же неясностью идей и той же двусмысленностью терминов.

51. Тщательность при усвоении концепций других [людей] и при формулировании своих собственных имеет большое значение в науке о движении, как и во всех других делах; и если бы не было недостатка в этом отношении, не возник бы спор по вопросу, безразлично ли тело к движению и покою или же нет. Поскольку опыт показывает, что то, что тело сохраняет точно «состояние движения и покоя все время, пока ничто извне не изменяет этого состояния», является основным законом природы, отсюда следует, что сила инерции в разных случаях может выступать то как импульс, то как сопротивление; и в этом смысле, несомненно, тело можно считать безразличным по своей природе к движению или покою. Конечно, настолько же трудно вызвать покой в движущемся теле, насколько и движение в покоящемся; но, коль скоро тело сохраняет в равной степени и то, и другое состояние, почему бы не сказать, что оно безразлично к обоим?

52. Перипатетики часто различали виды движения в соответствии с разными изменениями, которые испытывает вещь. Теперь же те, которые рассуждают о движении, по-

нимают под этим термином только перемену места. Но перемещение не может быть постигнуто без понимания того, что такое *место*. Современники определяют *место* как «часть пространства, которую занимает тело»; отсюда оно, как и пространство, делится на относительное и абсолютное. Ведь различают пространство абсолютное, или истинное, и относительное, или кажущееся. То, что постулируют как пространство безграничное, неподвижное, не воспринимаемое чувством, проникающее и содержащее все тела, называют абсолютным пространством. А пространство, постигаемое и определяемое через тела и поэтому являющееся объектом чувства, называется относительным, кажущимся, обыденным пространством.

53. Итак, предположим, что все тела уничтожены. То, что остается, называют абсолютным пространством; при этом все отношения, следующие из расположения тел и расстояний между телами, исчезли вместе с телами. Кроме того, такое пространство является бесконечным, неподвижным, неделимым, не воспринимаемым чувствами, лишенным связей и различий. Другими словами, все его атрибуты отрицательны, или негативны. Таким образом, оказывается, что это есть просто ничто. Единственное несущественное затруднение состоит в том, что оно протяженно, а протяженность — положительное качество. Но что это за протяженность, я спрашиваю, которая не может быть ни разделена, ни измерена, любая часть которой недоступна ни чувственному восприятию, ни воображению? Ведь ничто не появится в воображении, если оно по самой природе предмета не может быть воспринято чувствами, так как воображение в действительности есть не что иное, как способность представлять чувственные вещи, или вещи актуально существующие, или по крайней мере возможные. Чистый интеллект также ничего не знает об абсолютном пространстве. Эта способность находится в соотношении только с духовными и непротяженными вещами, такими, как наши мысли, их модусы, страсти, добродетели и т. п. Уберите из абсолютного пространства само название, и от него ничего не останется ни в чувстве, ни в воображении, ни в интеллекте. Ведь такие слова не означают ничего иного, кроме чистого отсутствия, или отрицания, т. е. просто-ничто.

54. Нужно согласиться, что в этом вопросе мы находимся в тисках серьезных предрассудков, и чтобы освободиться от них, мы должны напроцать все силы своего разума. Ибо

многие из тех, кто весьма далек от того, чтобы рассматривать абсолютное пространство как ничто, представляют его как единственную вещь (помимо бога), которая не может быть уничтожена; и они утверждают, что оно необходимо существует в силу своей собственной природы, что оно вечно и не сотворено и даже является божественным атрибутом. Но так как совершенно ясно, что все вещи, которым мы даем названия, известны по крайней мере отчасти благодаря качествам или отношениям (ведь было бы глупо употреблять слова, которым не соответствует ничего известного: ни понятия, ни идеи, ни мысли), то давайте, истины ради, старательно исследуем, возможно ли образовать какую-либо идею такого чистого, реального и абсолютного пространства, которое оставалось бы после уничтожения всех тел. Прежде всего такая идея при внимательном исследовании оказывается чистейшей идеей о ничто, если, конечно, такое можно назвать идеей. Сам я обнаружил это, подвергнув предмет основательному изучению, и это же, я думаю, обнаружат и другие, сделав то же самое<sup>8</sup>.

55. Иногда нас вводит в заблуждение тот факт, что, когда мы представляем исчезновение всех других тел, мы предполагаем, что наше собственное тело сохраняется. На этом основании мы воображаем, что движение наших членов в любую сторону полностью беспрепятственно. Но нельзя понять движения без пространства. В данном же случае мы будем иметь, во-первых, относительное пространство, определенное частями нашего тела; во-вторых, полную свободу движения нашими членами, не ограниченную никакими препятствиями, — и ничего, кроме этих двух вещей. Неверно было бы думать, что реально существует некоторая третья вещь, а именно безмерное пространство, которое дает нам возможность свободно перемещать наше тело, — ведь для этого достаточно отсутствия других тел. И мы должны согласиться, что это неналичье, или отсутствие, тел не является чем-то положительным\*.

56. Но пока человек не исследует эти вопросы свободным и острым умом, слова и термины помогают мало. Однако, если не ошибаюсь, для того, кто размышляет и рассуждает, должно быть ясно, что все утверждения о чистом и абсолютном пространстве могут быть высказаны только

---

\* См. аргумент против абсолютного пространства в моей книге «[Трактат о] принципах человеческого знания», опубликованной на английском языке 10 лет тому назад.

о ничто. Таким путем человеческий разум легко выходит из больших затруднений и в то же время освобождается от абсурдности приписывания необходимого существования иному бытию, кроме одного всеблагого и величайшего бога.

57. Было бы легко подтвердить наше мнение с помощью аргументов, приведенных, так сказать, апостериори, предлагая вопросы об абсолютном пространстве — например, является ли оно субстанцией или акциденцией, сотворено оно или несотворено, — демонстрируя при этом нелепости, которые последуют в каждом таком случае. Следует быть кратким. Однако я не могу не упомянуть, что уже Демокрит своими расчетами подтвердил это мнение, как об этом свидетельствует Аристотель в «Физике» (кн. 1), где он пишет: «Демокрит установил как принципы плотность и пустоту, из которых одно, говорит он, это то, что есть; другое же — то, чего нет». Может возникнуть недоумение, почему же тогда это различие между абсолютным и относительным пространством использовалось прославленными философами и почему на нем, как на основании, надстраивается множество знаменитых теорем; но мы дальше увидим, что всякие недоумения по этому поводу лишены оснований.

58. Из предыдущего ясно, что мы не должны определять истинное место тела как часть абсолютного пространства, которую оно занимает, а истинное, или абсолютное, движение — как перемену истинного, или абсолютного, места. Ибо всякое место относительно, так же как и всякое движение. Однако, чтобы сделать это более очевидным, необходимо отметить, что никакое движение нельзя постигнуть без некоторой определенности или направленности, что в свою очередь не может быть понятно без того, чтобы представить одновременно существующими движущееся тело и или наше тело, или же какое-нибудь еще другое. Ибо *верх, низ, левое, правое* и все стороны и направления основываются на некотором отношении и необходимо означают и предполагают существование тел, отличных от движущегося тела. Так что если мы допустим, что другие тела уничтожены и, например, существует один лишь земной шар, тогда никакого движения нельзя будет себе представить; и поэтому необходимо должно быть дано другое тело, положение которого дает возможность установить определенность движения. Истинность этого мнения будет совсем очевидной, если доведем до конца предполагаемое уничтожение всех тел — и нашего собственного, и всех других, кроме одного земного шара.

59. Далее, представим существование двух шаров и ничего телесного еще, кроме них. Затем представим силы, приложенные каким-либо способом; и, что бы мы ни понимали под приложением сил, круговое движение двух шаров вокруг общего центра не может быть постигнуто воображением. Теперь предположим, что сотворено небо с неподвижными звездами; и сразу же, через представление приближения шаров к разным частям этого неба, движение станет постижимым. Можно сказать, что, поскольку движение относительно по своей природе, его нельзя понять, пока не даны соотнесенные вещи. Точно так же и любое другое отношение нельзя мыслить без коррелятов.

60. Что касается кругового движения, то многие думают, что при нарастании истинно кругового движения тело с необходимостью все сильнее стремится прочь от своей оси. Это убеждение проистекает из того факта, что круговое движение можно рассматривать как бы возникающим всякий раз в двух направлениях: одном вдоль радиуса и другом — вдоль касательной; и если импульс возрастает только в последнем направлении, то движущееся тело удаляется от центра, а его орбита перестает быть окружностью. Но если бы силы возрастали в равной степени в обоих направлениях, движение осталось бы круговым, хотя и было бы ускоренным за счет силы, что не больше доказывало бы наличие сил, отдаляющих от оси, чем наличие сил, приближающих к оси. Поэтому следует сказать, что вода, вращаемая в ведре, поднимается к краям сосуда по той причине, что когда новые силы приложены по касательной к какой-либо частице воды, то новые равные им центробежные силы в то же самое мгновение не прилагаются. Из этого опыта никоим образом не следует, что абсолютное круговое движение познается только через силы, удаляющие от оси вращения. Итак, как нужно понимать термины «телесные силы» и «влечение», достаточно ясно из предыдущего.

61. Кривую можно рассматривать как состоящую из бесконечного числа прямых линий, даже если в действительности она и не состоит из них, — и эта гипотеза оказывается полезной геометрам; точно так же и круговое движение можно рассматривать как производное от бесконечного числа прямолинейных направлений [движения], и такое предположение будет полезным в механической философии. Однако на этом основании нельзя утверждать, что невозможно, чтобы центр тяжести любого тела существ-

вовал последовательно в каждой точке окружности, причем не принимали бы в расчет каких бы то ни было прямолинейных направлений касательной или же радиуса.

62. Нелишне заметить, что движение камня в праще или воды во вращаемом ведре не может быть названо истинно круговым движением, как этот термин понимается теми, кто определяет реальные места, занимаемые телами, как части абсолютного пространства; оно не может быть так названо потому, что это движение, как ни удивительно, состоит не только из движений ведра или пращи, но также из вращения Земли вокруг своей оси, ее месячного движения вокруг общего центра тяготения Земли и Луны и ее годового движения вокруг Солнца. И по этой причине каждая частица камня или воды описывает траекторию далеко не круговую. На этом же основании фактически не существует предполагаемого центробежного влечения, поскольку оно не связывается с какой-либо одной осью в отношении к абсолютному пространству, если предполагать, что такое существует; поэтому я не нахожу подходящего названия для этого уникального влечения, которому истинно круговое движение соответствует как его ближайшее и адекватное следствие.

63. Никакое движение не может быть познано или измерено иначе как через чувственные вещи. Следовательно, поскольку абсолютное пространство никоим образом не воздействует на чувства, оно необходимо должно быть совершенно бесполезным при различении движений. Кроме того, для движения существенны определенность или направленность, но они состоят в отношении. Следовательно, постигнуть абсолютное пространство невозможно.

64. Далее, поскольку сообразно различным определениям места движение того же самого тела будет выглядеть иначе, более того, поскольку о вещи можно сказать, что она в одном отношении находится в движении, а в другом отношении — в покое, постольку, чтобы определить истинное движение и истинный покой, для устранения двусмысленности и в интересах механики тех философов, которые придерживаются более широкого взгляда на систему вещей,— для этого было бы достаточно ввести вместо абсолютного пространства относительное, ограниченное небесами фиксированных звезд, принятыми за неподвижные. Движение же и покой, определенные таким относительным пространством, могут быть удобно подставлены вместо абсолютных [движения и покоя], которые невоз-

можно будет отличить от первых ни по какому признаку. Ибо какие бы силы ни прикладывались, каковы бы ни были влечения, согласимся, что движение различается по его результатам, реализованным в телах; однако отсюда отнюдь не следует, что указанное пространство, т. е. абсолютное место и его изменение, налично существует как истинное место.

65. Законы движений и действий и теоремы о их соотношениях и исчислениях таковых в соответствии с различными траекториями, а также в соответствии с различными ускорениями и направлениями, большим или меньшим сопротивлением среды — все это устанавливается без учета абсолютного движения. Так как сообразно принципам тех, кто вводит абсолютное движение, мы не смогли бы узнать ни по какому признаку, находится ли некоторая совокупность вещей в покое или же она равномерно движется в некотором направлении, то уже из этого ясно, что и для любого тела нельзя постигнуть абсолютного движения.

66. Из сказанного явствует, что для постижения истинной природы движения следует стараться: 1) различать математические гипотезы и природу вещей; 2) остерегаться абстракций; 3) рассматривать движение как нечто чувственное или хотя бы воображимое и довольствоваться относительными мерами. Если мы поступим так, все знаменитые теоремы механической философии, благодаря которым раскрываются тайны природы и благодаря которым мировая система поддается человеческим расчетам, останутся нетронутыми, а изучение движения будет освобождено от тысячи мелочей, тонкостей и абстрактных идей. Теперь сказанного о природе движения достаточно.

67. Остается обсудить причину сообщения движений. Большинство людей полагает, что сила, приложенная к подвижному телу, есть причина движения в нем. Однако нами ранее установлено, что они не указывают известной причины, отличной от самого тела и самого движения. Более того, очевидно, что сила не есть вещь несомненная и определенная хотя бы потому, что великие умы выдвигают о ней самые различные мнения, даже противоречащие друг другу, и, несмотря на это, в своих результатах достигают истины. Так, Ньютон говорит, что действующая сила состоит только в действии и является воздействием на тело, изменяющим его состояние, и эта сила после воздействия не сохраняется. Торричелли утверждает, что определенное

множество или совокупность сил, действующих при толчке, воспринимается движущимся телом и, оставаясь в нем, составляет его стремление. Борелли во многом говорит почти то же самое. Хотя кажется, что Ньютон и Торричелли не согласны друг с другом, каждый из них выдвигает последовательный взгляд, и предмет достаточно хорошо объясняется в обоих случаях. Как бы то ни было, все силы, приписываемые телам, суть математические гипотезы, так же как и силы притяжения на планетах и на Солнце. Впрочем, математические объекты по самой своей природе не имеют неизменной сущности: они зависят от понятий того, кто их определяет. Вот почему одна и та же вещь может быть объяснена различными способами.

68. Допустим, что новое движение сохраняется в соударяющихся телах либо благодаря природной силе, вследствие которой любое тело сохраняет свое состояние покоя или равномерного прямолинейного движения, либо благодаря воздействующей силе, воспринятой (во время соударения) ударяемым телом и остающейся в нем, — фактически это одно и то же; разница только в названии. Подобно этому, когда ударяющее движущееся тело теряет движение, а тело, подвергающееся удару, приобретает его, обсуждение того, является ли приобретенное движение нумерически тем же, что и утраченное, будет бесполезно: такое обсуждение заведет в метафизические или даже словесные тонкости относительно тождества.

Таким образом, приходят к одним и тем же результатам — говорят ли, что движение передается от ударяющего к ударяемому [телу] или что движение возникает заново в ударяемом и исчезает в ударяющем. В любом случае подразумевается, что одно тело теряет движение, а другое приобретает его, и ничего больше.

69. Но я не стал бы отрицать, что дух, который движет и сохраняет эту мировую телесную массу и является истинной производящей причиной движения, есть в то же время, говоря прямо и точно, причина сообщения движений. В физической философии, однако, мы должны исследовать причину и состав явлений, исходя из принципов механики. Поэтому физически вещь объясняется не путем выявления ее истинной и невещественной причины, но демонстрацией ее связи с такими механическими принципами, как «действие и противодействие всегда противоположны и равны по величине». Из таких законов, как из источника и первоосновы, выводятся правила сообщения движений,

которые открыты и доказаны уже современниками с великой пользой для наук.

70. Но нам было бы достаточно, если бы указанный принцип был установлен и иным способом. Ведь если рассматривать истинную природу вещей, а не абстрактную математику, более правильным окажется утверждение, что в притяжении или в соударении одинакова с обеих сторон скорее пассивность тел, чем их активность. Например, камень, подтягиваемый канатом к лошади, продвигается по направлению к ней настолько же, насколько лошадь — по направлению к камню; далее, движущееся тело, падая на неподвижное, испытывает те же изменения, что и неподвижное. И что касается реального действия, ударяющее есть то же, что ударяемое, а ударяемое — то же, что ударяющее. А это обоюдное изменение — как в теле лошади, так и в камне, как в движущемся, так и в покоящемся — является просто пассивностью. Не установлено, существует ли сила, способность или телесное действие, истинно и правильно вызывающее такие результаты. Движущееся тело сталкивается с покоящимся; однако мы рассуждаем в терминах действия и говорим, что первое приводит в движение второе; и это верно в механике, где рассматриваются скорее математические идеи, нежели истинная природа вещей.

71. В физике<sup>9</sup> имеют место чувства и опыт, которые распространяются только на очевидные факты; в механике допускаются абстрактные понятия математиков; в первой же философии, или метафизике, мы имеем дело с нематериальными объектами — с причинами, истиной и существованием вещей. Физики изучают ряды или последовательности чувственных вещей, замечая, какими законами они связаны и в каком порядке, что предшествует как причина и что следует как результат. И на этом основании мы говорим, что движущееся тело есть причина движения в другом теле или сообщает ему движение, тянет или толкает его. В этом смысле вторичные телесные причины нужно понимать не как действительно имеющие место силы, или активные потенции, или же реальные причины, в которых они заключаются. В свою очередь кроме тела, фигуры и движения даже главные аксиомы механической науки могут быть названы причинами или механическими принципами, если их рассматривать как причины следствий.

72. Только путем размышления и рассуждения настоящие производящие причины могут быть вызволены из ок-

ружающего их мрака и в некоторой степени поняты. Оперировать с ними — это дело первой философии, или метафизики. Представьте каждой науке ее собственную область; укажите ее границы, проведите четкое различие между принципами и объектами, принадлежащими каждой из них. И тогда станет возможным рассуждать о них с большей легкостью и ясностью.

## **О БЕСКОНЕЧНЫХ [ВЕЛИЧИНАХ]**

---

Хотя некоторые математики прошлого века достигли изумительных успехов и открыли всевозможные замечательные методы исследования, которые прежде были не известны древним, тем не менее есть в их принципах нечто такое, что к великому позору столь знаменитой очевидности положений геометрии вызывает много споров и дискуссий. Я смею думать, что эти споры и сомнения, возникающие в результате использования бесконечно малых количеств в указанных методах, легко могут быть исчерпаны в результате простого рассмотрения одного отрывка из несравненного трактата г-на Локка «О человеческом разуме» (кн. II, гл. 17, § 7), где этот автор, касаясь вопроса о бесконечности, с рассудительностью и ясностью, которая так свойственна ему, говорит замечательные слова:

«Хотя наша идея бесконечности вытекает из созерцания величины и бесконечного нарастания величины, которое ум может произвести через повторные прибавления каких угодно частей, однако, я полагаю, мы вызываем большую путаницу в наших мыслях, когда соединяем бесконечность с какой-нибудь предполагаемой идеей количества, которую ум, как считают, может иметь, и, таким образом, начнем говорить или рассуждать о бесконечной величине, например о бесконечном пространстве или бесконечной продолжительности. В самом деле, наша идея бесконечности есть, на мой взгляд, бесконечно возрастающая идея. Но идея любой величины, которая имеется в уме, сама себя ограничивает во время своего нахождения в душе (как бы ни была она велика, она не может быть больше того, что она есть), и присоединять к ней бесконечность — значит прилагать постоянную меру к возрастающей величине. Поэтому я не считаю незначи-

ной тонкостью свое утверждение, что мы должны старательно различать между идеей *бесконечности пространства* и идеей *бесконечного пространства*»<sup>1</sup>.

Я не сомневаюсь, что если то, что говорит г-н Локк, будет *mutatis mutandis*<sup>2</sup> применено к бесконечно малым количествам, то это избавит нас от неясности и путаницы, которая в противном случае сделает непонятными самые крупные достижения современного анализа. Ибо тот, кто вместе с г-ном Локком должным образом оценит различие, которое существует между бесконечностью пространства и пространством бесконечно большим или малым, и учтет, что мы обладаем идеей первого, но не обладаем идеей последнего, едва ли будет стремиться выйти за пределы известного и говорить о бесконечном малых частях, или *partes infinitesimae*<sup>3</sup> конечных количеств и еще меньше — об *infinitesimae infinitesimalium*<sup>4</sup> и т. д. И тем не менее последнее очень характерно для тех, кто пишет о флюксиях или дифференциальном исчислении. На бумаге они изображают бесконечные различных порядков, как будто бы в их уме есть идеи, соответствующие этим словам и знакам, или будто не заключено противоречия в том, что могут одновременно существовать бесконечно малая линия и другая линия, в бесконечное число раз меньшая, чем первая. Для меня совершенно ясно, что мы не можем пользоваться знаком, если нет идеи, соответствующей ему<sup>5</sup>. В равной степени ясно и то, что у нас нет идеи бесконечно малой линии; более того, очевидно, что вообще невозможно существование такой вещи, ибо любая линия, какой бы малой она ни была, всегда будет делима на части еще меньшие, чем она. Следовательно, не может существовать линия *quavis data minor*<sup>6</sup>, или бесконечно малая.

Далее, отсюда совершенно очевидно следует, что бесконечно малая величина даже первого порядка есть просто ничто, о чем известный математик д-р Уоллес пишет в 95-й теореме своей «Арифметики бесконечных», где он делает асимптотическое пространство, заключенное между двумя асимптотами и кривой гиперболы, своего рода последовательностью *residua primanorum*<sup>7</sup> так, что первый член последовательности, а именно асимптота, возникает в результате деления 1 на 0. Поэтому поскольку единица, т. е. любая конечная линия, деленная на 0, дает асимптоту гиперболы, или бесконечную линию, то отсюда с необходимостью следует, что конечная линия, деленная на бесконечную, в частном дает 0, т. е. что *pars infinitesima*<sup>8</sup>

конечной линии есть именно ничто. Ибо в силу самой природы деления делимое, разделенное на частное, дает делитель. Сейчас человека, говорящего о бесконечно малых линиях, едва ли заподозрят в том, что он ничего под ними не подразумевает, но если он понимает их как реальные конечные количества, то попадает в безвыходные затруднения.

Рассмотрим вкратце спор между г-ном Ньюентейтом<sup>9</sup> и г-ном Лейбницем. Г-н Ньюентейт допускает, что бесконечно малые первого порядка являются подлинными количествами, но *differentiae differentiarum*<sup>10</sup>, или бесконечно малые следующих порядков, он отбрасывает, приравнивая их к ничто. Это то же самое, как если бы сказать, что квадрат, куб или другая степень реального количества равны ничто, но это явно нелепо.

И снова г-н Ньюентейт выдвигает это в качестве самоочевидной аксиомы, т. е. что между двумя равными количествами не может быть вообще никакого различия, или, что то же самое, их различие равно нулю. Эту истину, какой бы очевидной она ни была, г-н Лейбниц старается подкрепить, утверждая, что равны не только те количества, между которыми нет никакого различия, но также и те, различие между которыми бесконечно (*incomparably*) мало. *Quemadmodum*, говорит он, *si lineae punctum alterius lineae addas quantitatem non auges*<sup>11</sup>. Но если отрезки делимы до бесконечности, то мне интересно знать, как вообще может существовать такая вещь, как точка? Или, если допустить, что существуют точки, то как можно считать за одно и то же прибавление к чему-либо неделимой точки или приращение (*differentia*), например, ординаты у параболы, которое далеко от того, чтобы быть точкой, так как само делимо на бесконечное число реальных количеств, из которых каждое в свою очередь может быть разделено *in infinitum* и т. д., согласно г-ну Лейбницу. Все это те трудности, в которых запутались знаменитые люди, применяя идею бесконечности к чрезвычайно малым, но реальным и способным к делению частям протяжения.

Подробнее об этом можно узнать в «*Acta Eruditorum*» за июль 1695 г., где, если верить французскому автору «*Analyse des infiniment petits*», г-н Лейбниц достаточно обосновал и доказал свои взгляды. Хотя и ясно, что он старается не для того, чтобы поставить их под сомнение, и, кажется, боится, что *nimia scrupulositate arti inveniendi*

obex ponatur<sup>12</sup>, как будто человек способен быть слишком точным в математике или будто бы принципы геометрии не должны быть столь же бесспорными, как те выводы, которые из них вытекают.

У д-ра Шайена в главе 4 его «Философских принципов естественной религии»<sup>13</sup> есть один аргумент, который касается бесконечно малых количеств. Вот его слова:

«Вся абстрактная геометрия зависит от возможности существования бесконечно больших и бесконечно малых количеств, и истины, которые открываются с помощью методов, зависящих от этих предпосылок, подтверждаются другими методами, которые имеют иные основания».

На это я отвечаю, что допущение бесконечно малых количеств отнюдь не необходимо для развития современного анализа. Ибо г-н Лейбниц признает, что его *Calculus differentialis*<sup>14</sup> может быть доказан *reductione ad absurdum*<sup>15</sup> в духе древних; да и сэр Исаак Ньютон в своем последнем трактате сообщает нам, что его метод флюксий может быть выведен *a priori* без допущения бесконечно малых количеств.

Я не могу обойти вниманием одно место в трактате г-на Рэфсона «*De Spatio Reali seu Ente Infinito*»<sup>16</sup> (гл. 3, с. 50), где он бесконечно малую частицу называет *quasi extensa*<sup>17</sup>. Но что г-н Рэфсон подразумевает под *pars continui quasi extensa*<sup>18</sup>, я не могу понять. Я также прошу разрешения отложить рассмотрение того, что некоторые современные знаменитые авторы без всяких оговорок утверждают о сфере с бесконечным радиусом, о равностороннем треугольнике с бесконечной стороной, т. е. о таких понятиях, которые, если их тщательно исследовать, будут найдены не совсем свободными от непоследовательностей.

Мое мнение таково, что все споры о бесконечных [величинах] прекратятся и исследование бесконечно малых количеств больше не будет приводить математиков в тупик только в том случае, если они к своей математике присоединят метафизику и снизойдут до того, чтобы узнать от г-на Локка о том различии, которое существует между бесконечностью и бесконечным.

**АНАЛИТИК, ИЛИ РАССУЖДЕНИЕ,  
АДРЕСОВАННОЕ  
НЕВЕРУЮЩЕМУ МАТЕМАТИКУ,  
ГДЕ ИССЛЕДУЕТСЯ,  
ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ПРЕДМЕТ,  
ПРИНЦИПЫ И ЗАКЛЮЧЕНИЯ  
СОВРЕМЕННОГО АНАЛИЗА  
БОЛЕЕ ОТЧЕТЛИВО ПОЗНАВАЕМЫМИ  
И С ОЧЕВИДНОСТЬЮ ВЫВОДИМЫМИ,  
ЧЕМ РЕЛИГИОЗНЫЕ ТАИНСТВА  
И ПОЛОЖЕНИЯ ВЕРЫ**

---

1. Сэр, хотя вам я не известен, мне известна та репутация, которую вы приобрели в отрасли знания, избранной вами в качестве предмета для изучения, тот авторитет, который вы в силу упомянутого присваиваете себе в делах, далеких от вашей профессии, и то, как вы и еще слишком много лиц, подобных вам, злоупотребляете этим незаконным авторитетом, вводя в заблуждение неосторожных людей в вопросах величайшей важности, в отношении которых ваши познания в математике ни в коей мере не дают оснований вам быть компетентным судьей. Хотя справедливость и здравый смысл склоняют нас к тому, чтобы не принимать во внимание мнение других людей в вопросах, которых эти другие не рассматривали и не изучали, тем не менее находятся люди, громогласно претендующие на упомянутые выше качества, которые делают как раз то, что они, казалось бы, должны презирать, драпируются в мнения других людей и проявляют почтительное отношение по преимуществу к вашим суждениям; господа, которые воображают себя величайшими умами человечества, людьми, более всех сведущими в отвлеченных идеях и никогда ничего не принимающими на веру, но всегда ясно видящими свой путь, так как ваше постоянное занятие состоит в том, чтобы извлекать истину при помощи самых правильных выводов из самых очевидных принципов. Будучи уже таким образом в душе предубежденными, они подчиняются вашим решениям в таких вопросах, которые вы не имеете права решать. И мне достоверно известно, что это самый краткий путь сделать людей неверующими.

2. И вот, коль скоро считают, что вы понимаете более отчетливо, рассматриваете более внимательно, судите более правильно и делаете выводы более точно, чем дру-

гие люди, и что в силу этого вы менее религиозны, так как более рассудительны, я требую, чтобы меня сочли свободомыслящим, и я осмелюсь исследовать предмет, принципы и способ доказательства, признанные математиками нашего времени, с такой же свободой, с какой вы беретесь рассуждать о началах и таинствах религии, с тем чтобы все могли видеть, какое у вас есть право вести за собой других и что может заставить людей следовать за вами. Давно уже было сказано, что геометрия — отличная логика. И необходимо признать, что, когда определения ясны; когда нельзя ни отвергнуть постулата, ни опровергнуть аксиомы; когда при четком рассмотрении и сравнении фигур их свойства выводятся путем непрерывной хорошо связанной цепи следствий, причем предметы по-прежнему держатся в поле зрения, а внимание постоянно фиксируется на них, тогда приобретается привычка рассуждать — тщательно, точно и методически последовательно; эта привычка укрепляет и заостряет ум и, будучи перенесенной на другие предметы, вообще используется в поисках истины. Но, пожалуй, стоит рассмотреть, насколько это все справедливо в случае с нашими геометрами-аналитиками.

3. Метод флюксий является тем общим ключом, с помощью которого новейшие математики открывают секреты геометрии и, следовательно, природы. И поскольку именно он позволил им столь замечательно превзойти древних в открытии теорем и решении задач, его развитие и применение стало главным, если не единственным занятием всех тех, кто в наше время считается глубоким, основательным геометром. Но является ли этот метод ясным или же туманным, последовательным или противоречивым, убедительным или необоснованным? Я исследую это с величайшей беспристрастностью и представляю мое исследование на ваш суд и на суд каждого непредубежденного читателя. Полагают, что линии \* образуются движением точек, плоскости — движением линий, а геометрические тела — движением плоскостей. А поскольку значение величин (quantities), образуемых за равные отрезки времени, зависит от большей или меньшей скорости, с которой они увеличиваются и образуются, был найден способ определять величины по скорости движений, их об-

---

\* Introd. ad «Quadraturam Curvarum»<sup>1</sup>.

разующих. И такие скорости называются флюксиями, а получаемые таким образом величины — флюентами (flowing quantities). Утверждается, что эти флюксии приближенно равны бесконечно малым приращениям флюент, образованным за наименьшие равные промежутки времени; и они являются точными значениями в первой части зарождающегося приращения или в последней части приращения исчезающего (evanescent). Иногда вместо скоростей рассматриваются мгновенные (momentaneous) приращения или уменьшения неопределенных флюент, их называют «моментами» («moments»).

4. Под понятием «моменты» мы не должны понимать конечные частицы [линий]. Утверждают, что таковые являются не «моментами», а величинами, образованными моментами, каковые [моменты] являются лишь зарождающимися началами (principles) конечных величин. Говорят, что в математике нельзя пренебрегать даже самыми малыми ошибками, что флюксии представляют собой скорости (celerities), пропорциональные не конечным, хотя и очень малым, приращениям, а только лишь моментам или зарождающимся приращениям, у которых рассматривается не величина (magnitude), а только одно отношение. И у вышеупомянутых флюксий имеются другие флюксии, каковые флюксии флюксий называются вторыми флюксиями; а флюксии этих вторых флюксий называются третьими флюксиями; и т. д. — четвертыми, пятыми, шестыми ad infinitum. Однако, подобно тому как наши чувства (senses) напрягаются и ставятся в затруднительное положение при восприятии крайне малых объектов, воображение (способность, производная от чувства) напрягается в еще большей степени и попадает в еще более затруднительное положение, пытаюсь выработать четкое представление о мельчайших частицах времени или мельчайших приращениях, образованных за эти мельчайшие промежутки времени; и в гораздо большей степени ему приходится трудно, когда оно пытается постичь «моменты», или упомянутые приращения флюент, находящиеся в statu nascendi <sup>2</sup>, в самом начале их образования или начале существования, прежде чем те становятся конечными частицами. Вероятно, еще более трудно представить себе абстрагированные скорости подобных зарождающихся несовершенных величин (entities). Однако, если я не ошибаюсь, скорости скоростей, вторые, третьи, четвертые, пятые и т. д. скорости вообще находятся за пределами

всего человеческого понимания. Чем больше ум (mind) анализирует и развивает эти неуловимые идеи, тем больше он теряется и заходит в тупик; предметы, вначале мелькающие и крошечные, вскоре вообще исчезают из поля зрения. В каком бы смысле ни употреблять слова, вторая или третья флюксия безусловно представляются тайной, покрытой мраком. Начальная скорость начальной скорости, зарождающееся приращение зарождающегося приращения, т. е. вещи, не обладающей никаким значением, — рассмотрите это в каком угодно свете и, если я не ошибаюсь, вы обнаружите, что составить об этом ясное понятие невозможно; так ли это или не так, я оставляю на суд каждого мыслящего читателя. А если вторая флюксия непостижима, то что же нам следует подумать насчет третьей, четвертой, пятой флюксий и т. д., до бесконечности?

5. Некоторые <sup>3</sup>, включая даже наших математиков, полагают, что зарубежные математики применяют иной метод, может быть, менее точный и не строго геометрический, но зато более понятный. Вместо флюент и их флюксий они рассматривают переменные (variable) конечные величины, которые увеличиваются или уменьшаются путем постоянного прибавления или вычитания бесконечно малых величин. Вместо скоростей, с помощью которых образуются приращения, они рассматривают сами приращения или уменьшения, которые они называют дифференциалами и которые считаются бесконечно малыми. Дифференциалом линии является бесконечно малая линия, дифференциалом плоскости — бесконечно малая плоскость. Они полагают, что конечные величины состоят из бесконечно малых частей и что кривые представляют собой многоугольники с бесконечно малыми сторонами, а углы, которые они составляют по отношению друг к другу, определяют кривизну линии. Признаюсь, мои способности не позволяют мне представить себе величину бесконечно малую, т. е. бесконечно меньшую, чем любая реальная или воображаемая величина или чем любое наименьшее конечное значение. Но я подозреваю, что для абсолютно всякого человека было бы бесконечно трудно представить себе часть такой бесконечно малой величины, которая будет все же бесконечно меньше ее и, следовательно, даже если ее увеличить в бесконечное число раз, не будет равна мельчайшей конечной величине; это признают все те, кто откровенно скажет, что думает, при усло-

вни, что они действительно думают и размышляют, а не принимают сказанное им на веру.

6. И тем не менее, применяя *calculus differentialis* <sup>4</sup> — метод, который служит для достижения тех же самых целей, что и метод флюксий, наши современные аналитики не довольствуются лишь рассмотрением дифференциалов конечных величин: они также рассматривают дифференциалы упомянутых дифференциалов и дифференциалы дифференциалов первых дифференциалов и т. д. *ad infinitum*. Иными словами, они рассматривают величины бесконечно меньшие, чем наименьшая различимая величина; и другие, бесконечно меньшие, чем упомянутые бесконечно малые; третьи, бесконечно меньшие, чем предыдущие бесконечно малые, и так далее без конца или предела. Так что мы обязаны признать бесконечную последовательность бесконечно малых величин, каждая из которых бесконечно меньше, чем предыдущая, и бесконечно больше, чем последующая. Так же как имеются первые, вторые, третьи, четвертые, пятые и т. п. флюксии, существуют и дифференциалы первого, второго, третьего, четвертого, пятого и т. д. порядка, в бесконечной прогрессии, стремящейся к ничто, к чему вы приближаетесь, но чего так и не достигаете. И (что самое странное) даже если вы возьмете миллион миллионов этих бесконечно малых, каждая из которых считается бесконечно больше некоей другой реальной величины, и прибавите их к наименьшей данной величине, она ни на сколько не увеличится. И это есть один из скромных *postulata* наших современных математиков, краеугольный камень и основа основ их рассуждений.

7. Как я говорил, все эти положения выдвигаются определенными людьми, требующими строгих доказательств в религии и утверждающими, что они верят только тому, что сами могут увидеть, и ничему больше, хотя они верят и упомянутым положениям. То, что люди, сведущие только в относительно ясных вопросах, с трудом понимают вопросы туманные, могло бы не представляться чем-то совершенно необъяснимым. Но я полагал бы, что тому, кто в состоянии переварить вторую или третью флюксию, второй или третий дифференциал, не следовало бы привередничать в отношении какого-либо положения в вопросах религиозных. Естественно предположить, что способности людей от природы устроены одинаково. Именно на основании этого предположения люди пытаются

спорить друг с другом и убеждать друг друга. Следовательно, то, что покажется очевидно невозможным и неприемлемым одному, могло бы показаться таковым и для другого. Но о каком хотя бы малейшем подобии логики может идти речь, если кто-то осмеливается заявлять, что таинства не могут быть объектами веры, но одновременно принимает, что такие непонятные таинства являются объектом науки?

8. Правда, необходимо признать, что современные математики не считают эти положения загадочными, а полагают, что их всеобъемлющие умы эти положения усвоили и хорошо их понимают. Они не стесняются утверждать, будто с помощью этих новых аналитических методов могут проникать в самую бесконечность и могут даже направить свой взгляд за ее пределы, что благодаря своему искусству они постигают не только бесконечное, но бесконечное бесконечного (как они выражаются) или бесконечность бесконечностей. Однако, несмотря на все эти утверждения и претензии, можно вполне законно поставить вопрос, а не обманываются ли они удивительным образом и не введены ли в заблуждение своими собственными особыми знаками, символами или тому подобным аналогично тому, как другие люди при проведении других исследований часто вводятся в заблуждение словами или терминами. Нет ничего легче, чем изобрести выражения или обозначения для флюксий и бесконечно малых величин первого, второго, третьего, четвертого и последующих порядков, следуя одной и той же регулярной форме без конца или предела —  $\dot{x}$ ,  $x$ ,  $x$ ,  $x$  и т. д. или  $dx$ ,  $ddx$ ,  $dddx$ ,  $ddddx$  и т. д. Действительно, эти выражения ясны и четки, и ум без труда может представить себе, что их можно продолжить за пределами любых обозначенных границ. Но если мы приподнимем завесу и посмотрим на то, что за ней скрывается, и если, оставив в стороне словесные обороты, мы поставим себе задачу внимательно рассмотреть сами явления, которые, как полагают, должны определяться или обозначаться упомянутыми оборотами, то мы обнаружим огромную пустоту, тьму и путаницу и даже, если я не ошибаюсь, — прямые противоречия и нечто невозможное. Прошу каждого мыслящего читателя самого подумать и вынести суждение относительно того, так ли обстоит дело в данном случае или нет.

9. Рассмотрев сам предмет, я далее приступаю к рас-

смотрению принципов этого нового анализа при помощи моментов, флюксий или бесконечно малых величин; если в результате окажется, что ваши главные положения, от которых, как полагается, зависит все остальное, содержат ошибки и ложные заключения, то отсюда будет следовать, что вы, не знающий, куда направить самого себя, не можете, хотя бы из чувства простой скромности, быть руководителем для других людей. Главное в методе флюксий заключается в том, чтобы получить флюксию, или скорость движения (*momentum*), для прямоугольника, т. е. произведение двух неопределенных величин. Ибо именно из этого выводятся правила получения флюксий всех других произведений и степеней, независимо от характера коэффициентов или индексов, будь они целыми числами или дробными, действительными или иррациональными. Можно было бы подумать, что это главное положение должно быть очень четко доказано, принимая во внимание, что на нем основано очень многое и что его влияние распространяется на весь анализ. Но пусть читатель судит сам. Покажем использование упомянутого принципа на примере \*. Положим, что произведение, или прямоугольник  $AB$ , увеличивается благодаря постоянному движению и что мгновенные приращения сторон  $A$  и  $B$  соответственно равны  $a$  и  $b$ . Когда стороны  $A$  и  $B$  были меньше, положим, на  $\frac{1}{2}$  их моментов, прямоугольник равнялся  $(A - \frac{1}{2}a) \times (B - \frac{1}{2}b)$ , т. е.  $AB - \frac{1}{2}aB - \frac{1}{2}bA + \frac{1}{4}ab$ . Но как только стороны  $A$  и  $B$  увеличились на оставшиеся две половины их моментов, прямоугольник становится равным  $(A + \frac{1}{2}a) \times (B + \frac{1}{2}b)$ , или  $AB + \frac{1}{2}aB + \frac{1}{2}bA + \frac{1}{4}ab$ . Вычтем из последнего прямоугольника предыдущий, и останется разность  $aB + bA$ . Следовательно, приращение прямоугольника, образованного целыми приращениями  $a$  и  $b$ , есть  $aB + bA$ , что и требовалось доказать. Однако очевидно, что для получения момента или приращения прямоугольника  $AB$  прямым и истинным методом необходимо взять стороны такими, какими они получились в результате увеличения их на полные приращения, и затем перемножить их  $(A + a) \times (B + b)$ , а полученное произведение  $(AB + aB + bA + ab)$  и есть

---

\* «Naturalis Philosophiae principia mathematica», lib. 2, lem. 2<sup>5</sup>.

увеличенный прямоугольник; отсюда, если мы вычтем  $AB$ , остаток  $(aB + bA + ab)$  и будет истинным приращением прямоугольника, превышающим тот, который был получен предыдущим незаконным и непрямым методом, на величину  $ab$ . И это справедливо в любом случае, какими бы ни были величины  $a$  и  $b$ , — большими или малыми, конечными или бесконечно малыми, приращениями, моментами или скоростями. Не поможет и утверждение о том, что  $ab$  — величина чрезвычайно малая, поскольку нам говорят, что *in rebus mathematicis errores quam minimi non sunt contemnendi* \*.

10. Ничто, кроме неясности предмета, не могло бы побудить или заставить великого автора теории флюксий навязать своим последователям такой ход рассуждений, который только что был продемонстрирован нами на примере, и ничто, кроме молчаливого уважения к авторитету, не могло бы заставить их принять его. Вопрос действительно трудный. Ничего нельзя сделать до тех пор, пока не избавимся от величины  $ab$ . Чтобы добиться этого, понятие о флюксиях смещается; его освещают с разных сторон; положения, которые должны быть ясны как основополагающие принципы, затуманиваются, а термины, употребление которых должно быть неизменным (*steadily*), делаются двусмысленными. Но, несмотря на всю эту изощренность и искусство, задача избавления от величины  $ab$  не может быть решена при помощи законного логического хода рассуждения. Если кто-либо при помощи негеометрических или демонстративных методов убедит себя в полезности определенных правил, которые он впоследствии сообщит своим ученикам в качестве неоспоримых истин и докажет их весьма тонко, с помощью точных и сложных понятий, то нетрудно представить себе, что такие его ученики, чтобы не утруждать себя размышлениями, могут склониться к спутыванию полезности правила с определенностью истины и принять одно за другое, особенно если они привыкли скорее считать, чем думать, и стремятся идти быстрее вперед, а не заботятся о том, чтобы ступать осторожно и ясно видеть свой путь.

11. Точки, или просто пределы зарождающихся линий, несомненно равны между собой, так как величина одной из них не превышает другой, а предел, как таковой, не есть величина. Если под [механическим] моментом (*mo-*

---

\* *Introd. ad «Quadraturam Curvarum»* <sup>6</sup>.

mentum) вы подразумеваете больше, чем самый начальный предел, то он должен быть либо конечной величиной, либо бесконечно малой. И действительно, хотя прибегали ко множеству хитростей, чтобы уклониться от признания величин бесконечно малых или как-либо избежать их, все это, кажется, ни к чему не привело. Насколько я понимаю, без признания существования бесконечно малых величин нельзя признать существование величины, занимающей промежуточное положение между конечной величиной и нулем. Приращение, образованное за конечную частицу времени, само по себе является конечной частицей и вследствие этого не может быть [механическим] моментом. Следовательно, для образования [механического] момента вам нужно брать бесконечно малую частицу времени. Говорят, что величина моментов не принимается во внимание, и тем не менее считается, что эти же самые моменты делятся на части. Это не легко понять, не легче, чем представить себе, почему для получения приращения  $AB$  мы должны брать величины меньшие, чем  $A$  и  $B$ , хотя необходимо признать, что конечная причина или побудительный мотив такого хода рассуждений совершенно очевидны; но не так легко и просто привести справедливую и законную причину в объяснение этого или показать, что она является строго геометрической.

12. Из доказанного таким образом вышеупомянутого принципа выводится общее правило нахождения у флюента флюксии любой степени \*. Но так как автор, кажется, испытывал скрытые угрызения совести или сознавал ущербность вышеприведенного доказательства и так как это нахождение флюксии данной степени есть вопрос первостепенной важности, было сочтено уместным вследствие этого доказать то же самое, но иным способом, отличным от приведенного выше доказательства. Однако теперь я перехожу к рассмотрению того, является ли этот другой метод более законным и убедительным, чем прежний; своему рассмотрению я предпосылаю следующую лемму: «Если для доказательства какого-либо предположения выдвигается определенное положение, благодаря которому доказываются некоторые другие положения, и если такое выдвинутое положение впоследствии само будет опровергнуто или отвергнуто противоположным

---

\* «Philosophiae naturalis principia mathematica», lib. 2, lem. 2,

предположением, то в этом случае все другие положения, доказанные при его помощи и вытекающие из него, должны быть также опровергнуты и отвергнуты, с тем чтобы в дальнейшем они не выдвигались и в доказательстве не применялись». Это настолько очевидно, что не нуждается в доказательстве.

13. Второй способ получения правила нахождения флюксии любой степени заключается в следующем. Пусть величина  $x$  возрастает равномерно (uniformly) и пусть предлагается найти флюксию  $x^n$ . За тот же отрезок времени, что  $x$  путем возрастания становится  $(x+o)$ , степень  $x^n$  становится  $(x+o)^n$ ; т. е. в соответствии с методом бесконечных рядов  $x^n + nox^{n-1} + \frac{nn-n}{2} oox^{n-2} +$  и т. д., а приращения  $o$  и  $nox^{n-1} + \frac{nn-n}{2} oox^{n-2} +$  и т. д. относятся друг к другу, как  $1 : nx^{n-1} + \frac{nn-n}{2} ox^{n-2} +$  и т. д. Теперь допустим, что приращения исчезают, и их последнее отношение будет составлять  $1 : nx^{n-1}$ . Но, представляется нам, такой ход рассуждений не будет справедливым или убедительным. Ибо когда говорят: пусть приращения исчезают, т. е. пусть приращения равны нулю или пусть не будет никаких приращений, тем самым прежнее допущение, что приращения представляют собой какую-то величину или что приращения имели место, отвергается, однако следствие того допущения, т. е. выражение, полученное благодаря ему, сохраняется. А это, в соответствии с вышеуказанной леммой, представляет собой ложный ход рассуждения. Безусловно, если мы предполагаем, что приращения исчезают, то мы должны предположить, что вместе с ними исчезают их соотношения, их выражения и все остальное, выведенное из предположения об их существовании.

14. Чтобы сделать этот вопрос более понятным, я разверну ход рассуждения и изложу его перед вами более полно. Он сводится, следовательно, к следующему, или, другими словами, может быть выражен следующим образом. Я полагаю, что величина  $x$  — переменная, что она возрастает в результате изменения, ее приращение я обозначу  $o$ , так что в результате возрастания она становится  $(x+o)$ . Так как  $x$  увеличился, из этого следует, что каждая степень  $x$  также увеличивается в соответствующей пропорции. Следовательно, раз  $x$  становится  $(x+o)$ ,

$x^n$  становится  $(x+o)^n$ , т. е. в соответствии с методом бесконечных рядов

$$x^n + nox^{n-1} + \frac{nn-n}{2} oox^{n-2} + \text{и т. д.}$$

А если из двух возросших величин мы вычтем соответственно основание и степень, то получим в остатке два приращения, а именно  $o$  и  $nox^{n-1} + \frac{nn-n}{2} oox^{n-2} + \text{и т. д.}$ , а если оба приращения разделить на общий делитель « $o$ », то получим частные

$$1 \text{ и } nx^{n-1} + \frac{nn-n}{2} ox^{n-2} + \text{и т. д.},$$

которые, следовательно, являются показателями соотношения приращений. До сих пор я предполагал, что  $x$  возрастает, что  $x$  обладает действительным приращением, что  $o$  есть нечто [определенное]. И я все время исходил из этого предположения, без которого я не смог бы сделать ни одного шага вперед. На основании этого предположения я получаю приращение  $x^n$ , в состоянии сравнить его с приращением  $x$  и нахожу соотношение между двумя приращениями. Теперь я прошу разрешить мне сделать новое предположение, прямо противоположное первому, т. е. я предположу, что нет никакого приращения  $x$  или что  $o$  есть ничто; это второе предположение опровергает мое первое, несовместимо с ним и, следовательно, со всем тем, что им предполагается. Тем не менее я прошу разрешения сохранить  $nx^{n-1}$  — выражение, полученное благодаря моему первому предположению, необходимо обусловленное таким предположением, причем получение его без первого предположения было бы невозможно. Все это представляется весьма непоследовательным способом аргументации, и притом таким, который не допускался бы в отношении вопросов о божественном.

15. Нет ничего более очевидного, как то, что из двух несовместимых предположений нельзя непосредственно вывести правильное заключение. Правда, можно предположить все что угодно. Но ведь нельзя предполагать то, что может уничтожить первое предположение; или же, если вы так поступаете, то должны начать *de novo*. Следовательно, если вы предполагаете, что увеличения исчезают, т. е. что увеличений нет, то вы должны начать снова и посмотреть, что следует из такого предположения. Но отсюда не следует ничего, что послужило бы вашей цели.

Таким путем вы вообще не сможете прийти к сделанному вами выводу или, проводя анализ конечных величин, успешно осуществить то, что знаменитый автор называет изучением первого или последнего отношения зарождающихся или исчезающих величин. Я вновь повторяю: вы свободны делать любые возможные предположения; и вы можете опровергнуть одно предположение при помощи другого; но тогда вы не можете сохранить следствия или какую-либо часть следствий вашего первого предположения, опровергнутого таким образом. Я признаю, что можно заставить знаки обозначать что-либо или ничто, и, следовательно, в первоначальной записи  $(x+0)$   $0$  может означать либо приращение, либо нуль. Но затем, какое бы из этих двух значений вы ему ни придали, вы должны рассуждать последовательно в соответствии с этим значением, а не исходить из двойного значения; делать так было бы явным софизмом. Рассуждаете ли вы при помощи слов или символов, правила здравого смысла остаются теми же. Нельзя также предположить, что вы сможете присвоить себе привилегию — быть свободным от этих правил в математике.

16. Если вы сначала допускаете, что какая-то величина возрастает на нуль и в выражении  $(x+0)$   $0$  обозначает нуль, то, в соответствии с этим допущением, раз не будет приращения основания, не будет и приращения степени; и, следовательно, из всех членов ряда, составляющего степень бинома, останется только первый член; поэтому при помощи такого способа вы никогда не получите законным образом необходимое вам выражение флюксии. Отсюда вы вынуждены ступить на ложный путь, действуя до определенного момента на основании допущения приращения, а затем сразу же изменяя свое допущение на прямо противоположное (отсутствие приращения). Может показаться, что при осуществлении этого в определенный момент или период требуется большое искусство, поскольку, если бы это второе допущение было сделано до деления на общий делитель  $0$ , все бы мгновенно исчезло, и на основании своего допущения вы ничего бы не получали; в то время как благодаря этой уловке — сначала разделить, а потом уже изменить свое допущение, вы сохраняете  $1$  и  $nx^{n-1}$ . Но, несмотря на всю эту ловкость, проявленную для прикрытия ошибки, последняя остается той же самой. Ибо независимо от того, сделаете вы это раньше или позже, как только сделано второе допущение или предпо-

ложение, в тот же самый миг уничтожается и полностью исчезает прежнее допущение и все то, что вы получили при его помощи. И это справедливо в отношении всего, каков бы ни был объект изучения, во всех сферах человеческого познания; я полагаю, что в любой другой из этих сфер люди едва ли бы допустили подобный ход рассуждений, принятый для доказательства в математике.

17. Может быть, уместно заметить, что способ нахождения флюксии прямоугольника, состоящего из двух непрерывных переменных величин [флюент], в том виде, как он изложен в «Трактате о квадратурах», отличается от вышеизложенного, взятого из второй книги «Начал», и в сущности является тем же самым способом, который используется в *calculus differentialis* \*. Ибо предположить какую-либо величину бесконечно уменьшенной и вследствие этого отбросить ее — означает по сути дела отбросить бесконечно малую величину; и действительно, требуется поистине чудесная острота восприятия, чтобы суметь провести различие между исчезающими приращениями и бесконечно малыми дифференциалами. Конечно, можно возразить, что величина бесконечно уменьшенная становится нулем и поэтому ничто не отбрасывается. Но в соответствии с общепринятыми принципами очевидно, что ни одна геометрическая величина не может быть никакими делениями или делениями делений совершенно исчерпана или сведена к нулю. Если принять во внимание различные хитрости и уловки, примененные великим автором метода флюксий — как разносторонне он трактует свои флюксии и какими различными способами пытается доказать одно и то же положение, — то есть основание считать, что он сам сомневался в справедливости своих доказательств и не был доволен ни одним понятием настолько, чтобы придерживаться его твердо. По крайней мере ясно одно: ему самому пришлось удовлетвориться некоторыми определенными положениями, но тем не менее он не мог взять на себя доказать их другим \*\*. Я не берусь определить, возникла ли эта удовлетворенность на основании экспериментальных (*tentative*) методов или индукции, что часто признается математиками (например, д-ром Уоллесом в его «Арифметике бесконечно малых»). Но как бы ни обстояло дело в отношении автора, пред-

---

\* «Analyse des infiniment petits», part 1, prop. 2<sup>7</sup>.

\*\* См. письмо к Коллинзу от 8 ноября 1676 г.

ставляется, что его последователи проявили себя более ревностными в применении его метода, чем точными в изучении его принципов.

18. Любопытно заметить, какую тонкость и изобретательность проявляет этот великий гений в борьбе с непреодолимым затруднением и через какие лабиринты пытается он спастись от учения о бесконечно малых величинах, на которое, хочет он того или нет, он повсюду натывается и которое признается и принимается другими без малейшего колебания. Лейбниц и его последователи в своем *calculus differentialis* ни в коей мере не стесняются, сначала предполагая, а затем отбрасывая бесконечно малые величины, и любой мыслящий человек, не предубежденный заранее в пользу этих вещей, может легко себе представить, каковы могут быть ясность восприятия и правильность суждения при такой логике! Мы уже рассматривали понятие, или идею, *бесконечно малой величины* как объекта, непосредственно воспринимаемого умом \*. Теперь я ограничусь лишь замечанием относительно того, каким способом избавляются от таких величин, а это делается совершенно бесцеремонно. Подобно тому как в методе флюксий главная задача, прокладывающая путь всему остальному, заключается в том, чтобы найти флюксию произведения двух неопределенных величин, в *calculus differentialis* (методе, который считается заимствованием вышеупомянутого, с некоторыми незначительными изменениями) главное состоит в том, чтобы получить дифференциал такого произведения. Правило для этого получается путем отбрасывания произведения, или прямоугольника, дифференциалов. И вообще считается, что ни одна величина не возрастает и не уменьшается от прибавления своей бесконечно малой и что, следовательно, от такого отбрасывания бесконечно малых не может произойти ошибки.

19. И тем не менее представляется, что, если в посылках допускаются какие-либо ошибки, следует ожидать соответствующих им ошибок в заключении, имеем ли мы дело с конечными или бесконечно малыми величинами; и в силу этого *ἀκριβεια*<sup>8</sup> геометрии требует, чтобы ничем не пренебрегали и ничего не отбрасывали. В ответ на это вы, возможно, скажете, что заключения правильны и истинны и что поэтому принципы и методы, на основе которых они

---

\* § 5 и 6.

получены, тоже должны быть правильны и истинны. Но этот обратный (inverted) способ доказательства правильности принципов на основе выводов настолько же присущ вам, господа, насколько противоречит правилам логики. Истинность вывода ни в коей мере не докажет правильность ни формы, ни сущности силлогизма, ввиду того что заключение могло быть неверным или посылки ложными, а вывод тем не менее будет правильным, хотя и не благодаря такому заключению или таким посылкам. Я утверждаю, что в любой другой науке люди доказывают свои выводы на основе принципов, а не свои принципы на основе выводов. Но если в своей науке вы разрешаете для себя этот неестественный ход рассуждений, то в качестве следствия такого шага вам придется взять на вооружение индукцию и распространиться со [строгими] доказательствами. А если вы пойдете на это, ваш авторитет уже не будет более прокладывать путь вперед в вопросах разума и науки.

20. У меня нет разногласий с вами относительно ваших выводов, они у меня есть только относительно вашей логики и метода. Как вы проводите доказательство? С какими предметами вы хорошо знакомы и ясно ли вы их себе представляете? На основе каких принципов вы действуете, насколько они правильны, и как вы их применяете? Необходимо помнить, что меня интересует не истинность ваших теорем, а только способ их доказательства, законный он или незаконный, ясный или туманный, теоретический (scientific) или экспериментальный. Чтобы избежать всякой возможности вашего неправильного суждения обо мне, я прошу разрешения повторить и я вновь настаиваю, что я рассматриваю геометра-аналитика как логика, т. е. то, каким образом он рассуждает и доказывает, а его математические выводы рассматриваю не сами по себе, а в их посылках, не в отношении того, являются ли они истинными или ложными, полезными или не имеющими значения, а лишь каким образом они выводятся из таких принципов и при помощи таких приемов выведения. А поскольку может показаться необъяснимым парадоксом, что математики выводят правильные положения, исходя из ложных принципов, могут прийти к правильному выводу и тем не менее ошибаться в посылках, я попытаюсь конкретно объяснить, почему это может произойти, и покажу, как ошибка может породить истину, хотя не может породить науку.



что действительно  $dy = \frac{p dx}{2y} - \frac{dy dy}{2y}$ . Следовательно, была допущена ошибка, когда сочли, что  $dy = \frac{p dx}{2y}$ , приведшая к увеличению истинного значения и вытекающая из ошибочного правила дифференцирования. И величина этой второй ошибки  $\frac{dy dy}{2y} = z$ . Следовательно, обе ошибки равны

друг другу и взаимно уничтожаются; первая ошибка, приведшая к уменьшению истинного значения выражения, исправлена второй ошибкой, увеличивающей его значение.

22. Если допустить только одну ошибку, не найдешь правильного решения задачи. Но благодаря двойной ошибке приходишь до истины, хотя и не до науки. Ибо нельзя назвать наукой тот путь, при котором двигаешься вслепую и добираешься до истины, не зная как и при помощи каких средств. Для доказательства равенства  $z = \frac{dy dy}{2y}$  обозначим  $BR$  или  $dx$  как  $m$ , а  $RN$  или  $dy$  как  $n$ . На основании 33-й теоремы первой книги «Конусов» [грека] Аполлония<sup>9</sup> и подобия треугольников следует, что  $2x y$ , как  $m$ :  $(n+z) = \frac{my}{2x}$ . Аналогично из характеристики параболы следует, что  $(yy+2yn+nn) = xp+mp$ , а  $2yn+nn = mp$ ; вследствие чего  $\frac{2yn+nn}{p} = m$ ; и поскольку  $yy = px$ ,  $\frac{yy}{p}$  будет равно  $x$ . Следовательно, подставляя эти значения вместо  $m$  и  $x$ , мы получим

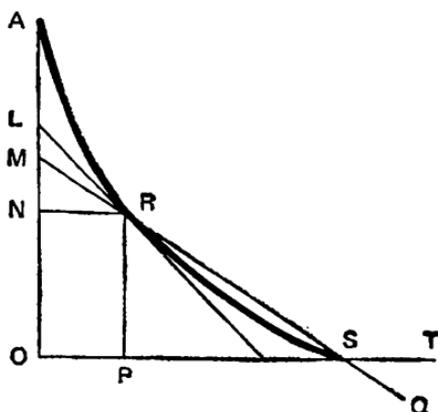
$$n + z = \frac{my}{2x} = \frac{2yynp + ynnp}{2yyp};$$

т. е.  $n + z = \frac{2yn + nn}{2y};$

что после сокращения дает  $z = \frac{nn}{2y} = \frac{dy dy}{2y}$ , что и требовалось доказать.

23. Теперь я прежде всего замечу, что итог получается правильным не потому, что отброшенная площадь  $dy$  была бесконечно мала, а потому, что эта ошибка была компенсирована другой, противоположной по своему характеру, но равной ошибкой. Во-вторых, замечу: что бы ни было отброшено, как бы мало оно ни было, если бы оно было действительным и, следовательно, составляло реальную ошибку в посылках, оно вызвало бы соответ-

ственную ошибку в итоге. В силу этого ваши теоремы не могут быть непогрешимо правильными, а ваши задачи — точно решенными, так как сами посылки не точны; в логике является правилом: *conclusio sequitur partem debilio-rem*<sup>10</sup>. Поэтому замечу, в-третьих: когда заключение очевидно, а посылки неясны или когда заключение точно, а посылки неточны, мы можем совершенно свободно заявить, что такое заключение очевидно или точно не в силу



упомянутых неясных неточных посылок или принципов, а в силу некоторых иных принципов, о которых сам автор доказательства, возможно, вообще не знал и не думал. Наконец, замечу: если предположить, что дифференциалы являются конечными величинами, значение которых может быть и очень велико, то и в этом случае итог тем не менее будет прежним ввиду того, что отброшенные величины игнорируются на законном основании, — не потому, что малы, а по другой причине, а именно из-за противоположных по характеру ошибок, которые, взаимно уничтожаясь, в целом приводят к тому, что в действительности ничего не отбрасывается, хотя по видимости что-то отвергается. И эта причина в равной степени действительна в отношении величин конечных и бесконечно малых, больших и маленьких, как фута и ярда, так и наименьшего приращения.

24. Чтобы более полно проиллюстрировать это положение, я рассмотрю его в несколько ином свете и, оперируя вплоть до самого заключения конечными величинами, буду использовать тогда только одну бесконечно малую величину. Положим, что прямая  $MQ$  пересекает кривую

$AT$  в точках  $R$  и  $S$ . Положим, что  $LR$  — касательная в точке  $R$ ,  $AN$  — абсцисса,  $NR$  и  $OS$  — ординаты. Продолжим  $AN$  до пересечения с  $O$  и проведем  $RP$  параллельно  $NO$ . Положим, что  $AN=x$ ,  $NR=y$ ,  $NO=v$ ,  $PS=z$ , поднормаль (subsecant)  $MN=s$ . Пусть уравнение  $y=xx$  выражает характеристику кривой; предположив, что  $y$  и  $x$  возрастают на конечное приращение, мы получаем:

$$y + z = xx + 2xy + vv;$$

отсюда, после вычитания предыдущего уравнения, остается  $z=2xy+vv$ . На основании подобия треугольников

$$PS:PR = NR:NM, \text{ т. е. } :v = y:s = \frac{vy}{z};$$

подставив сюда вместо  $y$  и  $z$  их значения, мы получаем:

$$\frac{vxx}{2xy+vv} = s = \frac{xx}{2x+v}.$$

Если предположить, что  $NO$  уменьшено до величины бесконечно малой, поднормаль  $NM$  будет в этом случае совпадать с подкасательной  $NL$ , а  $v$ , как величина бесконечно малая, может быть отброшена, отсюда  $S=NL = \frac{xx}{2x} = \frac{x}{2}$ , что и является истинным значением подкасательной. И поскольку при его получении была допущена только одна ошибка, т. е. однажды отброшена только одна бесконечно малая величина, то может показаться в противоположность тому, что говорилось ранее, будто можно пренебречь бесконечно малой величиной, или дифференциалом, отбросить его, и тем не менее итог будет истинным и точным, хотя и не была допущена двойная ошибка, т. е. не было исправления одной ошибки при помощи другой, как это имело место в первом случае. Но если тщательно рассмотреть это положение, мы обнаружим, что даже в данном случае допускается двойная ошибка и одна из них компенсирует или исправляет вторую. Ибо, во-первых, мы предполагали, что, когда  $NO$  уменьшается до бесконечно малой величины или становится бесконечно малой величиной, тогда поднормаль  $NM$  становится равной подкасательной  $NL$ . Но это очевидная ошибка, ибо совершенно ясно, что, поскольку секущая не может быть касательной, поднормаль не может быть подкасательной. Пусть разность будет очень мала, все же она будет. А если  $NO$  — бесконечно малая величина, даже тогда будет на-

лицо бесконечно малая разность между  $NM$  и  $NL$ . В силу этого  $NM$  или  $S$  было слишком мало для вашего допущения (когда вы допускали, что оно равно  $NL$ ) и эта ошибка была компенсирована второй ошибкой, состоявшей в отбрасывании  $v$ , и в результате этой последней ошибки  $s$  стала больше, чем ее истинное значение, и вместо него дала значение подкасательной. Таково истинное положение вещей в нашем случае, каким бы замаскированным он ни был. И к этому он сводится в действительности и в основе своей остается тем же самым, даже если мы позволим себе найти подкасательную, сначала определив с помощью уравнения кривой и подобных треугольников общее выражение для всех поднормалей, а затем подведя подкасательную под это общее правило, считая ее поднормалью, когда  $v$  приближается к нулю или становится равным ему.

25. По поводу всего примера в целом я замечу, во-первых, что  $v$  вообще не может быть равным нулю, поскольку имеется секущая. Во-вторых, одна и та же прямая не может быть и касательной, и секущей. В-третьих, когда  $v$  или  $NO$  \* приближается к нулю,  $PS$  и  $SR$  также приближаются к нулю, а с ними и пропорциональность подобных треугольников. Следовательно, все выражение, полученное с помощью этой пропорциональности и на ней основанное, приближается к нулю, когда приближается к нулю  $v$ . В-четвертых, способ нахождения секущих или их выражения, каким бы общим он ни был, не может с точки зрения здравого смысла распространяться за пределы нахождения именно всех секущих; и поскольку он необходимо предполагает наличие подобных треугольников, то в тех случаях, когда подобных треугольников нет, его применение нельзя даже предполагать. В-пятых, поднормаль всегда будет меньше подкасательной и никогда не может с ней совпадать; допускать подобное совпадение было бы абсурдно, ибо это означало бы допускать, что одна и та же прямая в одно и то же время пересекает и не пересекает другую данную линию; это представляет собой очевидное противоречие, подрывающее гипотезу и служащее доказательством ее ложности. В-шестых, если это доказательство не будет признано, я потребую, чтобы мне назвали причину, почему не это, а какое-либо иное апагогическое доказательство, или доказательство *ad absurdum*, признано в геометрии, или же между моим доказательством

---

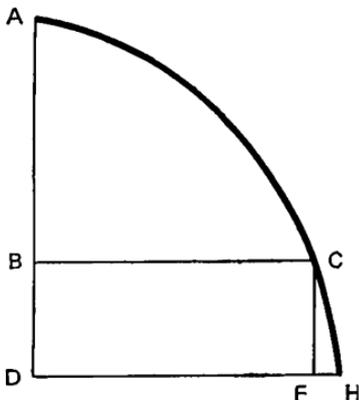
\* См. предыдущий рисунок.

и другими подобными доказательствами должно быть найдено какое-либо реальное различие. В-седьмых, замечу: предположить, что  $NO$  или  $RP$ ,  $PS$  и  $SR$  являются конечными реальными прямыми, образующими треугольник  $RPS$ , чтобы получить пропорции при помощи подобных треугольников, а затем допустить, что таких прямых (а следовательно, и подобных треугольников) не существует, но тем не менее сохранить следствие первого предположения после того, как такое предположение уничтожено прямо противоположным, — это чистая софистика. В-восьмых, хотя в данном случае при помощи несовместимых допущений можно получить истину, тем не менее такая истина не доказана; подобный метод не соответствует правилам логики и правильного мышления; каким бы полезным он ни был, его необходимо считать только предположением, ловким приемом (knack), хитростью, скорее уловкой, но не научным доказательством.

26. Изложенная выше теория может быть далее проиллюстрирована следующим простым и легким примером, в котором я использую приближающиеся к нулю приращения. Положим,  $AB=x$ ,  $BC=y$ ,  $BD=o$ , а  $xx$  равен площади  $ABC$ ; предполагается найти ординату  $y$  или  $BC$ . Когда благодаря возрастанию  $x$  становится  $(x+o)$ , тогда  $xx$  становится  $(xx+2xo+oo)$ ; а площадь  $ABC$  становится  $ADH$ , и приращение  $xx$  будет равно  $BDHC$ , приращению площади, т. е.  $(BCFD+CFH)$ . И если мы положим, что криволинейное пространство  $CHF$  равно  $qoo$ , тогда

$$2xo + oo = yo + qoo,$$

что при делении на  $o$  дает  $2x+o=y+qo$ . И если допустить, что  $o$  исчезает, тогда  $2x=y$ , и в этом случае  $ACH$  будет прямой, а фигуры  $ABC$ ,  $CFH$  — треугольниками. Но в отношении такого хода рассуждений было уже замечено\*: допускать, что  $o$  приближается к нулю, т. е. равно нулю, неправомерно и нелогично, если только мы одновременно



\* § 12 и 13 supra <sup>11</sup>.

с самим приращением не отбросим все следствия такого приращения, т. е. все то, чего нельзя получить, коль скоро не допускают такого приращения. Необходимо тем не менее признать, что задача решается правильно и вывод, к которому нас привел этот метод, правилен. Поэтому могут спросить: как же получается, что отбрасывание  $o$  не сопровождается никакими ошибками в выводе? Я отвечаю: подлинная причина этого очевидна: раз  $q$  составляет единицу,  $qo$  равно  $o$ ; и в силу этого

$$2x + o - qo = y = 2x,$$

поскольку  $qo$  и  $o$ , как равные величины с противоположными знаками, взаимно уничтожаются.

27. Хотя, с одной стороны, было бы абсурдным избавляться от  $o$ , заявив: «Разрешите мне противоречить самому себе. Разрешите мне опровергнуть свое собственное предположение. Разрешите мне считать доказанным, что нет никакого приращения, хотя я сохраняю величину, которую я вообще не мог бы получить, если бы не предположил наличие приращения», с другой стороны, было бы в равной мере неправильным вообразить, что в геометрическом доказательстве нам может быть позволено допускать ошибки, какими бы незначительными они ни были, или что по самой природе вещей возможно сделать правильный вывод на основе неточных принципов. Поэтому  $o$  может быть отброшено не как бесконечно малая величина и не на том основании, что бесконечно малыми величинами можно спокойно пренебрегать, а только потому, что оно уничтожается равной величиной с отрицательным знаком, отсюда  $(o - qo)$  равно нулю. И поскольку неправомерно сокращать уравнение путем вычитания из одной его части какой-либо величины, если только она не должна быть уничтожена или если из другой части уравнения не вычитается равная ей величина, то наш способ вести рассуждение необходимо признать в качестве весьма логичного и правильного и в заключение заявить, что, если из равных величин вычесть равные величины или нули, их равенство не нарушится. И это — истинная причина того, что в конечном итоге отбрасывание  $o$  не приводит к ошибке, что, следовательно, не должно быть отнесено за счет учения о дифференциалах, бесконечно малых величинах, исчезающих величинах, [механических] моментах или флюксиях.

28. Допустим, имеется самый общий пример и  $x^n$  равен площади  $ABC$ ; отсюда при помощи метода флюксий найдем значение ординаты —  $nx^{n-1}$ , которое мы примем за истинное, и рассмотрим, как оно было получено. Если мы довольствуемся тем, что придем к выводу самым общим путем, предположив, что найдено \* отношение флюксий  $x$  и  $x^n$ , равное  $1 \quad nx^{n-1}$ , и что ордината упомянутой площади считается ее флюксией, мы не увидим ясно свой путь и не поймем, как обнаруживается истина, поскольку, как мы показали ранее, этот метод неясен и нелогичен. Но если мы четко обозначим площадь и ее приращение, разделим последнее на две части  $BCFD$  и  $CFH$  \*\* и будем действовать последовательно при помощи уравнений, составленных из алгебраических и геометрических величин, тогда совершенно четко выявится внутреннее обоснование всего решения. Ибо если  $x^n$  равен площади  $ABC$ , то приращение  $x^n$  равно приращению площади, т. е.  $BDHC$ ; другими словами

$$nox^{n-1} + \frac{nn-n}{2} oox^{n-2} + \text{и т. д.} = BDFC + CFH.$$

И поскольку сохраняются только первые члены из каждой части уравнения,  $nox^{n-1} = BDFC$ . Разделив обе части на  $o$  или  $BD$ , получим  $nx^{n-1} = BC$ . В силу чего допустим, что криволинейное пространство  $CFH$  равно величине  $\frac{nn-n}{2} \times \times oox^{n-2} + \text{и т. д.}$ , которую можно отбросить, и, когда одно отброшено из одной части, а другое — из другой, ход рассуждения становится правильным, а вывод верным. И совершенно безразлично, какое значение вы придадите  $BD$  — бесконечно малого дифференциала или большого конечного приращения. Отсюда очевидно, что предположение о том, что подлежащая отбрасыванию алгебраическая величина является бесконечно малой или исчезающей и поэтому ею можно пренебречь, должно было бы привести к ошибке, если бы криволинейные не были бы равными ей и не вычитались бы одновременно из другой части уравнения, в соответствии с аксиомой: если от равных величин отнять равные части, остатки тоже будут равны. Ибо те величины, которыми, по утверждению аналитиков, следует пренебречь, или же которые следует считать ис-

\* § 13.

\*\* См. рисунок в § 26.

чезающими, в действительности вычитаются. Поэтому, чтобы вывод был верен, абсолютно необходимо, чтобы конечное пространство  $CFH$  было равно остатку приращения, выраженному через

$$\frac{nn-n}{2} oox^{n-2} \text{ и т. д.,}$$

равно, как я сказал бы, конечному остатку конечного приращения.

29. Следовательно, о какой бы степени ни шла речь, в одной части возникает алгебраическое выражение, а в другой — геометрическая величина, каждая из которых естественно распадается на три члена: [первый —] алгебраическое или флюксионное выражение, в которое не входит ни выражение приращения абсциссы, ни какой-либо ее степени; второй, в который входит выражение самого приращения; и третий, включающий выражение степеней приращения. Геометрическая величина, или же вся увеличившаяся площадь, тоже состоит из трех частей или членов, первый из которых — заданная площадь, второй — прямоугольник под ординатой и приращением абсциссы и третий — площадь, ограниченная кривыми линиями. И, сравнивая аналогичные или соответственные члены в каждой части, обнаруживаем, что первый член алгебраического выражения есть выражение заданной площади, в то время как второй член алгебраического выражения дает значение прямоугольника, или второго члена геометрической величины, а третий, содержащий степени приращения, выражает площадь, ограниченную кривыми, или третий член геометрической величины. Вероятно, те, у кого есть досуг и кто проявляет любопытство в отношении таких вопросов, могут дальше развить эти начатки мыслей и применить их для каких-либо благих целей. Я же использую их для того, чтобы показать, что данный анализ можно признать действительным не только в отношении приращений и дифференциалов, но (как было замечено ранее) также и в отношении конечных величин, если даже они так велики, как было выше замечено.

30. Следовательно, в целом, как представляется, мы можем совершенно определенно заявить, что заключение не может быть правильным, если для его получения какая-либо величина объявляется приближающейся к нулю или игнорируется, за исключением тех случаев, когда одна ошибка компенсируется другой; или же, во-вторых,

когда в одной и той же части уравнения взаимно уничтожаются равные величины, имеющие противоположные знаки, так что величина, которую мы имеем в виду отбросить, прежде уже уничтожается; или же, наконец, когда из каждой части уравнения вычитаются равные величины. И в силу этого избавляться от каких-либо величин в соответствии с принятыми принципами флюксий, или дифференциалов, — значит противоречить как истинной геометрии, так и истинной логике. Когда приращения исчезают, скорости тоже приближаются к нулю. Заявляют, что скорости, или флюксии, суть *primo* и *ultimo*<sup>12</sup> как приращения зарождающиеся и исчезающие. Но тогда возьмите соотношение (*ratio*) исчезающих величин, оно равно соотношению флюксий. В силу этого оно также отвечает всем целям. Зачем же тогда вводятся флюксии? Разве не для того, чтобы избежать применения величин бесконечно малых или, скорее, затушевывать (*palliate*) его? Но у нас нет иных понятий для понимания и измерения различных степеней скорости, кроме пространства и времени, а когда отрезки времени даны — только пространства. У нас даже нет понятия о скорости, отделенной от пространства и времени. Поэтому, когда говорится, что какая-либо точка движется в данные отрезки времени, у нас нет понятия о большей или меньшей скорости или о соотношении скоростей, а только о более длинных или коротких отрезках прямой и о соотношении между такими отрезками, образованными за равные промежутки времени.

31. Точка может служить пределом линии. Линия может служить пределом поверхности. Мгновение может завершить отрезок времени. Но как мы можем представить себе скорость при помощи таких пределов? Она необходимо подразумевает как время, так и пространство и не может быть представлена без них. А если скорости зарождающихся и приближающихся к нулю величин, т. е. абстрагированных от времени и пространства, не могут быть поняты, то как мы можем понять и доказать их соотношения? Или возьмем их *rationes primae* и *ultimae*<sup>13</sup>. Рассмотрение пропорции или отношения (*ratio*) вещей подразумевает, что у таких вещей есть определенное значение, что такие их значения могут быть измерены, а их отношения друг к другу — найдены. Но поскольку скорость измеряется только через время и пространственное [протяжение], соотношение скоростей может быть составлено только из прямой пропорции расстояний (*spaces*) и обрат-

ной пропорции времен; не следует ли из этого, что говорить об исследовании, получении и рассмотрении соотношений скоростей, в отрыве от времени и пространства, — значит говорить нечто невразумительное?

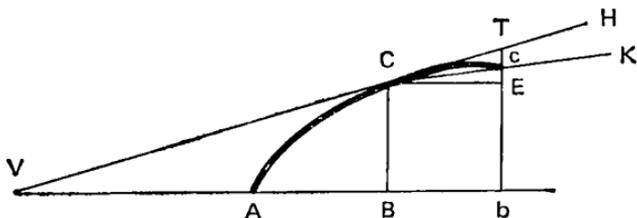
32. Но вы можете сказать, что при использовании и применении флюксий люди не перенапрягают свои способности с целью абсолютно точно понять концепцию вышеупомянутых скоростей, приращений, бесконечно малых величин или каких-либо иных подобных идей столь деликатного (nice), тонкого и мимолетного (evanescent) характера. И в силу этого вы, может быть, будете утверждать, что задачи можно решать без упомянутых допущений, которые не доступны пониманию, и что, следовательно, учение о флюксиях, по крайней мере в своей практической части, свободно от всех таких трудностей. Я отвечу, что, если при использовании и применении этого метода упомянутые трудные и неясные моменты не принимаются во внимание явно, они тем не менее предполагаются. Они являются фундаментом, на который опираются современные математики, принципами, на основе которых они действуют, решая задачи и открывая теоремы. С методом флюксий дело обстоит так же, как со всеми другими методами, которые предполагают наличие соответствующих принципов и основаны на них, хотя правила, вытекающие из методов, могут применяться людьми, которые и не обращают внимания на принципы и, может быть, их даже не знают. В силу этого подобным же образом моряк может на практике применять определенные правила, основанные на геометрии и астрономии, принципов которых он не понимает, и так же любой обыкновенный человек может решать различные числовые примеры, используя общедоступные правила и действия арифметики, которые он выполняет и применяет, не зная их обоснования. Более того, нельзя отрицать, что вы можете применять правила метода флюксий; вы можете сравнивать и сводить частные случаи к общим формам; при помощи его вы можете производить действия, высчитывать и решать задачи, не только действительно не обращая внимания на основы этого метода и принципы, от которых он зависит и из которых он выведен, и фактически не зная их, но даже вообще никогда не рассматривая и не понимая их.

33. Но тогда следует не забывать, что в таком случае, хотя вы можете сойти за художника, вычислителя или аналитика, вас по справедливости нельзя было бы считать

человеком науки, основывающим свои мнения на строгом доказательстве. Никто не должен так же, только в силу того, что он хорошо разбирается в таком туманном анализе, воображать, что его умственные способности более развиты, чем у тех, кто упражнял их каким-либо иным образом и в отношении других предметов, и тем более не ставить себя на роль судьи и оракула в отношении вопросов, которые никак не связаны с теми образами, символами или знаками, которыми он так ловко и умело распоряжается, являясь специалистом в этом деле, и от которых другие вопросы совершенно не зависят. Вас, например, искусного вычислителя и аналитика, возможно, в силу вышеизложенного, могут не считать искусным в анатомии, или *vice versa*<sup>14</sup>: человек, искусно рассекающий трупы, тем не менее может быть не сведущим в вашем искусстве вычисления; а вы оба вместе, несмотря на то что необыкновенно искусны каждый в своем соответствующем деле, в равной мере не компетентны решать вопросы, относящиеся к логике, метафизике, этике, религии. И так оно и будет, даже если признать, что вы понимаете свои собственные принципы и можете их доказывать.

34. Если скажут, что флюксии можно объяснить или выразить при помощи отрезков прямых, им пропорциональных; что поскольку эти отрезки можно отчетливо воспринять, познать и на них можно основываться, то их можно подставить вместо флюксий, а их отношения, или пропорции, рассматривать как пропорции флюксий; что благодаря такому приему теория флюксий становится ясной и полезной,— на это я отвечу: для того чтобы получить эти конечные прямые, пропорциональные флюксиям, необходимо предпринять определенные неясные шаги, которые представить себе невозможно; и пусть эти конечные прямые сами по себе воспринимаются очень ясно, тем не менее необходимо признать, что ход ваших рассуждений не ясен, а ваш метод не научен. Например, положим, что  $AB$  — абсцисса,  $BC$  — ордината, а  $VCH$  — касательная к кривой  $AC$ ;  $Vb$  или  $CE$  — приращение абсциссы,  $Ec$  — приращение ординаты, которая, будучи продолжена, пересекает  $VH$  в точке  $T$ , а  $Cc$  — приращение кривой. Если прямую  $Cc$  продолжить до  $K$ , образуется три небольших треугольника — прямолинейный  $CEc$ , треугольник со смешанными прямо- и криволинейными сторонами  $CEc$  и прямолинейный треугольник  $SET$ . Очевидно, что эти три треугольника отличаются друг от друга: прямолинейный

треугольник  $CEc$  меньше треугольничка  $CEc$  со смешанными прямо- и криволинейными сторонами, которые представляют собой три вышеупомянутых приращения; в свою очередь последний меньше треугольника  $SET$ . Допустим, что ордината  $bc$  перемещается на место  $BC$ , так что точка  $c$  совпадает с точкой  $C$ , а прямая  $CK$  и, следовательно, кривая  $Cc$  совпадает с касательной  $CH$ . В таком случае треугольник  $CEc$  со смешанными криво- и прямолинейными сторонами, приближающийся к исчезновению, в своей последней форме будет подобен треугольнику  $SET$ , а его приближающиеся к нулю стороны  $CE$ ,  $Ec$ ,  $Cc$  будут про-



порциональны  $CE$ ,  $ET$ ,  $CT$  — сторонам треугольничка  $SET$ . И в силу этого делается вывод, что флюксии отрезков  $AB$ ,  $BC$  и  $AC$ , входящие в последнее отношение их исчезающих приращений, пропорциональны сторонам треугольника  $SET$ , или, что одно и то же, сторонам треугольника  $VBC$ , ему подобного \*. Великий автор данного анализа специально замечает и особенно настаивает на том, что точки  $C$  и  $c$  не должны отстоять друг от друга ни на какой самый малейший интервал, но что для нахождения окончательных пропорций отрезков  $CE$ ,  $Ec$  и  $Cc$  (т. е. отношения флюксий или скоростей), выраженных конечными сторонами треугольника  $VBC$ , точки  $C$  и  $c$  должны точно совпадать друг с другом, т. е. быть одной и той же точкой. Следовательно, точка рассматривается как треугольник или же допускается, что в точке образуется треугольник. Понять это представляется совершенно невозможным. Однако находятся люди, которые недовольно морщатся, сталкиваясь с какими-либо непостижимыми тайнами у всех других, в то же время не видят ничего трудного в таких же непостижимостях у себя самих, которые подавятся комаром, но проглотят верблюда.

\* *Introduct. ad «Quad. Curv.»* 15.

35. Я не знаю, сто́ит ли особо отметить, что, может быть, некоторые надеются оперировать символами и допущениями, дабы избежать применения флюксий, [механических] моментов и бесконечно малых величин, действуя с помощью следующего метода. Пусть  $x$  — абсцисса кривой, а  $z$  — еще одна абсцисса той же самой кривой. Положим также, что соответствующие площади равны  $xxx$  и  $zzz$ , что  $(z - x)$  — приращение абсциссы, а  $(zzz - xxx)$  — приращение площади, не обращая внимания на то, насколько велики или малы эти приращения. Разделим теперь  $(zzz - xxx)$  на  $(z - x)$  и получим частное  $(zz + zx + xx)$ ; если допустим, что  $z = x$ , тогда это же самое частное будет равно  $3xx$ , что в таком случае и будет значением ординаты; таким образом, последнее можно найти независимо от флюксий и бесконечно малых величин. Но здесь прямая подтасовка: ибо, во-первых, мы полагаем, что абсциссы  $x$  и  $z$  не равны между собой, и без такого предположения нельзя было бы сделать ни одного шага; а во-вторых, мы допускаем, что те же абсциссы равны, а это явная непоследовательность, и это равнозначно тому, что уже рассматривалось ранее \*. И, действительно, есть основания опасаться, что все попытки поставить эту трудную для понимания и точную геометрию на верный фундамент и избежать теории скоростей, механических моментов и т. п. окажутся бесплодными до тех пор, пока предмет и цель геометрии не будут поняты лучше, чем, как представляется, понимали до сих пор. Великий автор метода флюксий чувствовал эту трудность и поэтому пустился во все эти изящные (nice) абстракции и геометрическую метафизику, без которых, как он понимал, ничего нельзя сделать на основе общепринятых принципов, и читатель сам может судить, что у него из всего этого получилось в смысле доказательства. Правда, надо признать, что он использовал флюксии, подобно лесам при строительстве здания, которые нужно было отбросить в сторону или от которых нужно было избавиться, когда уже было найдено, что конечные линии пропорциональны этим флюксиям. Но ведь эти конечные показатели определяются с помощью флюксий. Поэтому все, что получается с помощью таких показателей и пропорций, необходимо отнести за счет флюксий, которые, следовательно, предварительно надо понять. А что такое эти флюксии? Скорости исчеза-

---

\* § 15.

ющих приращений. А что такое эти самые исчезающие приращения? Они не есть ни конечные величины, ни величины бесконечно малые, но они и не нули. Разве мы не имеем права назвать их призраками (ghosts) исчезающих величин?

36. Люди слишком часто внушают самим себе и другим, будто они представили себе и поняли явления, выраженные при помощи знаков, тогда как в действительности они не имеют о них ни малейшего представления, а понимают только сами знаки. И есть основания опасаться, что именно так обстоит дело в данном случае. Скорости исчезающих или же зарождающихся величин могут выражаться



как конечными отрезками определенной величины, так и алгебраическими символами, но я подозреваю, что многие, кто, вероятно, никогда не рассматривал этого положения и считает его само собой разумеющимся, при тщательном его изучении обнаружили бы, что не в состоянии составить какое-либо представление или какое-либо понятие об этих скоростях, вне выражения их такими конечными величинами и знаками.

Положим, прямая  $KP$  образуется при движении с постоянным ускорением какой-либо точки и за равные отрезки времени образуются неравные отрезки прямой  $KL$ ,  $LM$ ,  $MN$ ,  $NO$  и т. д.<sup>16</sup> Положим также, что  $a$ ,  $b$ ,  $c$ ,  $d$ ,  $e$  и т. д. обозначают скорости точки, образующей прямую, в разные периоды частей или приращений, получаемых таким образом. Легко заметить, что каждое из этих приращений пропорционально сумме скоростей, которыми оно образуется; что, следовательно, полученные несколько сумм скоростей, образованных за равные отрезки времени, могут быть изображены соответственно отрезками  $KL$ ,  $LM$ ,  $MN$  и т. д., образованными за те же промежутки времени. В равной мере легко сказать, что последняя скорость, образованная за первую частицу времени, может быть выражена символом  $a$ , последняя за вторую —  $b$ , последняя, образованная за третью, —  $c$  и т. д.; что  $a$  — скорость  $LM$  *in statu nascendi*, а  $b$ ,  $c$ ,  $d$ ,  $e$  и т. д. — скорости приращений  $MN$ ,  $NO$ ,  $OP$  и т. д. в соответствующих со-

стояниях их зарождения. Можно пойти дальше и считать сами эти скорости текущими (flowing) или возрастающими величинами, взяв скорости скоростей и скорости скоростей скоростей, т. е. первые, вторые, третьи и т. д. скорости ad infinitum; этот последовательный ряд скоростей может быть выражен следующим образом:

$$a.b - a.c - 2b + a.d - 3c + 3b - a \text{ и т. д.}$$

Можно назвать их первыми, вторыми, третьими, четвертыми флюксиями. А с целью более удобного выражения можно обозначить переменную текущую прямую  $KL$ ,  $KM$ ,  $KN$  и т. д. буквой  $x$ , а первые флюксии  $\dot{x}$ , вторые —  $\ddot{x}$ , третьи —  $\ddot{\dot{x}}$  и т. д. ad infinitum.

37. Нет ничего легче, как указать названия, символы или выражения для этих флюксий, не трудно также высчитывать и производить действия с помощью таких знаков. Но гораздо более трудным оказывается опустить эти знаки и тем не менее сохранить в наших умах то, что, по нашему предположению, они означают. Рассматривать показатели, будь то геометрические, алгебраические или флюксионные, не трудно. Но, например, составить точное представление о скорости третьего порядка, самой по себе и при помощи ее самой, — Hoc opus, hic labor<sup>17</sup>. Нелегко также составить ясное и четкое представление вообще о любой скорости вне связи со всякой протяженностью во времени и пространстве и в отрыве от нее, а также от всех обозначений, знаков и символов; если же мне позволят судить о других по себе, это просто невозможно. Мне представляется очевидным, что измерения и знаки абсолютно необходимы для того, чтобы понять скорости и рассуждать о них, и что, следовательно, когда мы хотим представить себе скорости просто и сами по себе, нас вводят в заблуждение пустые абстракции.

38. Может быть, некоторые люди вообразят, что было бы легче понимать флюксии, если предположить, что они являются скоростями, с помощью которых образуются бесконечно малые приращения, так что первые флюксии будут скоростями первых приращений, вторые флюксии будут скоростями вторых приращений, третьи флюксии — скоростями третьих приращений и т. д. ad infinitum. Но, не говоря уже о непреодолимой трудности признания или понимания бесконечно малых величин и бесконечно малых взятых от бесконечно малых величин и т. д., ясно, что такое понятие о флюксиях не будет соответствовать

точке зрения великого автора, который полагал, что нельзя пренебрегать ни наималейшей величиной, что, в силу этого, теория бесконечно малых приращений не может быть допущена в геометрии, и который совершенно очевидно ввел использование скоростей или флюксий с целью исключить бесконечно малые или же обойтись без них.

39. Возможно, некоторым другим покажется, что у нас будет более правильное представление о флюксиях, если мы допустим конечные неравные изохронные приращения  $KL$ ,  $LM$ ,  $MN$  и т. д. и будем считать и их, и их приращения — в *statu nascendi*, а также и зарождающиеся приращения тех приращений и т. д., полагая, что первые зарождающиеся приращения пропорциональны первым флюксиям или скоростям, зарождающиеся приращения этих приращений пропорциональны вторым флюксиям, третьи зарождающиеся приращения пропорциональны третьим флюксиям и т. д. А так как первые флюксии являются скоростями первых зарождающихся приращений, то вторые флюксии можно скорее считать скоростями вторых зарождающихся приращений, а не скоростями скоростей. Может показаться, что благодаря такому приему аналогия флюксий может быть лучше сохранена, а само понятие сделано более вразумительным.

40. И, действительно, должно бы казаться, что для получения второй или третьей флюксии уравнения данные флюксии рассматривались скорее не как скорости, а как приращения. Однако представляется, что рассмотрение их иногда в одном смысле, а иногда в другом, то в их собственном виде, то в виде их показателей, в значительной мере вызвало ту путаницу и неясность, которую мы обнаруживаем в теории флюксий. Поэтому может показаться, что это понятие еще можно как-то улучшить и что вместо флюксий флюксий или флюксий флюксий флюксий и вместо вторых, третьих, четвертых и т. д. флюксий данной величины было бы более последовательно и менее вызывало бы возражения, если говорить: флюксия первого зарождающегося приращения, т. е. вторая флюксия; флюксия второго зарождающегося приращения, т. е. третья флюксия; флюксия третьего зарождающегося приращения, т. е. четвертая флюксия, причем имеется в виду, что каждая из этих флюксий соответственно пропорциональна зарождающемуся началу приращения, следующего за тем, флюкцией которого она является.

41. Для более четкого понимания всего этого можно принять во внимание, что если конечное приращение  $LM$  \* разделить на изохронные части  $Lm$ ,  $mn$ ,  $no$ ,  $oM$ , а приращение  $MN$  — на части  $Mp$ ,  $pq$ ,  $qr$ ,  $rN$ , изохронные предыдущим, то, так как приращения  $LM$ ,  $MN$  пропорциональны суммам их образующих скоростей, соответствующие им части  $Lm$ ,  $Mp$  также пропорциональны соответствующим увеличенным скоростям, которые их образуют. А так как скорость, с которой образуется  $Mp$ , превышает ту, с которой была образована  $Lm$ , то и часть  $Mp$  больше части  $Lm$ . И вообще, раз изохронные скорости, образующие отрезки  $MN$ , превышают изохронные скорости, образующие отрезки  $LM$ , то и отрезки первой больше соответствующих им отрезков второй. И это будет справедливо, какими бы малыми ни были упомянутые отрезки. Следовательно, если  $LM$  и  $MN$  обе взяты в их зарождающемся состоянии,  $MN$  будет больше  $LM$ , притом на величину, пропорциональную превышению скорости  $b$  над скоростью  $a$ . Отсюда мы можем видеть, что в конечном итоге это последнее объяснение флюксий приводит к тому же, что и первое \*\*.

42. Но независимо от всего сказанного надо все же признать, что конечные части  $Lm$  или  $Mp$ , даже если их взять совсем малыми, пропорциональны не скоростям  $a$  и  $b$ , а каждая — ряду скоростей, меняющихся каждое мгновение, или, что одно и то же, всевозрастающей скорости, с помощью которой эта часть образуется в течение определенной мельчайшей частицы времени; что только зарождающиеся начала или исчезающие окончания конечных величин, которые образуются в мгновение или в течение бесконечно малых отрезков времени, пропорциональны данным скоростям; что, следовательно, для того чтобы представить себе первые флюксии, мы должны представить себе время, разделенное на мгновения, приращения, образованные в течение этих мгновений, и скорости, пропорциональные этим приращениям; для того чтобы представить себе вторые и третьи флюксии, мы должны допустить, что зарождающиеся начала или мгновенные приращения сами имеют также другие мгновенные приращения, пропорциональные соответствующим образующим их скоростям; что скорости этих вторых мгновенных приращений

---

\* См. предыдущую схему в § 36.

\*\* § 36.

являются вторыми флюксиями, а скорости их зарождающихся мгновенных приращений — третьими флюксиями. И т. д. *ad infinitum*.

43. Вычтя приращение, образованное за первое мгновение, из приращения, образованного в течение второго мгновения, мы получим приращение приращения. А вычтя скорость, образующую отрезок прямой в первое мгновение, из скорости, образующей отрезок прямой во второе мгновение, получим флюксию флюксии. Подобным же образом, вычтя разность скоростей, образующих отрезок прямой в первые два мгновения, из превышения скорости в третье мгновение над скоростью во второе мгновение, получим третью флюксию. И, действуя аналогичным образом, мы можем перейти к четвертой, пятой, шестой и т. д. флюксиям. А если мы обозначим скорости первого, второго, третьего, четвертого мгновений  $a, b, c, d$ , то ряд флюксий будет такой же, какой приводился выше:  $a.b - a.c - 2b + a.d - 3c + 3b - a$ , *ad infinitum*, т. е.  $x, x, x, \ddot{x}$ , *ad infinitum*.

44. Таким образом, флюксии можно рассматривать в разном свете и в различных видах, но, представляется, все они в равной мере трудны для понимания. И, действительно, раз невозможно представить себе скорость без пространства и времени, без конечного значения длины и продолжительности \*, то понять даже первые флюксии, должно быть, выше человеческих возможностей. А если первые непостижимы, то что же мы должны сказать в отношении вторых, третьих и т. д. флюксий? Возможно, тот, кто в состоянии представить себе начало начала или конец конца несколько раньше первого или позже второго, будет достаточно проникателен, чтобы понять эти вещи. Но я полагаю, что большинство людей считает невозможным понять их в каком бы то ни было смысле.

45. Можно было бы подумать, что люди должны бы выражаться как можно более точно о таком тонком предмете. И тем не менее, как было замечено раньше, мы можем часто наблюдать, что показатели флюксий или символы, представляющие флюксии, ошибочно принимаются за сами флюксии. Разве не так обстоит дело в том случае, когда сразу же после того, как флюксии флюент объявлены скоростями их возрастания, а вторые флюксии — изменени-

---

\* § 31.

ями первых флюксий или скоростей, нам говорят, что  $\dot{z}, \ddot{z}, z, \dot{z}, z, \ddot{z}$  \* представляет собой ряд величин, из которых каждая последующая величина является флюксией предыдущей, а каждая предыдущая является флюентой (fluent), в отношении которой следующая за ней является ее флюксией?

46. Можно легко себе представить различные ряды величин и выражений, геометрических и алгебраических, в виде линий, поверхностей, образов, которые можно продолжать без конца или предела. Но не так-то легко представить себе ряд либо просто скоростей, либо просто зарождающихся приращений, взятых отдельно от них и им соответствующих. Может быть, некоторые могли бы прийти к той мысли, что автор имел в виду ряд ординат, в котором каждая ордината была флюксией предыдущей и флюентой [интегралом] (fluent) последующей, т. е. что флюксия одной ординаты была сама ординатой другой кривой и что флюксия этой последней ординаты была ординатой еще одной кривой и т. д. ad infinitum. Но кто в состоянии представить себе, как флюксия (будь то скорость или зарождающееся приращение) ординаты может быть сама ординатой? Или, более того, — что каждая предыдущая величина или интеграл относится к своей последующей или флюксии как площадь криволинейной фигуры к своей ординате, в соответствии с чем автор замечает, что каждая предыдущая величина в таком ряду является площадью криволинейной фигуры, абсциссой которой является  $z$ , а ординатой — следующая за ней величина?

47. В целом представляется, что скорости отбрасываются, а вместо них вводятся площади и ординаты. Но как бы выгодны ни оказались такие аналогии или такие выражения для облегчения решений современных квадратур, мы тем не менее обнаружили, что они никак не просвещают нас в отношении исходной истинной природы флюксий и не дают нам возможности составить на их основе правильные представления о флюксиях, взятых сами по себе. Общее конечное стремление автора во всем этом очень ясно, но принципы его туманны. Но, возможно, что эти теории великого автора не были рассмотрены и детально изучены его учениками, которые, как было замечено выше, кажется, стремятся скорее действовать, а не познавать, скорее

---

\* «De Quadratura Curvarum».

применять его правила и его формулы, а не понять его принципы и глубоко проникнуть в суть его понятий. Тем не менее очевидно, что для того чтобы следовать ему в его квадратурах, они должны находить интегралы по флюксиям, а для того чтобы делать это, они должны уметь находить флюксии по интегралам; для того же чтобы найти флюксии, они должны сначала знать, что такое флюксии. В противном случае в их действиях нет ясности и научности. Таким образом, прямой метод предшествует обратному и в обоих предполагается знание принципов. Но что касается произведения действий в соответствии с правилами и с помощью общих формул, первоначальные принципы и основания которых не поняты, то это следует считать чисто техническим вопросом. Поэтому, какими бы туманными (*abstruse*) и метафизическими ни были принципы, их придется изучать всем, кто постигает теорию флюксий. Ни один геометр не имеет также права применять правила великого автора, не рассмотрев сначала его метафизические понятия, из которых эти правила выведены. Хотя знание метафизических понятий совершенно необходимо для науки, которую нельзя постичь без точного, ясного и четкого понимания основополагающих принципов, тем не менее многие беззаботно обходятся без этого, занимаясь только выражениями, рассматривая их и обращаясь с ними с величайшим искусством и распорядительностью, чтобы с их помощью получить другие выражения, применяя методы, которые, взятые сами по себе, являются по меньшей мере подозрительными и косвенными, как бы ни рекомендовали их индукция и авторитет — два мотива, которые признаются достаточными для возникновения разумной веры и морального убеждения, но ничего более высокого.

48. Может быть, вы надеетесь, что вам удастся отклонить ту убедительную критику, которая была здесь высказана, и защитить ложные принципы и непоследовательные рассуждения под тем общим предлогом, что эти возражения и замечания являются метафизическими. Но это фальшивый предлог. Я обращаюсь к уму каждого непредубежденного разумного читателя в подтверждение очевидного смысла и истинности того, что было изложено в вышеприведенных замечаниях. К нему же я обращаюсь в проблеме, не являются ли вопросы, по которым высказаны замечания, самой непостижимой метафизикой, и метафизикой не моей, а вашей собственной. Я не хотел бы, чтобы вы поняли таким образом, будто я подразумеваю, что ваши по-

нения ложны или неправильны, потому что они являются метафизическими. Ничто не может быть объявлено ни истинным, ни ложным на таком основании. Назвать какое-либо положение метафизическим или нет — мало чему поможет. Вопрос состоит в том, является ли оно ясным или расплывчатым, правильным (right) или неправильным, хорошо или плохо обоснованным?

49. Хотя мгновенные приращения, зарождающиеся и исчезающие величины, флюксии и бесконечно малые величины всех степеней являются в действительности такими призрачными (shadowy) существами, которые так трудно отчетливо вообразить или представить себе, что их (мягко выражаясь) нельзя признать в качестве принципов или объектов ясной и точной науки; и хотя одной этой неясности и непонятности вашей метафизики было бы достаточно, чтобы лишить силы ваши претензии на доказанность вашей теории, — тем не менее, если я не ошибаюсь, было, кроме того, показано, что ваши выводы правильны в той же мере, в какой ясны ваши концепции, и что ваша логика так же предосудительна, как ваша метафизика. Поэтому в целом должно представляться, что ваши выводы не получены путем правильных рассуждений на основе четких принципов; что, следовательно, занятия современных аналитиков, какими бы полезными они ни были для математических расчетов и построений, не приучают и не готовят ум к тому, чтобы ясно воспринимать и делать правильные выводы, и что, следовательно, в силу таких обстоятельств, вы не имеете права давать указания по вопросам, лежащим вне той сферы, к которой вы принадлежите и за пределами которой ваше суждение не должно цениться выше, чем суждение других людей.

50. Я давно уже подозревал, что эти современные методы анализа не научны, и намекнул на это читающей публике двадцать пять лет тому назад<sup>18</sup>. После этого меня увлекли другие дела, и я считал, что найду себе более полезное занятие, чем выискивать и собирать свои мысли по такому сложному предмету. Правда, недавно меня попросили<sup>19</sup> подтвердить мои высказывания. Однако, поскольку, как мне показалось, лицо, обратившееся с этой просьбой, размышляет не достаточно зрело, чтобы понимать либо ту метафизику, которую оно опровергает, либо математику, которой оно покровительствует, мне не стоило бы причинять себе беспокойство и писать, чтобы его в чем-то убедить. Не надо было бы мне и теперь, после столь долгого

перерыва в изучении затронутых мною вопросов, утрудить себя или вас настоящим обращением, если бы я не имел целью помешать вам в той мере, в какой я только в состоянии, обманывать себя и других в вопросах, имеющих гораздо большее значение и важность. И с тем чтобы вы более ясно могли понять силу и направленность изложенных выше замечаний и развить их еще дальше в своих собственных размышлениях, я ставлю в заключение следующие вопросы:

В[опрос] 1. Разве предметом геометрии не являются пропорции определяемых (assignable) протяженностей? И разве есть необходимость в рассмотрении величин бесконечно больших или бесконечно малых?

В.2. Разве целью геометрии не является измерение определяемых конечных протяжений? И разве не эта практическая цель вначале натолкнула людей на изучение геометрии?

В.3. Разве ошибочное определение предмета и цели геометрии не создало уже ненужные трудности и неверные тенденции в названной науке?

В.4. Разве можно по справедливости сказать, что люди действуют в соответствии с научным методом, если они не представляют себе отчетливо ни предмета, о котором они говорят, ни предполагаемой цели, ни метода, с помощью которого она достигается?

В.5. Разве не достаточно того, что каждое определяемое число частей может содержаться в некоей определяемой величине? И разве не является ненужным, а также абсурдным допущение, что конечная протяженность бесконечно делима?

В.6. Не будет ли верно, что чертежи в геометрическом доказательстве должны рассматриваться как знаки всех возможных конечных фигур, всех чувственных и воображаемых протяженностей или величин того же рода?

В.7. Разве возможно освободить геометрию от непреодолимых трудностей и нелепостей до тех пор, пока ее истинным предметом считается либо абстрактная общая идея протяженности, либо абсолютная внешняя протяженность?

В.8. Разве понятия абсолютного времени, абсолютного места и абсолютного движения не суть наиболее отвлеченно метафизические? Можем ли мы их измерить, высчитать или познать?

В.9. Разве математики не занимаются спорами и парадоксами, относящимися к тому, чего они не понимают и

не могут понять? И разве теория сил не является достаточным доказательством этого? \*

В.10. Разве не было бы достаточно рассматривать в геометрии определяемые конечные величины, не касаясь бесконечности? И разве не было бы более правильным измерять вместо кривых большие по размерам многоугольники с конечными сторонами, а не предполагать, что кривые являются многоугольниками с бесконечно малыми сторонами (предположение и неправильное, и непостижимое)?

В.11. Разве многие положения, с которыми не легко согласиться, не являются тем не менее истинными? И разве положения, содержащиеся в двух нижеследующих вопросах, не относятся к их числу?

В.12. Разве возможно, чтобы мы получили идею или понятие протяженности до движения? Или, если бы человек никогда не воспринимал движения, разве мог бы он когда-либо узнать или представить себе, что одна вещь отделена промежутком (to be distant) от другой?

В.13. Разве у геометрической величины есть сосуществующие части? И разве всякая величина, так же как время и движение, не находится в постоянном течении?

В.14. Можно ли предположить, что протяженность является атрибутом существа неизменного и вечного?

В.15. Разве отказ от изучения начал и раскрытия методов, используемых в математике, не свидетельствует о наличии фанатизма в математике?

В.16. Разве определенные положения, имеющие ныне хождение среди аналитиков, не противны здравому смыслу? И разве общепринятое предположение о том, что конечная величина, разделенная на нуль, бесконечна, не относится к их числу?

В.17. Разве рассмотрение геометрических чертежей абсолютно или самих по себе (а не как представляющих все определяемые значения или фигуры того же рода) не является главным основанием для предположения о том, что конечная протяженность бесконечно делима, и главной причиной всех трудностей и нелепостей, отсюда вытекающих?

В.18. Из того, что геометрические теоремы носят общий характер и вследствие этого линии на чертежах яв-

---

\* См. трактат на латинском [языке] «De motu», опубликованный в Лондоне в 1721 г.

ляются общими заместителями или представителями (representatives), следует ли, что мы не можем ограничивать или рассматривать [как ограниченное] число частей, на которые делятся такие конкретные линии?

В.19. Когда говорят или подразумевают, что такой-то определенный отрезок, обозначенный на бумаге, содержит больше, чем любое счетное число частей, разве в действительности следует здесь понимать нечто большее, чем знак, безразлично представляющий все конечные линии независимо от их величины? В каком относительном качестве он содержит, т. е. обозначает, больше, чем любое определяемое число частей? И разве не будет совершенно абсурдом предполагать, что конечная линия, рассмотренная сама по себе или в своей собственной положительной природе, может содержать бесконечное число частей?

В.20. Разве все аргументы в пользу бесконечной делимости конечной протяженности не предполагают или не подразумевают, что предметом геометрии являются либо общие абстрактные идеи, либо абсолютная внешняя протяженность? И, следовательно, разве такие аргументы также не теряют силу и не исчезают вместе с упомянутыми предположениями?

В.21. Разве предполагаемая бесконечная делимость конечной протяженности не является ловушкой для математиков и занозой у них в боку? И разве величина бесконечно уменьшенная (diminished) и величина бесконечно малая — не одно и то же?

В.22. Разве необходимо иметь дело со скоростями зарождающихся или исчезающих величин, или моментами, или бесконечно малыми величинами? И разве введение таких непостижимых категорий не является упреком математикам?

В.23. Разве внутренне противоречивые положения (inconsistencies) могут быть истинами? Разве можно в каком-либо предмете и какой-либо науке допускать положения противоречивые (repugnant) и абсурдные? И разве применение бесконечно малых величин следует признавать за достаточно благовидный предлог и основание для допущения таких положений в геометрии?

В.24. Разве мы не можем сказать, что мы действительно знаем какую-либо величину, когда нам известно ее пропорциональное отношение к данным величинам? И разве можно узнать это отношение при помощи каких-либо иных средств, кроме выражений или показателей, геомет-

рических, алгебраических или арифметических? И разве выражения в линиях или образах (*species*) могут быть полезны иначе как лишь в той мере, в какой они сводятся к числам?

В.25. Разве нахождение истинных выражений или обозначений количеств не является самой общей чертой и стремлением математиков, а арифметическое действие — тем, что ограничивает и определяет их применение?

В.26. Разве математики в достаточной мере рассматривали аналогию и применение знаков? И насколько им соответствует конкретный ограниченный характер вещей?

В.27. Разве в силу того что при изложении общего чисто алгебраического примера мы можем в зависимости только от нашего собственного желания приписать какой-либо букве, что она будет обозначать положительную или отрицательную величину, мы можем затем в геометрическом примере, ограниченном гипотезами и рассуждениями, основанными на конкретных свойствах и отношениях фигур, претендовать на такую же вольность?

В.28. Разве изменение предположения или, как мы можем назвать это, *fallacia suppositionis*<sup>20</sup>, не является софистикой, которой в значительной мере заражены обоснования современных теорий как в механической философии, так и в запутанной и сложной геометрии?

В.29. Разве мы в состоянии получить идею или понятие скорости отдельно (*distinct*) от ее измерений и отдельно от них, как мы можем получить понятие о теплоте отдельно от градусов на термометре, которыми она измеряется, и обособленно от них? И разве не это допускается в рассуждениях современных аналитиков?

В.30. Разве можно постичь движение в точке пространства? И если нельзя постичь движение, разве можно постичь скорость? И если нет, разве можно постичь первую или последнюю скорость в простом пределе, первоначальном или конечном, дескриптивного пространства?

В.31. Разве там, где нет приращений, может быть какое-либо соотношение приращений? Разве можно считать пули пропорциональными реальным величинам? Или: говорить об их пропорциях — разве не значит нести чепуху? А также в каком смысле должны мы понимать отношение поверхности к линии, площади к ординате? И разве можно говорить, что образы или числа, действительно выражающие величины, не являющиеся однородными, тем не менее выражают свое отношение друг к другу?

В.32. Если возможна квадратура всех определяемых окружностей, разве круг в сущности не так же сводится к квадрату, как парабола? Или разве в действительности площадь, ограниченная параболой, может быть измерена более точно, чем круг?

В.33. Разве не было бы более правильным применять [в вычислениях] разумное приближение, чем пытаться добиться точности при помощи софистики?

В.34. Разве не более приличествовало бы действовать путем проб и индукций, чем притворяться, будто имеется доказательство, хотя оно основано на ложных принципах?

В.35. Разве нет способа дойти до истины, хотя принципы не научны, а ход рассуждений не верен? И разве такой способ следует называть наукой, а не уловкой (knack)?

В.36. Разве может быть наука о выводах, если нет науки о принципах? И разве может человек иметь научные принципы, не понимая их? И, следовательно, разве математики нашего времени поступают как люди науки, прилагая намного больше усилий для применения своих принципов, чем для их понимания?

В.37. Разве величайший гений, сражающийся с ложными принципами, не может быть поставлен в тупик? И разве можно получить точные квадратуры без новых *postulata* или допущений? И если нет, разве не следует те допущения, которые являются разумными и последовательными, предпочесть противоположным? См. § 28 и 29.

В.38. Разве утомительные расчеты в алгебре и флюксии являются наиболее подходящим способом для совершенствования ума? И разве тот факт, что люди привыкли рассуждать целиком и полностью о математических знаках и фигурах, не ставит их в тупик относительно того, как рассуждать без этих знаков и фигур?

В.39. Какую бы сноровку ни приобрели аналитики в постановке задач или нахождении соответствующих выражений для математических величин, разве она необходимо влечет за собой соответствующую ей способность постигать другие вопросы и выражать их суть дела?

В.40. Разве не является общим положением или правилом, что один и тот же коэффициент, делящий равные произведения, дает равные частные? И тем не менее разве

может быть такой коэффициент выражен через 0, т. е. нулем? Или разве может кто-нибудь сказать, что если уравнение  $2 \times 0 = 5 \times 0$  разделить на 0, то частные в обеих частях будут равны? В силу этого разве не может дело обстоять так, что какое-либо правило будет справедливо в отношении всех величин и тем не менее не будет распространяться на нуль или включать нуль? И разве подведение нуля под понятие «величина» не привело людей к ложным рассуждениям?

В.41. Разве в самых общих рассуждениях о равенствах и пропорциях нельзя доказывать так же точно, как в геометрии? Разве в таких доказательствах люди не обязаны придерживаться того же строгого хода рассуждения, как в геометрии? И разве такие их рассуждения не выводятся из тех же самых аксиом, которые приняты в геометрии? В силу этого разве алгебра не является такой же истинной наукой, как и геометрия?

В.42. Разве люди не могут рассуждать при помощи образов (species) так же, как при помощи слов? Разве в обоих случаях не действуют те же самые правила логики? И разве у нас нет права ожидать и требовать одинакового доказательства в обоих случаях?

В.43. Разве алгебраист, флюксионист, геометр или вообще всякий человек, который что-то доказывает, может ожидать снисхождения за неясные принципы или неправильные рассуждения? И разве алгебраическое обозначение или образ может в конце действий толковаться в таком смысле, какой не мог быть ему придан вначале? Или разве может любое конкретное предположение подойти под общее правило, которое несовместимо с его обоснованием?

В.44. Разве различие между простым вычислителем и человеком науки не состоит в том, что один вычисляет на основе ясно понятых принципов и при помощи четко доказанных правил, а другой нет?

В.45. Хотя геометрия является наукой, алгебра признается за науку, а аналитический метод считается самым превосходным из всех, тем не менее разве в применении анализа к геометрии не могли бы оказаться допущенными ложные принципы и неправильные методы рассуждения?

В.46. Хотя алгебраические рассуждения всегда признаются справедливыми, когда они ограничиваются знаками или образами как общими представителями вели-

чин, тем не менее разве вы не можете впасть в ошибку, если, ограничивая их применение тем, что они обозначают конкретные вещи, вы не ставите себе ограничений в том смысле, чтобы размышлять в соответствии с характером таких конкретных вещей? И разве такую ошибку следует отнести только за счет одной алгебры?

В.47. Разве не представляется так, что цель современных математиков состоит скорее в том, чтобы при помощи уловки (artifice) получить выражение, а не в том, чтобы при помощи доказательства возвыситься до науки?

В.48. Разве не может быть здоровой (sound) метафизики, так же как и ложной? Правильной (sound), так же как и неправильной, логики? И разве не может современный анализ быть подведен под одно из этих определений, а если так, то под которое из них?

В.49. Разве в действительности не существует *philosophia prima*, определенная трансцендентальная наука, стоящая выше математики и охватывающая более широкие вопросы, которую нашим современным аналитикам, может быть, следовало бы изучать, а не презирать?

В.50. Разве со времени открытия математических наук среди математиков не происходили вечные споры и дискуссии? И разве это не снижало очевидности их методов?

В.51. Разве может что-нибудь иное, кроме метафизики и логики, раскрыть глаза математикам и освободить их от тех трудностей, которые ими испытываются?

В.52. Разве можно, с учетом общепринятых принципов, какую-либо величину свести к нулю путем какого-либо деления или разделения, даже если провести его насколько можно дальше?

В.53. Если целью геометрии является практика, эта практика есть измерение, а мы измеряем только поддающиеся определению протяженности, то разве отсюда не следует, что неограниченные приближения полностью отвечают цели (intention) геометрии?

В.54. Разве те же самые дела, которые ныне совершаются с помощью бесконечно малых величин, не могут быть совершены с помощью величин конечных? И разве не было бы это огромным облегчением для воображения и разума математиков?

В.55. Разве могут все эти любящие математику физики, анатомы и другие, имеющие дело с животной стороной

жизни, которые со слепой верой признают теорию флюксий, без стыда оскорблять других людей за то, что не верят тому, чего не понимают?

В.56. Разве корпускулярная, экспериментальная и математическая философия, столь культивируемая за последнее столетие, не поглощает слишком много внимания, определенную часть которого можно было бы с пользой применить для других целей?

В.57. Разве из-за этой и других действующих в том же направлении причин умы думающих людей не находятся в подавленном состоянии, что унижает и притупляет более высокие способности? И разве не этим мы можем объяснить ту узость и тот фанатизм, которые преобладают среди многих людей, считающихся учеными, их неспособность к вещам моральным, интеллектуальным и теологическим, их склонность измерять все истины при помощи чувства и опыта животной жизни?

В.58. Разве то, что одни и те же люди восхищаются великим автором за его флюксии и высмеивают его за религиозность, действительно является следствием размышления?

В.59. Если некие философы-virtuosi нашего века не религиозны, разве можно сказать, что из-за недостаточности веры?

В.60. Разве не было бы более справедливым и обоснованным рекомендовать религиозные положения на основе их последствий, чем доказывать математические принципы на основе сделанных из них выводов?

В.61. Разве не было бы менее предосудительным признавать положения, стоящие выше разума, чем положения, ему противоречащие?

В.62. Разве непостижимые тайны не могут с бóльшим правом допускаться в божественной вере, чем в человеческой науке?

В.63. Разве те математики, которые резко выступают против непостижимых тайн, когда-либо критически исследовали свои собственные принципы?

В.64. Разве математики, столь чувствительные в вопросах религии, строго скрупулезны в своей собственной науке? Разве они не подчиняются авторитету, не принимают вещи на веру и не верят непостижимому? Разве у них нет своих собственных непостижимых тайн и, более того, своих непоследовательностей (repugnancies) и противоречий (contradictions)?

В.65. Разве не подобало бы людям, которые оказались озадаченными и поставленными в тупик в отношении своих собственных принципов, судить о других вопросах осторожно, беспристрастно и скромно?

В.66. Разве современный анализ не является сильным *argumentum ad hominem*<sup>21</sup> против любящих математику неверующих нашего времени?

В.67. Разве из вышеприведенных замечаний следует, что точное и правильное рассуждение является характерной особенностью нашего столетия? И разве наблюдаемый ныне рост безверия можно отнести за счет столь действительно ценного отличия?

**АЛСИФРОН,  
ИЛИ МЕЛКИЙ ФИЛОСОФ.  
В СЕМИ ДИАЛОГАХ,  
СОДЕРЖАЩИХ АПОЛОГИЮ  
ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИИ  
ПРОТИВ ТЕХ, КОГО НАЗЫВАЮТ  
СВОБОДОМЫСЛЯЩИМИ**

## Диалог II

[...] 4. К р и т о н. Я проиллюстрирую это учение Лисикла с помощью примеров, которые вас убедят. Мелкий философ Клеофон строго заботился о воспитании сына и рано посвятил его в основные принципы своей секты. Каликл (так звали его сына), будучи способным молодым человеком, достиг столь значительных успехов, что, до того как стать взрослым, он уморил от зависти (vehemention) своего старого жадного отца и вскоре пустил по ветру состояние, которое тот ему оставил. Другими словами, он раздарил имущество, разбросав по стране нажитую его предками навозную кучу, и сделал из одного разросшегося состояния несколько больших состояний для тех изобретательных людей, которые живут за счет пороков всего общества. Телесилла, хотя и была знатной и сильной духом женщиной, не занимала видного положения в свете до тех пор, пока муж не обучил ее принципам мелкой философии, которые, как он проницательно предполагал, воспрепятствуют ее благотворительности. С этого времени она отдалась дорогим развлечениям и сложной игре, благодаря чему вскоре перевела значительную часть его состояния нескольким посвященным в тайны игры проницательным людям, которые больше в нем нуждались и хотели, чтобы оно быстрее, чем это мог сделать ее муж, было пущено в оборот. В свою очередь муж, раньше не имевший детей, теперь получил наследника состояния. Эта же самая Телесилла, которая ни на что не годилась, пока верила в свой катехизис, теперь блистает во всех общественных местах и является великолепной светской дамой. Щеголяя в дорогих кружевах и одеждах, она усилила дух расточительства у других дам. Это пошло на пользу общества, хотя, нужно признаться, и разорило многих экономных мужей. Пока Критон с серьезным вы-

ражением лица рассказывал об этих фактах, я не мог удержаться от смеха. Лисикл заметил это и сказал, что поверхностные умы способны найти в этих рассказах то, над чем можно посмеяться, но все, кто правильно мыслит, обязательно подметят, что эти максимы, польза от которых всеобща, а неудобство — только для отдельных людей или семей, должны поддерживаться в мудром государстве. Что же касается меня, сказал Эвфранор, то я, признаться, скорее ослеплен и сбит с толку, чем убежден твоим рассуждением, которое, как ты сам заметил, включая связь многих разных моментов, требует большой широты мышления, чтобы его понять. Поэтому я обращаюсь к тебе с просьбой терпеливо отнестись к моим недостаткам. Позволь мне разделить на части то, что слишком велико для восприятия сразу. Там же, где я не смогу идти с тобой рядом, разреши мне шаг за шагом следовать за тобой, насколько это в моих силах.

Л и с и к л. В том, что ты говоришь, есть смысл. Никто не может сразу воспринять длинную цепь аргументации.

5. Э в ф р а н о р. Несколько твоих аргументов, очевидно, сводятся к следующему: порок вводит в оборот деньги и поощряет промышленность, что приводит к процветанию народа. Разве не так?

Л и с и к л. Так.

Э в ф р а н о р. А причина, по которой порок вызвал эти последствия, заключается в том, что он обусловил непомерное потребление, которое наиболее выгодно промышленникам, поддерживая бойкий спрос и высокую цену на их товары.

Л и с и к л. Правильно.

Э в ф р а н о р. Поэтому ты думаешь, что пьяница, поскольку он пьет больше других людей, наиболее полезен пивовару и виноторговцу, способствуя быстрому потреблению крепких напитков?

Л и с и к л. Несомненно.

Э в ф р а н о р. Скажи, Лисикл, кто способен больше выпить — больной человек или здоровый?

Л и с и к л. Здоровый.

Э в ф р а н о р. А кто здоровее, умеренный человек или пьяница?

Л и с и к л. Умеренный человек.

Э в ф р а н о р. Следовательно, умеренный человек, когда он здоров, может выпить больше, чем пьяница, когда тот болен?

Л и с и к л. Может.

Э в ф р а н о р. А как ты думаешь, в течение долгой или краткой жизни человек сумеет больше выпить напитков и съесть мяса?

Л и с и к л. В течение долгой.

Э в ф р а н о р. Поэтому здоровый человек в течение долгой жизни за счет еды и питья способен ввести в обращение большее количество денег, чем обжора или пьяница в течение короткой жизни?

Л и с и к л. Что же из этого?

Э в ф р а н о р. Тогда очевидно, что он более полезен обществу, чем пьяница, даже в отношении еды и питья?

Л и с и к л. Я никогда не признаю, что умеренность поощряет потребление напитков.

Э в ф р а н о р. Но допускаешь ли ты, что болезнь уменьшает, а смерть вообще кладет конец пьянству? Пасколько я вижу, этот же аргумент применим и в отношении других пороков, которые ослабляют человеческое здоровье и укорачивают жизнь. И если мы согласимся с этим, то положение о том, что порок имеет заслуги перед обществом, уже не покажется нам таким бесспорным.

Л и с и к л. Но, приняв, что деятельность некоторых ремесленников и торговцев может стимулироваться как умеренными людьми, так и порочными, что же мы скажем о тех, которые живут одновременно за счет пороков и тщеславия [людей]?

Э в ф р а н о р. Если такие и существуют, то разве не могут они быть использованы по-другому, без ущерба для общества? Скажи же мне, Лисикл, есть ли в природе порока нечто такое, что способствует общественному благосостоянию, или же он только стимулирует потребление?

Л и с и к л. Я уже показал, как он приносит пользу нации, содействуя потреблению ее товаров.

Э в ф р а н о р. Ты допустил, что за время долгой и здоровой жизни человек потребляет больше, чем в течение жизни краткой и болезненной. Ты также не будешь отрицать, что многие потребляют больше, чем один? Тогда посчитай в целом и скажи, кто скорее послужит развитию промышленности своих соотечественников — добродетельный женатый человек с многочисленным здоровым потомством, который кормит и одевает сирот своего района, или модный городской повеса? Я охотно бы узнал, почему невинно затраченные деньги не могут так же обра-

щаться, как и те, которые затрачены на порок? А если это так, то в соответствии с твоим же правилом почему они не могут приписать такой же пользы обществу?

Л и с и к л. То, что я доказал, я доказал ясно, и нет никакой необходимости говорить об этом еще что-либо.

Э в ф р а н о р. Мне кажется, что ты ничего не докажешь, пока не объяснишь, почему невозможно невинно расходовать состояние. Я полагаю, что общественное благосостояние нации заключается в большом количестве жителей и хороших условиях их жизни. Можешь ли ты что-нибудь возразить на это?

Л и с и к л. Думаю, что нет.

Э в ф р а н о р. А что более способствует этой цели, [т. е. благосостоянию], — физический труд на свежем воздухе или малоподвижная работа в помещении?

Л и с и к л. Я думаю, первый.

Э в ф р а н о р. Тогда не покажется ли тебе, что строительство, садоводство и сельское хозяйство займут людей с большей пользой для общества, чем если бы увеличилось число портных, парикмахеров, парфюмеров, винокуров и [лиц] тому подобных профессий?<sup>1</sup>

Л и с и к л. С этим я согласен, но все это говорит против тебя же. Ибо что заставляет людей строить и садить, как не тщеславие, и что такое тщеславие, как не порок?

Э в ф р а н о р. Но если человек будет делать эти вещи для своего удобства и удовольствия, в соответствии со своим состоянием, без глупого хвастовства или преувеличения их действительного значения, то тогда они уже не будут следствием порока. И почему бы, в самом деле, не быть всему этому?

К р и т о н. Я знаю одно: легчайший путь ускорить развитие этой отрасли промышленности и занять плотников, каменщиков, кузнецов и других мастеров будет состоять в применении на практике того удачного совета знаменитого мелкого философа, который в результате глубокомысленного размышления открыл, что поджог Лондона будет не таким уж плохим делом, как глупые и закоснелые в предрассудках люди могут себе, вероятно, вообразить<sup>2</sup>. Поджог вызовет быстрый оборот собственности, перемещая ее от богатых к бедным, и найдет применение большому числу ремесленников всех специальностей. По крайней мере нельзя отрицать, что это открыло новый

способ мышления для наших поджигателей, от которых общество недавно начало пожинать пользу.

Э в ф р а н о р. Я не могу не восхититься этой острой мыслью. [...]

### Диалог III

1. [...] [А л с и ф р о н.] Среди всех сект на земле особой привилегией нашей секты является то, что она не связана никакими принципами. В то время как другие философы исповедуют рабскую приверженность определенным догматам, наша секта предоставляет всем замечательную свободу: она не только отличает одних людей от других, но часто и человека от самого себя. Этому типу поведения помимо других присущих ему преимуществ свойственно то, что при нем нас очень трудно опровергнуть. Вы, вероятно, можете опровергнуть определенный догмат, но это подействует только на того, кто его придерживается, и столь долго, сколь он его придерживается. Некоторые члены нашей секты занимаются догматизированием больше, чем другие, и иногда они это делают в одних вопросах более, чем в других. Учение о пользе порока есть тот вопрос, по которому среди нас нет согласия. Одни из нас являются большими поклонниками добродетели. Для других вопросы порока и добродетели проблематичны. Что же касается меня, то хотя я и считаю учение, которого вчера придерживался Лисикл, остроумным предположением, но в целом существуют разные причины, заставляющие меня отойти от него и вместе с немногочисленной, но наиболее разумной и достойной похвалы частью нашей секты поддержать добродетельную сторону. После тщательного исследования и взвешивания [позиций] обеих сторон оказалось, что мы должны предпочесть добродетель пороку и что такое предпочтение послужит как общественному благу, так и репутации наших философов.

Далее, мы должны знать, что среди нас есть совершенно нерелигиозные высокоблагородные люди, которые добродетельны в силу этого своего благородства (honour). Благородство является чистейшим незамутненным источником добродетели, без малейшей примеси страха, интересов и предрассудков. Ему присущи все преимущества без тех недостатков, которые свойственны религии. Оно есть признак большой доброй души, и искать его следует

среди знатных и образованных людей. Благородство влияет на двор, сенат, войско, а также в целом на любые собрания знатных людей.

Э в ф р а н о р. Следовательно, ты считаешь, что благородство есть источник добродетели?

А л с и ф р о н. Да.

Э в ф р а н о р. Может ли вещь быть источником самой себя?

А л с и ф р о н. Нет, не может.

Э в ф р а н о р. Значит, источник отличается от того, источником чего он является?

А л с и ф р о н. Несомненно.

Э в ф р а н о р. Поэтому благородство является одной вещью, а добродетель другой?

А л с и ф р о н. Это я допускаю. Добродетельные действия суть следствия, а благородство — источник или причина этого следствия.

Э в ф р а н о р. Скажи мне, является ли благородство волей, производящей эти действия, или конечной (final) причиной, для которой они произведены, или здравомыслием, которое служит им нормой и пределом, или объектом, на который они направлены? Или же ты под словом «благородство» понимаешь способность или склонность? Все из того, что предположено, в том или ином смысле будет источником человеческих действий.

А л с и ф р о н. Ничего из всего этого.

Э в ф р а н о р. Тогда, пожалуйста, дай мне понятие или определение благородства.

Алсифрон, немного подумав, ответил, что он определяет благородство как принцип добродетельных действий.

На что Эвфранор отвечал: Если я правильно понимаю, слово «принцип» применяется в разных смыслах. Иногда под принципами мы подразумеваем части, из которых состоит целое и на которые оно может быть разложено. Так, говорят, что элементы являются принципами сложных тел. И подобным образом слова, слоги и буквы являются принципами [строения] языка. Иногда же под принципом мы понимаем отдельный маленький зародыш, рост или постепенное развитие которого создает животное или растительное тело, с соответствующим ему размером и формой. В других случаях под принципами понимают определенные фундаментальные положения искусств и наук, религии и политики. Так скажи же мне, в каком из этих или, может быть, в каком-либо еще ином

смысле трактуешь ты данное слово, когда говоришь, что благородство есть принцип добродетели?

На это Алсифрон отвечал, что он лично не понимает его ни в одном из указанных смыслов, и определил благородство как некую страсть или вдохновение (enthusiasm), которое пылает в груди деликатного человека. В отношении этого Эвфранор заметил, что всегда можно поставить определение на место определяемой вещи. Допустимо это в данном случае или нет, спросил он.

А л с и ф р о н. Да.

Э в ф р а н о р. Нельзя ли нам поэтому сказать, что благородный человек есть человек горячий или энтузиаст?

Алсифрон, слушая это, заявил, что такая точность ни к чему и что педанты, и в самом деле, могут спорить и определять, однако никогда не достигнут высокого чувства благородства, отличающего настоящего джентльмена и являющегося тем, что можно скорее пережить, чем объяснить. [...]

3. А л с и ф р о н [...] сказал:

Слово «свободомыслящий» (free-thinker), поскольку оно охватывает людей самых разных типов и настроений, не может в строгом смысле характеризовать одну определенную секту, придерживающуюся системы ясных и отчетливых взглядов. В то же время следует признать, что все мы согласны в определенных моментах неверия или в отношении негативных принципов и это согласие в некотором смысле объединяет нас под общим понятием секты. Но эти негативные принципы, поскольку они возникают у людей разного возраста, темперамента и образования, создают различные тенденции, мнения и характеры, сильно отличающиеся один от другого. Вы не должны думать, что наша огромная сила заключается в нашей, вольнодумцев (libertines) и просто благородных людей, многочисленности. Нет, среди нас есть философы самого различного характера, искусно мыслящие люди, которые руководствуются не такими простыми вещами, как здравый смысл и обычай, но абстрактной добродетелью и возвышенной моралью и которые, чем менее религиозны, тем более добродетельны. Ибо никто так не расположен к высокой и независимой от интересов морали, как неверующий; было бы презренно и эгоистично стать добродетельным с помощью страха и надежды. Понятие провидения и будущих наград и наказаний может, в самом деле, напугать или склонить презренных людей на

действия, противоположные естественным наклонностям их души, но никогда не создаст истинной и подлинной добродетели. Для того чтобы добраться до корня вещей, проанализировать добродетель вплоть до первых ее принципов и создать систему морали на истинной основе, нужно понять, что существует идея красоты, свойственная человеческому уму. Она желанна всем людям, она доставляет им удовольствие и вызывает их восхищение в силу одного только природного инстинкта. Человеку не надо доказательств, чтобы разглядеть и одобрить то, что прекрасно: оно поражает с первого взгляда и притягивает к себе, не будучи осознаваемым. И в то время как эта красота находится в очертании и форме телесных вещей, так существует аналогичная ей красота другого вида — порядок, симметрия и привлекательность (*comeliness*) в мире морали. Подобно тому как глаз воспринимает соответствующую ему красоту, ум с помощью внутреннего чувства воспринимает красоту иную. Это чувство, талант или способность благороднейших умов являются самыми живыми и чистыми. Поэтому как с помощью зрения я различаю красоту растения или животного, так же и ум воспринимает моральное совершенство, красоту и благопристойность справедливости и умеренности. И в равной мере как мы называем платье «идущим к лицу», а осанку — грациозной, мы можем с помощью этого же естественного суждения сразу сказать, является ли то или иное поведение привлекательным и красивым. Для того чтобы наслаждаться этим видом красоты, должен быть налицо тонкий и хороший вкус; там, где существует естественный вкус, ничего более не требуется — ни принципа для убеждения, ни повода для понуждения людей к любви или добродетели. В большей или меньшей степени этот вкус, или чувство, присущ всем сознательным существам, которые по своей природе социальны. Все они влекутся одно к другому с помощью естественных стремлений и объединяются в семьи, клубы, партии и государства благодаря взаимной симпатии. И подобно тому как с помощью чувствующей души различные части и члены нашего тела служат жизнедеятельным функциям и соединены в одно целое, точно так же и различные части этих рациональных систем или политических тел благодаря моральному или внутреннему чувству держатся вместе, имеют сходные мнения, оказывают помощь и защищают друг друга, совместно сотрудничают во имя единой цели. Отсюда и возникают эта ра-

дость в общении, эта склонность делать добро себе подобным, эти поздравления и восторги в результате созерцания добродетельных дел других людей или же своих собственных. Размышляя о слаженности и порядке в частях моральной системы, которые постоянно взаимодействуют и соединены вместе доброжелательными стремлениями, человеческий дух достигает высокого понятия красоты, величия и совершенства. Будучи охваченными и увлеченными этой высокой идеей, наши философы бесконечно презирают всякого, кто выдвинет или будет придерживаться какого-либо иного мотива к добродетели, и испытывают к нему жалость. Интерес низок и неблагоприятен, ибо уничтожает достоинства добродетели, а ложь любого вида несовместима с истинным духом философии.

**К р и т и к.** Поэтому любовь, которую ты приписываешь моральной красоте, и твоя страсть к абстрактной истине не позволяют тебе глубоко задуматься о мощеннически навязанных человечеству понятиях провидения, бессмертия души и грядущего воздаяния наград и наказаний. Все они, входя в общее понятие [божественного] покровительства (promoting), уничтожают всякую подлинную добродетель и в то же время вносят противоречия в твои прекрасные теории и порочат их, приводя к смятению и нарушению спокойствия человеческих душ и наполняя их бесплодными надеждами и пустыми страхами.

**А л с и ф р о н.** Изначальные и естественные понятия людей суть с моральной точки зрения наилучшие. И нет никакой необходимости заставлять людей молиться, размышлять или бояться добродетели, этой естественной и созвучной (congenial) каждой человеческой душе вещи. Поэтому если дело обстоит именно так, а это несомненно, то отсюда следует, что все цели общества достижимы и без помощи религии и что неверующий оказывается самым добродетельным человеком в истинном, возвышенном и героическом смысле этого слова. [...]

8. **Э в ф р а н о р.** [...] Я желал бы также понять и твой главный принцип.

**А л с и ф р о н.** И что же, поэтому ты и в самом деле растерялся? Возможно ли, чтобы ты не имел понятия красоты или же, имея его, ты не знал бы, что оно привлекательно — привлекательно само по себе и для себя самого?

Э в ф р а н о р. Умоляю тебя, скажи мне, Алсифрон, согласны ли все люди в отношении понятия прекрасного лица?

А л с и ф р о н. Красота у людей имеет наиболее смешанную и разнообразную природу, поскольку страсти, чувства и душевные качества, отражаясь и сливаясь с другими свойствами, по-разному, в зависимости от симпатии, которая может быть сильнее или слабее, проявляются у различных умов. Но по отношению к другим вещам нет ли у них устойчивого принципа красоты? И есть ли на земле хоть один человеческий ум, который не имел бы идеи порядка, гармонии и пропорциональности?

Э в ф р а н о р. О Алсифрон, в том моя слабость, что я могу потеряться и запутаться в абстракциях и обобщениях. Конкретные вещи лучше подходят моим способностям. Я нахожу легким рассматривать и наблюдать объекты чувства. Поэтому давай попробуем установить, чем является или в чем заключается их красота, и отсюда, используя чувственные вещи как ступени или лестницу, поднимемся до моральной и интеллектуальной красоты. Тогда, будь добр, скажи мне, что же мы называем красотой в объектах чувств?

А л с и ф р о н. Каждый знает, что красота есть то, что приятно.

Э в ф р а н о р. Значит, существует своя красота в запахе розы или во вкусе яблока?

А л с и ф р о н. Без сомнения. Красота, строго говоря, воспринимается только глазом.

Э в ф р а н о р. Следовательно, она не может быть в целом определена как то, что приятно?

А л с и ф р о н. Думаю, что нет.

Э в ф р а н о р. Тогда как же мы сможем ограничить или определить ее?

Алсифрон после краткой паузы поведал, что красота заключается в определенной симметрии или пропорциональности, которая доставляет удовольствие глазу.

Э в ф р а н о р. Является ли эта пропорциональность одной и той же во всех вещах плч же она различна у разных вещей?

А л с и ф р о н. Несомненно различна. Пропорции быка не будут красивыми у коня. И мы также можем наблюдать у неодушевленных предметов, что красота стола, кресла и двери состоит в различных пропорциях.

Э в ф р а н о р. Разве такая пропорциональность не предполагает отношения одной вещи к другой?

А л с и ф р о н. Предполагает.

Э в ф р а н о р. А не основываются ли эти отношения на размере и форме?

А л с и ф р о н. Да, основываются.

Э в ф р а н о р. А чтобы сделать пропорции правильными, не должны ли эти взаимоотношения размера и формы в частях быть такими, чтобы они были способны сделать целое полным и совершенным в своем роде?

А л с и ф р о н. Я полагаю, должны.

Э в ф р а н о р. Не называют ли вещь совершенной в своем роде, когда она соответствует той цели, ради которой создана?

А л с и ф р о н. Да.

Э в ф р а н о р. Следовательно, части в правильных пропорциях должны так соотноситься и подходить друг другу, чтобы могли наилучшим образом объединить усилия на пользу деятельности целого?

А л с и ф р о н. Кажется, что так.

Э в ф р а н о р. Но сравнение одной части с другой, рассмотрение их в качестве принадлежащих к одному целому и соотнесение этого целого с его назначением или целью должно быть продуктом деятельности разума, не так ли?

А л с и ф р о н. Да, должно.

Э в ф р а н о р. Поэтому пропорции, строго говоря, воспринимаются не чувством зрения, но только разумом с помощью зрения.

А л с и ф р о н. Это я допускаю.

Э в ф р а н о р. Следовательно, красота, в твоём понимании, есть объект не глаз, а ума.

А л с и ф р о н. Да.

Э в ф р а н о р. Поэтому глаз сам по себе не может видеть, что это кресло красиво или что у двери правильные пропорции?

А л с и ф р о н. Все это, очевидно, следует, но мне не совсем ясно последнее положение.

Э в ф р а н о р. Давай посмотрим, есть ли в этом какая-нибудь трудность. Подумай, могло бы кресло, на котором ты сидишь, рассматриваться как пропорциональное и красивое, если бы у него не было такой высоты, ширины и размаха и оно не являлось бы достаточно хорошим для удобного сидения?

А л с и ф р о н. Нет, не могло бы.

Э в ф р а н о р. Следовательно, нельзя постигнуть красоту или симметрию кресла, иначе как узнав его назначение и сравнив его форму с этим назначением. И это не может быть сделано одним только глазом, но является результатом суждения. Поэтому одно дело видеть объект, а другое — понять его красоту.

А л с и ф р о н. Я согласен, что это верно.

9. Э в ф р а н о р. Архитекторы считают, что дверь имеет красивые пропорции тогда, когда ее высота в два раза больше ширины. Если вы перевернете дверь с правильными пропорциями, сделав ее ширину высотой, а высоту шириной, то форма останется той же самой, но уже без прежней красоты. И что же еще может быть причиной этого, как не то, что в указанном случае дверь не будет служить удобным входом для существ с человеческой фигурой? Но если в какой-либо другой части Вселенной можно предположить существование разумных животных противоположного телосложения, то следует думать, что они изменят правило пропорции дверей наоборот и им покажется красивым то, что для нас было неприемлемо.

А л с и ф р о н. Против этого у меня нет никаких возражений.

Э в ф р а н о р. Скажи мне, Алсифрон, разве не присуще платью что-то действительно милое (decent) и красивое?

А л с и ф р о н. Несомненно присуще.

Э в ф р а н о р. А возможно ли, чтобы кто-нибудь иной способен был дать нам идею красоты платья, нежели художники и скульпторы, чья прямая обязанность и работа — стремиться к изящным образцам?

А л с и ф р о н. Думаю, что нет.

Э в ф р а н о р. Давай тогда рассмотрим одежды великих мастеров этих искусств: как, к примеру, они одевают матрону или аристократа. Брось взгляд на эти фигуры (сказал он, указывая на копии картин Рафаэля и Гвидо<sup>3</sup>, которые висели на стене). Что же ты думаешь, какое впечатление произведут английский придворный, или судья в его готической, короткой и стягивающей одежде с алонжевым париком, или же одна из наших дам в своем неестественном платье, суженном, накрахмаленном и увеличенном юбкой с кринолином, затянутая в корсет и с чопорным видом, среди этих фигур, мило одетых в убран-

ства, обладающие таким разнообразием естественных, легких и достаточно просторных складок, которые скромно и просто покрывают тело, не обременяя его, и служат украшением, не изменяя формы?

А л с и ф р о н. И в самом деле они выглядели бы очень нелепо.

Э в ф р а н о р. А как ты думаешь, отчего это происходит? По какой причине восточные народы, греки и римляне естественно пришли к наиболее удобным одеждам, в то время как нашим готическим джентри после нескольких веков мучительных открытий, всевозможных исправлений, изменений, дополнений и чередования мод до сих пор еще не посчастливилось натолкнуться на то, что не было бы абсурдным и нелепым? Не потому ли вместо того чтобы учесть назначение, разумность и удобство, они предаются всякой выдумке (*fancy*), этой бессердечной матери монстров? В то же время древние, рассматривая назначение и цель платья, подчинили его свободе, легкости и удобству тела, и, не имея ни малейшего желания исправить или изменить его естественные очертания, они скромно и с достоинством стремились их подчеркнуть. Но если дело обстоит именно так, то не сделать ли нам заключения, что красота платья зависит от его пригодности для определенных целей и назначения?

А л с и ф р о н. Мне это кажется правильным.

Э в ф р а н о р. Эта зависимость относительная природа красоты, вероятно, будет еще понятнее, если мы рассмотрим соответственно красоту лошади и колонны. Вергилий дает следующее описание красоты коня:

*Illi ardua cervix,  
Argutumque caput, brevis alvius, obesaque terga,  
Luxuriantque toris animosum pectus* <sup>4</sup>.

Я хотел бы знать, могут ли достоинства и назначение коня быть сведены к трем: смелости, силе и скорости, а также не означает ли признаком этих совершенств каждая из перечисленных прекрасных черт? Совершенно аналогично, если мы исследуем части и пропорции прекрасной колонны, то, вероятно, найдем и тут ответ на этот же вопрос. Те, кто изучали теорию архитектуры \*, говорят,

---

\* См. «Комментарии к Витрувию», кн. IV, гл. I ученого патриарха Аквилена <sup>5</sup>.

что пропорции трех греческих ордеров были скопированы с человеческого тела как наиболее красивого и совершенного творения природы. Отсюда были извлечены изящные образцы колонн, которые мощны, не будучи неуклюжими, и изысканны, не являясь, однако, слабыми. Эти прекрасные пропорции были, на мой взгляд, взяты непосредственно из природы, которая в своих творениях, как уже было отмечено, предназначила их для определенной цели, назначения или плана. Разве *gonfieza* <sup>6</sup>, или утолщение, и сужение колонны не находятся в такой пропорции, чтобы сделать ее прочной и легкой в одно и то же время? Подобным образом разве не должен весь антаблемент с его проециями быть настолько пропорциональным, чтобы казаться большим, но не тяжелым, легким, но не мелким — словом, таким, что отклонение в сторону крайностей расстроило бы целесообразность и назначение, на которых основана и которым подчинена красота вещей? Антаблемент и все его части и орнаменты, архитрав, фриз, карниз, триглифы, метопы, модильоны и прочее — все это имеет свое назначение или выглядит таковым, придавая прочность и единство строению, защищая его от непогоды и отбрасывая дождь, расставляя концы балок с определенными промежутками; это же характерно для того, как сработаны стропила и т. д. И если мы рассмотрим изящные углы фронтонов, дистанции между колоннами или орнаменты капителей, то не найдем ли, что красота проистекает из их кажущейся полезности или имитации естественных вещей, чья красота первоначально основывалась на той же причине? В этом в действительности заключается огромное различие между греческой и готической архитектурой, из которых последняя фантастична и большей частью не основывается ни на природе или разуме, ни на необходимости или пользе. Но все эти свойства присущи греческой архитектуре, придавая ей красоту, прелесть и изящество.

**К р и т и к.** То, что сказал Эвфранор, подтверждает мнение, которого я всегда придерживался, что законы архитектуры были основаны (как и все другие искусства, процветавшие у греков) на истине, природе и хорошем вкусе. Но древние, которые вследствие тщательного изучения основ и принципов искусств, создали идею красоты, не всегда строго ограничивали себя этими правилами и пропорциями, но, если того требовали данные расстояния, расположение, вид в высоту и размеры целого строения или его

частей, они без колебаний отклонялись от них, не отказываясь, впрочем, от принципов, которые для них оставались руководящими, несмотря на всякие отклонения. Однако широте взглядов и вольности современных архитекторов уже нельзя доверять вполне безопасно, так как они в своих дерзких попытках действуют без цели и плана и не руководятся ни идеей, ни разумом или принципом искусства, но простым капризом вместе с глубоким презрением к той замечательной простоте древних, без которой не может быть согласия, изящества или величия в их творениях. Это может привести только к тому, что нация опускается в безобразия и бесчестие, представляя будущим столетиям такое количество богатых и безвкусных памятников настоящего, что следует опасаться, как бы это не было унаследовано в самом жалком виде и не породило безрассудных результатов в других областях, если люди вместо того чтобы повиноваться правилам, образцам и моделям, будут следовать своему собственному вкусу и пониманию прекрасного.

А л с и ф р о н. Мне думается, сейчас я был бы рад более отчетливо узнать назначение и тенденцию этого экскурса в область архитектуры.

Э в ф р а н о р. Разве прекрасное не было той вещью, которую мы искали?

А л с и ф р о н. Да, было.

Э в ф р а н о р. А как ты думаешь, Алсифрон, может ли внешний вид вещи, доставлявшей удовольствие две тысячи лет назад и на расстоянии двух тысяч миль отсюда, доставлять удовольствие сейчас и в этом месте, если бы в действительности не существовало принципа прекрасного?

А л с и ф р о н. Не может.

Э в ф р а н о р. Но разве не так обстоит дело с совершенным архитектурным произведением?

А л с и ф р о н. Никто этого не отрицает.

Э в ф р а н о р. Архитектура, это замечательное детище рассудительности и воображения, постепенно сформировалась в наиболее утонченных и образованных странах Азии, в Египте, Греции и Италии. Ее восхваляли и высоко оценивали наиболее процветающие государства и самые знаменитые правители, которые с помощью огромных затрат улучшили и довели ее до совершенства. Среди искусств она больше всего касается порядка, пропорции и симметрии. Поэтому разве нельзя предположить, что во

всех случаях она поможет нам найти некое осмысленное понятие *je ne sais quoi* в красоте? И в свою очередь не вынесли ли мы в результате этого экскурса, что, поскольку нет красоты без пропорции, то и пропорции могут быть оценены справедливо и истинно только тогда, когда они относятся к определенному назначению или цели, а их соответствие и подчинение этой цели есть в сущности то, что делает их приятными и очаровательными?

А л с и ф р о н. Я полагаю, что все это верно.

10. Э в ф р а н о р. В соответствии с этой доктриной я желал бы знать, какую красоту можно найти в моральной системе, сформированной, объединенной и управляемой немыслимым принципом? Нужно принять во внимание, что без мысли не может быть цели или плана, без цели не может быть предназначения, а без предназначения не может быть пригодности или соответствия пропорций, от которых происходит красота.

А л с и ф р о н. Нельзя ли нам предположить существование определенного жизненного принципа красоты, порядка и гармонии, который распространен по всему миру, и при этом не подразумевать наличие провидения, надзирающего и вознаграждающего моральные поступки людей, не предполагать бессмертия души или будущей жизни, одним словом, не допускать ни одного элемента того, что обычно называют верой, поклонением и религией?

К р и т о н. Вы либо предположите, что этот принцип духовен, либо нет; если последнее, то он тождествен случаю или судьбе, против чего мы только что возражали, а если первое, то тогда позвольте мне обратиться к Алсифрону с просьбой объяснить, в чем заключается красота моральной системы с верховным духом во главе, который не защищает невинных, не наказывает злых, не награждает добродетельных. И в самом деле, предполагать общество разумных агентов, сообща и по единому плану действующих под надзором провидения с целью достижения общей пользы для целого и приспособляющих свои действия к установленным законам и порядку божественного источника мудрости; где каждый деятель должен рассматривать себя не отдельно, но как члена великого града, чей создатель и основатель бог; в котором гражданские законы не отличаются от правил добродетели и обязанностей религии и где подлинный интерес каждого сочетается с его обязанностями, — предполагать все это великодушно; в со-

ответствии с этим предположением человеку не нужно быть стойком или странствующим рыцарем для того, чтобы обосновать свою добродетель. В такой системе зло будет сумасшествием, коварство глупостью, а мудрость и добродетель совпадают; в ней, несмотря на то что есть кривые тропы и окольные пути, своекорыстные людские интересы и намерения, независимый разум обязательно исправит все дурное, дабы устранить заблуждения, сделать прямым то, что криво, и, наконец, следуя неуклонным законам мудрости и справедливости, упразднить деятельность темных сил. В такой системе или обществе, которое руководствуется самыми мудрыми заповедями и подкрепляется наградами и наказаниями свыше, восхитительно сознавать, что установление законов, распределение добра и зла, стремления моральных агентов — все это должным образом содействует великой цели — полному счастью и процветанию целого. Созерцая красоту такой моральной системы, мы сможем вместе с псалмопевцем воскликнуть: «Самые прекрасные вещи вещают о тебе, о град божий». [...]

#### Диалог IV

[...] 18. Если бы это учение <sup>8</sup> утвердилось и было применено, то наступил бы конец всей естественной или рациональной религии, лежащей в основе иудейства и христианства. Потому что всякий, кто прибегает к богу или сам вступает в божью церковь, должен в первую очередь уверовать, что бог существует неким рациональным (*intelligible*) образом; верующему мало знать, что существует нечто вообще, не имея ясного и адекватного понятия о всех свойствах или атрибутах этого нечто, ибо под ним в равной мере могут подразумеваться как бог, так и судьба, хаос или какая-нибудь пластичная природа. Мало поможет и то, если мы скажем, что неизвестному существу присуще нечто аналогичное познаниям и доброте, что есть явления, которые не могли бы быть произведены никакими людьми без помощи со стороны божественного знания и доброты. Это будет равносильно сдаче своей позиции в споре теистов с атеистами. Ведь вопрос заключался всегда не в том, существует ли высший принцип (что допускалось всеми философами как до, так и после Анаксагора <sup>9</sup>), но в том, был ли этот принцип *войс*, мыслящим разумным существом, а также могли ли порядок, красота и цель, находимые

в естественных явлениях, быть произведены чем-либо иным, помимо ума или интеллекта, и не могла ли перво-причина обладать истинным, подлинным и неискаженным познанием? Ведь мы могли бы, следовательно, признать, что все эти явления, которые обычно приписываются знанию и мудрости, пронстекают от существа, в котором, строго говоря, нет ни знания ни мудрости. В нем есть нечто иное, что в действительности является причиной тех вещей и что люди, для того чтобы лучше это познать, приписывают тому, что они называют знанием, мудростью и разумом. Вы удивляетесь, наверно, видя праздного человека, который проводит время, подобно мне, занимаясь философией такого рода. Но вы должны принять во внимание, что из бесед с умными людьми можно приобрести очень многое, это есть тот кратчайший путь к познанию, который избавляет нас от тяжкого труда чтения и размышления.

А сейчас, после того как мы обосновали, что бог существует в этом неопределенном смысле, я желал бы узнать, какую пользу можно извлечь из данного допущения. Вы не можете аргументировать неизвестными атрибутами. Не можете вы и доказать, что нужно любить бога за его доброту, бояться его справедливости, уважать за всеведение, — все эти последствия, на наш взгляд, пронстекают из атрибутов, трактуемых в рациональном смысле. Мы отрицаем, что эти или же другие следствия могут быть выведены из атрибутов, которых мы не знаем. Следовательно, поскольку из такого понимания бога нельзя сделать никаких выводов относительно совести, богопочитания и религии, то мы легко сможем обойтись без него. Но чтобы не оказаться в исключении, мы все же используем это имя, дабы не осталось намека на атеизм.

Э в ф р а н о р. Это понимание божества ново для меня. Пусть другие его придерживаются, а мне оно не нравится. [...]

22. А сейчас, джентльмены, вы, наверно, ожидаете, что я должен попросить у вас прощения за то, что долго задержался на метафизических вопросах и ввел в хорошую компанию таких неотесанных и устарелых авторов, как схоластики. Однако поскольку Лисикл дал к этому повод, я ему и оставляю право отвечать за это.

Л и с и к л. Никогда я не помышлял об этих сухих исследованиях. Но если я стал причиной обсуждения схоластических вопросов, к несчастью упомянув схоластиков,

то это была моя первая ошибка такого рода, и я обещаю, что последняя. Иметь дело с малопонятными авторами не в моем вкусе. В то же время я полагаю, что сейчас в работах тех, кого называют сухими авторами, мы встретились с хорошим понятием, которое, должен признаться, поразило мое воображение. А, кроме того, у нас ведь есть Продик и Диагор, которые изучают старые книги и избавляют нас от этой заботы.

**К р и т о и.** Итак, ты слепо полагаешься на них?

**Л и с и к л.** Только в смысле [сообщения] об отдельных мнениях, фактах и критических положениях. Кроме того, мы знаем тех людей, которым доверяем: они рассудительны, честны и не служат никакой цели, кроме истины. И я уверен, что какой-нибудь автор ранее уже придерживался отмеченного выше понятия в том смысле, что и Диагор.

**К р и т о и.** Вполне может быть. Но пока люди верят в бога, оно не было и не будет понятием общепринятым; те же самые аргументы, что доказывают первую причину, доказывают и существование разумной (intelligent) причины. Разумной ее я называю в прямом смысле слова, а мудрой и доброй в истинном и формальном значении слова. С другой стороны, очевидно, что в каждом силлогизме, применяемом для доказательства этих атрибутов, или, что то же самое, для доказательства бытия божия, будет учетверение терминов, и, следовательно, он ни к какому выводу не приведет. Что касается тебя, Алсифрон, то ты полностью убежден, что бог является мыслящим разумным существом, как и другие духи (spirits), но без присущих им несовершенств. [...]

25. **А л с и ф р о н.** Для того чтобы завершить это рассуждение, мы беспристрастно должны признать, что бог существует. Но что же из этого следует? Какое это имеет отношение к религии или богочитанию? Для какой цели существуют все эти моления и восхваления, благодарения и распевания псалмов, что глупая толпа называет служением богу? Каким смысл, польза и цель во всех этих вещах?

**К р и т о и.** Мы почитаем бога, воздаем ему хвалу и молим его не потому, что думаем, будто он гордится нашим почитанием или получает удовольствие от восхвалений и молений, что он поддается их воздействию, как и все люди, или что наше служение по крайней мере способствует его счастью и добру, но потому, что для нас

благо быть расположенными к богу, потому что справедливо, истинно и соответствует природе вещей и явлений то отношение, в котором мы стоим к нашему верховному владыке и правителю.

А л с и ф р о н. Но если для нас благо чтить бога, то тогда христианская религия, которая претендует на право учить людей почитанию и познанию божества, принесла определенную пользу и благо человечеству.

К р и т о н. Несомненно.

А л с и ф р о н. И если это может быть так ясно изложено, то надо признаться, что я сильно заблуждался. [...]

**СЕЙРИС,  
ИЛИ ЦЕПЬ ФИЛОСОФСКИХ  
РАЗМЫШЛЕНИЙ И ИССЛЕДОВАНИЙ,  
КАСАЮЩИХСЯ ДОСТОИНСТВ  
ДЕГТЯРНОЙ НАСТОЙКИ  
И РАЗНЫХ ДРУГИХ ПРЕДМЕТОВ,  
СВЯЗАННЫХ ДРУГ С ДРУГОМ  
И ВОЗНИКАЮЩИХ ОДИН  
ИЗ ДРУГОГО**

---

[...] 154. [Естественный] порядок и ход вещей, а также опыты, ежедневно проделываемые нами, показывают, что существует дух (mind), который как подлинная настоящая действующая сила (agent) и причина управляет нашей земной (mundane) системой и приводит ее в движение, и что низшей причиной, служащей орудием этого духа, является чистый эфир, огонь, или субстанция света ([см.] § 29, 37, 136, 149), которая с неограниченной силой и в соответствии с установленными правилами применяется и направляется бесконечным духом в макрокосме, или Вселенной, подобно тому как человеческий дух применяет ее с ограниченной силой и умением в микрокосме. Ни опыт, ни размышления не дают нам доказательств существования какой-либо иной действующей силы или действительной причины, кроме духа или души (mind or spirit). Поэтому когда мы говорим о телесных (corporeal) действующих силах или телесных причинах, то следует иметь в виду, что такое выражение употребляется в ином, подчиненном и неправильном, смысле.

155. Элементы, из которых составлена вещь, орудие, использованное при ее производстве, и цель, для которой она предназначается, — в обычном употреблении все [они] называются причинами<sup>1</sup>, хотя, строго говоря, ни одна из них не является действующей силой или первопричиной. Нет никаких доказательств того, что протяженная материальная или механическая причина именно действует в прямом и истинном смысле слова, так как само движение в действительности является пассивным состоянием (passion). Поэтому, хотя мы говорим об этой огненной субстанции как о действующей, ее следует понимать только как средство или орудие, что действительно справедливо в отношении всех каких бы то ни было механичес-

ких причин. Тем не менее последние иногда называют действующими силами и причинами, хотя они ни в коем случае не являются действующими в прямом и строгом смысле слова. Поэтому, когда сила, способность (power), свойство или действие упоминаются как заключающиеся в каком-либо протяженном и материальном или механическом существе, это не следует понимать в истинном, прямом и действительном смысле, а лишь в грубом общепринятом смысле, при котором ограничиваются внешнею, а не анализируют явлений, добираясь до их первооснов. Подчиняясь установившейся в мире практике употребления языка, мы должны применять общепринятые выражения, используемые в повседневном обращении. Но тогда из уважения к истине мы должны правильно понимать их значение. Чтобы избежать ошибок, может быть, достаточно сделать такое заявление раз и навсегда.

160. Дух человека действует при помощи орудия необходимо. Τῷ πνεύματι ἡμῶν<sup>2</sup>, или дух, царствующий над миром, действует при помощи орудия свободно. Без действующих и вторичных причин не могло бы быть регулярного естественного хода вещей. А без регулярного естественного хода вещей природу вообще нельзя было бы понять; люди по необходимости всегда были бы в растерянности, не зная, чего ожидать или как управлять собой или направлять свои действия на достижение какой-либо цели. Поэтому при управлении миром физические действующие, неправильно так называемые, силы, или механические, или вторичные причины, или естественные причины, или орудия необходимы для оказания помощи не правителю, а управляемым.

162. Чистый эфир, или невидимый огонь, содержит частицы разного рода, которые запечатлеваются с разной силой или подчиняются разным законам движения, притяжения, отталкивания и расширения и наделены определенными разнообразными свойствами по отношению к другим телам. Представляется, что они и составляют те многочисленные разнообразные качества (§ 37, 40, 44), свойства, вкусы, запахи и цвета, которыми отличаются творения природы. Представляется, что источником происхождения этих специфических свойств являются не различные формы или фигуры, а различные способы сцепления, притяжения, отталкивания и движения. Как уже было отмечено, это, кажется, подтверждается опытом с нелетучими солями, действующими одинаковым образом не-

зависимо от различий в их конфигурациях (angles). Можно предполагать, что первоначальные частицы, производящие запахи, вкусы и другие свойства, а также цвета, все содержатся в смешанном виде во всеобщем и первоначальном питомнике чистого первородного огня, откуда они разными способами выделяются и притягиваются различными предметами животного, растительного и минерального царств, благодаря чему эти предметы делятся на классы и наделяются теми отчетливыми свойствами, которые сохраняются до тех пор, пока их различные формы, или конкретные пропорции огня, не возвращаются в общую массу.

208. [...] Примем во внимание, во-первых, что видимые точки не являются точками математическими и, следовательно, мы не должны полагать, что каждая точка пространства испускает лучи. Во-вторых, признаем, что многие лучи действительно сопротивляются и преграждают друг другу путь; тем не менее действие зрения может быть осуществлено. Поскольку не каждая точка предмета видима, вовсе не обязательно, чтобы лучи из каждой такой точки достигли глаза. Мы часто видим предмет, хотя и не так отчетливо, когда многим лучам преграждает путь какая-либо плотная среда.

231. Законы притяжения и отталкивания следует рассматривать как законы движения, и то только как правила или способы, замеченные при осуществлении естественных действий, истинные и конечные причины которых не поддаются механическому объяснению<sup>3</sup>. Конечно, если объяснить явление — значит определить его соответствующую действительную и конечную причину (§ 154, 155, 160), то должно казаться, что философы-механисты вообще ничего не объяснили, так как сфера их деятельности ограничивалась тем, чтобы открыть законы природы, т. е. общие правила и способы движения, и объяснить частные явления, подведя их под упомянутые общие правила или показав их соответствие этим правилам.

232. Некоторые философы прошлого века, проповедовавшие корпускулярную теорию, действительно пытались объяснить создание нашего мира и его явлений при помощи нескольких простых законов механики. Но если мы примем во внимание разнообразные творения природы в минеральном, растительном и животном царствах мироздания, то, я полагаю, мы получим основание утверждать, что ни одно из них до сих пор не было и не может быть

объяснено с помощью только механических принципов и что вряд ли возможно более тщетное и пустое предположение, чем то, которое сделано Декартом<sup>4</sup> и которое состоит в том, что весь мир, со всеми его различными частями, деталями и явлениями, мог быть создан благодаря необходимому следствию законов движения просто в результате того, что высшая действующая сила внедрила круговое движение в частицы протяженной субстанции.

233. Другие полагают, что бог больше трудился вначале, создав затем семена всех растений и семя всех животных, содержащие их твердые органические части в миниатюре. Постепенное наполнение и развитие этих семян с помощью притока соответствующих соков и составляет рождение и рост живого тела, так что теперь для воссоздания хитроумного строения растений и животных, порождаемых каждодневно, не требуется применения искусства, так как их строение было уже определено при зарождении мира, который со всеми своими частями постоянно существует с того времени, идет сам как часы или машина в соответствии с законами природы, без непосредственного вмешательства руки мастера<sup>5</sup>. Но как эта гипотеза может объяснить смешение черт различных видов у мулов и других помесей? Или добавление или изменение частей тела, иногда потерю целых членов, из-за повреждения в чреве? Или как она может объяснить воскрешение срубленного дерева от пня или способность к произрастанию у срезанных с него веток? В этих случаях мы должны необходимо предположить нечто большее, чем простое развитие (evolution) семени.

234. Механические законы природы или движения называют нам, как действовать, и учат нас, чего ожидать. Где властвует интеллект, там будут порядок и метод и, следовательно, правила, которые перестали бы быть таковыми, если бы не были [твердо] установленными и постоянными. Поэтому в вещах есть некое постоянство, которое называется [естественным] ходом вещей (§ 160). Все явления в природе вызываются движением. В вещах больших и малых наблюдается единообразное проявление сил притяжения и отталкивания. Но конкретные законы притяжения и отталкивания весьма разнообразны. Нас вообще не касается вопрос о силах, ведь мы можем узнать или измерить их только через их последствия, т. е. движения, и никак иначе, каковы движения только, а отнюдь не силы действительно заключены в телах (§ 155). Тела

движутся друг к другу или друг от друга, и это совершается в соответствии с различными законами. Натурфилософы и философы-механисты пытаются открыть эти законы при помощи опыта или мышления. Но то, что говорится о силах, заключенных в телах, будь то силы притяжения или отталкивания, следует считать только математической гипотезой, а не чем-то реально существующим в природе.

235. Поэтому мы не можем серьезно предположить, как это делают некоторые философы-механисты, что крохотные частицы тел обладают реальными силами или способностями, при помощи которых они воздействуют друг на друга и производят тем самым различные явления природы. Крохотные корпускулы приводятся в движение и направляются, т. е. двигаются друг к другу или друг от друга, в соответствии с различными правилами или законами движения. Законы тяготения, магнетизма и электричества разнообразны. И неизвестно, какие еще иные, новые правила или законы движения могут быть установлены творцом природы. Некоторые тела сближаются, другие разлетаются в разные стороны, а третьи, возможно, не делают ни того ни другого. Когда соль винного камня становится жидкой *per deliquium*<sup>6</sup>, видно, что частицы воды, парящие в воздухе, двигаются к частицам соли и соединяются с ними. А когда мы наблюдаем, что обыкновенная соль не становится жидкой *per deliquium*, разве мы не можем прийти к выводу, что тот же самый закон природы и движения не действует между ее частицами и частицами плавающих в воздухе паров? Капля воды принимает круглую форму, потому что ее частицы двигаются друг к другу. Но частицы масла и уксуса не обладают такой предрасположенностью к соединению. А когда мухи ходят по воде, не замочив лапок, это приписывается некой отталкивающей силе, или способности, лапок мухи. Но это неясно, хотя само по себе явление это простое.

237. Также в равной мере представляется непостижимым, как объяснить все эти разнообразные движения и действия плотностью и эластичностью эфира (§ 153, 162). Например, почему частицы кислоты притягивают частицы воды, но отталкивают друг друга? Почему некоторые соли притягивают пары из воздуха, а другие нет? Почему частицы обыкновенной соли отталкивают друг друга, так что они не оседают в воде? Почему наиболее сильно отталкивающиеся частицы после вступления в контакт стано-

вятся наиболее сильно притягивающимися? Или почему отталкивание начинается там, где прекращается действие способности к притягиванию? Представляется, что эти и бесчисленные другие действия необъяснимы с помощью механических принципов или каким-либо иным способом, кроме обращения к помощи духа или духовной действующей силы (§ 154, 220). Даже если, отталкиваясь от ныне существующих явлений и действий, через целую цепь естественных причин и подчиненных слепых действующих сил выявить божественный интеллект как отдаленную первопричину, которая вначале создала мир, а потом привела его в движение, то и этого недостаточно<sup>7</sup>. Мы не можем даже сделать ни одного шага в объяснении явлений, не признавая непосредственного присутствия и непосредственной деятельности нематериальной действующей силы, которая связывает и движет все вещи и распоряжается ими в соответствии с такими правилами и для достижения таких целей, которые она считает благими.

240. Слова «притяжение» и «отталкивание» в соответствии с привычкой могут употребляться там, где, строго говоря, имеется в виду только движение. И в этом смысле можно говорить, что конкретные притяжения и отталкивания в частях сопровождаются особыми свойствами в целых телах. Частицы света неистово двигаются к предметам или от них, удерживаются или отталкиваются ими; это равносильно тому, чтобы, подобно сэру Исааку Ньютону, утверждать, что частицы кислот наделены большой притягивающей силой (§ 202), в чем и состоит их активность — отсюда и возникают брожение и растворение — и что наиболее сильно отталкивающие частицы после вступления в контакт становятся наиболее сильно притягивающими.

241. Тяжесть и брожение считаются двумя наиболее распространенными началами. Брожение служит источником движения и теплоты сердца и крови у животных, подземного тепла, пожаров и землетрясений, метеоров и изменений в атмосфере. Как Гиппократ, так и сэр Исаак Ньютон учат также, что силы притяжения и отталкивания действуют при питании и разложении животных и растительных тел. Последний из этих двух знаменитых авторов в своем трактате «О диете, или Режиме»<sup>8</sup> замечает, что в пище человека одна часть отталкивает, а другая притягивает. В том же самом трактате он еще раз го-

ворит: два плотника пилят доску; один тянет, другой толкает; оба эти действия стремятся к одной и той же цели, хотя они и противоположны по своему направлению — одно вверх, другое — вниз; они подражают природе человека: πνεῦμα τὸ μὲν ἔλκει τὸ δὲ ὠθεῖται<sup>9</sup>.

242. Общее положение учения Гиппократата заключается в том, что образ действия природы состоит в притягивании того, что полезно и хорошо, и в отталкивании того, что неприятно или вредно. Но Гиппократу, все животное царство управляется способностями или силами природы. Он говорит, что одной природы достаточно для того, чтобы у животных все происходило как надо. Она сама знает, что им необходимо. Отсюда ясно, что он имеет в виду сознательную разумную природу, которая царствует над бесплотным духом и двигает им. И хотя он заявляет, что все явления, связанные с человеком, совершаются по необходимости, это все же не слепой рок и не цепь простых телесных причин, а, как он сам выразительно назвал ее, божественная необходимость. И что это, как не главенствующая разумная сила, которая распоряжается всеми вещами?

243. Притяжение не может производить явлений, и в этом смысле объяснить их, поскольку оно само есть одно из явлений, которое производится и которое надо объяснить (§ 160, 235). Притяжение осуществляется в соответствии с разными законами и поэтому не может быть во всех случаях следствием упругости одной единообразной среды. Явления электрических тел, законы и вариации магнетизма и, не говоря уже о других вещах, даже тяжесть не объясняются упругостью — явлением, самим по себе не менее непонятным. Но тогда сказать, что твердые части тела животных наделены силами притяжения, благодаря которым они из соприкасающихся с ними жидкостей притягивают подобное к подобному, и что железы обладают особыми силами, притягивающими соответствующие соки, — значит показать существование хотя и не действующей силы, по определенной системе и аналогии в природе (§ 41). Представляется, что природа лучше познается и объясняется при помощи притяжений и отталкиваний, чем при помощи других механических начал — размера, формы и тому подобных, т. е. при помощи учения сэра Исаака Ньютона, а не Декарта<sup>10</sup>. А натурфилософы преуспевают в той мере, в какой они более или менее знакомы с законами и методами, соблюдаемыми творцом природы.

247. Хотя можно предположить, что главной заботой натурфилософа должно быть прослеживание причин по их следствиям, нужно все же понимать, что это относится не к действующим силам (§ 155), а к началам, т. е. к составным частям, в одном смысле и к закону или правилам — в другом. Строго говоря, все действующие силы бесплотны и, как таковые, не подлежат собственно физическому исследованию. Поэтому астроном, механик или химик имеют дело с истинными причинами, действующими силами или факторами не как с таковыми, а только случайно. В противоположность тому, что предполагают самые великие из философов-механистов, не представляется также, чтобы самый правильный путь развития их науки состоял в исследовании двигательных сил на основе известных в природе движений, поскольку сила не материальна и не принадлежит к какой-либо материальной вещи (§ 220); она не может быть открыта при помощи опытов или математических рассуждений, которые не идут дальше видимых последствий или движений в вещах пассивных или двигаемых.

248. Св[ятой] Августин в своем трактате «О количестве души»<sup>11</sup> сказал, что *vis*, или сила, для души то же, что протяженность для тела, и без наличия силы ничто не может быть совершено или сделано, и, следовательно, не может быть ничего действующего. В данном случае авторитет не может влиять на решение вопроса. Пусть каждый обратится к своим собственным понятиям и разуму, а также к опыту в отношении происхождения движения, а также природы, свойств и различий соответственно души и тела, и, если не ошибаюсь, он совершенно отчетливо поймет, что в последнем нет ничего активного. И не физические действующие силы, и не материальные силы заставляют частицы тел взаимосцепляться. И не дело философов-экспериментаторов искать их.

249. Как уже было отмечено, философ-механист проводит исследования собственно в отношении только правил или способов действия, а не в отношении причины; ибо ничто математическое не является и в действительности не может быть причиной (§ 236, 247). И хотя философ-механист или философ-математик может говорить об абсолютном пространстве, абсолютном движении и о силе, якобы существующей в телах, вызывающей такое движение и пропорциональной ему, однако люди мыслящие обнаружили, что им трудно, чтобы не сказать невоз-

можно, постигнуть и объяснить, что же из себя представляют эти силы, которые, как полагают, находятся в телах, запечатлеваются на телах, размножаются, делятся и передаются от одного тела к другому и которые, кажется, оживляют тела, подобно абстрактным дѹхам или душам; в справедливости этого можно убедиться, обратившись к различным авторам, включая Борелли («De Vi Percussionis») <sup>12</sup> и Торричелли («Lezioni Accademiche») <sup>13</sup>.

250. Если мы примем во внимание склонность людей осуществлять на практике свои понятия, то не покажется странным и то, что философы-механисты и геометры, как и другие люди, из-за своих предрассудков впадают в ошибку и принимают математические гипотезы за реальные существа, обитающие в телах, и даже ставят самой целью и венцом своей науки высчитывать или измерять эти призраки; в то время как совершенно ясно, что в действительности ничто не может быть измерено \* или высчитано, кроме самих следствий или движений. Сэр Исаак Ньютон задает вопрос <sup>14</sup>: разве крохотные частицы тел не обладают определенными силами или потенциальными способностями, при помощи которых они воздействуют друг на друга, а также на частицы света, и тем самым производят бѳльшую часть явлений в мире? Но в действительности эти крохотные частицы лишь в соответствии с определенными законами природы возбуждаются некоей иной действующей силой; именно в ней, а не в этих частицах, которые обладают только движением, заключены эти силы; и перипатетики справедливо полагали, что такое движение в движимом теле является простым страданием (*passion*), а в движителе оно является ἐνέργεια, или действием.

251. Не знаю почему, но многие считают, что принципы механики дают четкое объяснение явлениям как объектам чувственного восприятия. Доктор Кэдворт<sup>15</sup> утверждает, что гипотеза Демокрита объясняет их гораздо более изящно и разумно, чем гипотезы Аристотеля и Платона. Но если рассмотреть вещи в правильном свете, то, возможно, будет обнаружено, что она вообще не объясняет ни одного явления; ибо, если говорить строго в соответствии с истиной, все явления (*phenomena*) как объекты чувственного восприятия суть лишь видимости (*appareances*), появляющиеся в душе или духе; а каким образом внешние тела, фор-

---

\* Этот вопрос я разбирал подробно в моем латинском трактате «De motu», опубликованном более 20 лет тому назад.

мы и движения могут запечатлеть какую-либо видимость в духе, никогда не было (и вообще не может быть) объяснено. Поэтому упомянутые принципы не объясняют явлений (если под объяснением понимать определенне их реальной действительной или конечной причины), а только сводят их к общим правилам.

252. В явлениях (phenomena or appearances) природы имеется определенная аналогия, постоянство и единообразие, которые составляют основу общих правил; а эти последние составляют грамматику для понимания природы или того ряда последствий в видимом мире, при помощи которого мы в состоянии предсказывать, что произойдет в естественном ходе вещей. Плотин в своей третьей «Эннеаде»<sup>16</sup> замечает, что искусство предсказания в некотором роде предстает собою чтение существующих в природе букв, обозначающих порядок, и что пророчество вообще возможно в той мере, в какой существует аналогия во Вселенной. И, действительно, о том, кто предсказывает движение планет, или действие лекарства, или результат химических или механических опытов, можно сказать, что он делает это благодаря пророчеству природы.

253. Мы знаем вещь, когда мы ее понимаем; и мы понимаем ее, когда можем ее объяснить или сказать, что она означает. Строго говоря, чувство (sense) не знает ничего. Правда, мы воспринимаем звуки на слух, а буквы зрением; но на основании этого о нас нельзя сказать, что мы понимаем их. Подобным же образом явления природы все в одинаковой мере видимы для нас; но не все люди в равной мере познали связь существующих в природе вещей и не все понимают, что они означают, и не все знают, как предсказывать по ним. Сократ в «Теэтете»<sup>17</sup> говорит, что в отношении того, что приятно каждому лицу, сомнений нет, но возникает вопрос в отношении того, что будет приятным в будущем, о чем все люди судят по-разному. Самый мудрый тот, кто предвидит, что будет в каждом случае. По Сократу, получается, что и вы и повар можете в равной мере хорошо судить о блюде, поданном на стол, но, когда это блюдо только готовится, повар может лучше предсказать, что произойдет в результате того или иного способа его приготовления. Применение такого способа рассуждения не ограничивается только моралью или политикой, но распространяется также и на естественные науки.

254. Поскольку естественная связь знаков с обозна-

чаемыми ими вещами регулярна и постоянна, она составляет своего рода разумную речь (§ 152) и в силу этого является непосредственным следствием разумной причины. Это соответствует философии Платона и других древних мыслителей. Плотин даже сказал<sup>18</sup>, что то, что действует естественно, не есть мышление, а лишь определенная способность движущейся материи, которая не знает, а только делает. И необходимо признать, что, поскольку способности умножаются философами в зависимости от их проявлений, волю можно отличать от интеллекта. Но из этого вовсе не следует, что воля, которая проявляется в естественном ходе природы, не управляется и не применяется интеллектом, даже если признать, что воля не мыслит, а интеллект не совершает актов воли. Поэтому явления природы, которые воздействуют на чувства и не понимаются духом, образуют не только величественное зрелище, но также и весьма связную, занимательную и поучительную речь (*discourse*); а чтобы этого добиться, их направляет, приспособливает и выстраивает в определенный порядок величайшая мудрость. Этот язык, или речь, изучается с разной степенью внимания и толкуется с разной степенью умения. Но именно в той мере, в какой люди изучили и заметили его правила и могут правильно его толковать, о них и можно сказать, что они знают природу. Животное подобно человеку, который слышит странную речь, но ничего не понимает.

255. Ученый доктор Кэдворт говорит<sup>19</sup>, что природа не искусный и не мудрый мастер: природа есть *ratio mersa et confusa*, разум, погруженный в материю, поглощенный и как бы одурманенный ею, так что их даже путают. Но строение растений и животных, движения существующих в природе тел, их разнообразные свойства, разные виды и превращения — короче, весь тот ряд явлений в нашем видимом мире, который мы называем [естественным] ходом вещей, настолько мудро управляется и продолжается, что самый утонченный человеческий разум не в состоянии полностью постигнуть даже самую мельчайшую его частицу; и все это так далеко от того, чтобы казаться созданным разумом, одурманенным или запутавшимся.

256. Правда, творения природы не все в равной степени совершенны. Но ни нормальный порядок вещей, ни строение Вселенной, ни цели провидения вовсе не требуют, чтобы они были таковыми. Мы видели (§ 249, 252),

что общие правила необходимы для того, чтобы сделать мир разумным (intelligible); а в результате постоянного соблюдения таких правил иногда неизбежно возникает физическое зло; явления совершаются при медленном течении времени и достигают разной степени совершенства.

257. Следует признать, что мы не ощущаем ни систолы и диастолы сердца, ни движения диафрагмы. Тем не менее отсюда вовсе не следует делать вывод, что несведущая природа может совершать систематические действия, так же как и мы сами. Правильный вывод состоит в том, что думающий индивидуум, или человеческая личность, не является истинным творцом этих естественных движений. И, действительно, никто не вишит самого себя, когда эти движения нарушаются, но никто и не хвалит себя, когда они совершаются нормально. То же самое можно сказать о пальцах музыканта, которые, по утверждению некоторых людей, движутся благодаря привычке, не обладающей разумом, ибо то, что делается в соответствии с правилом, должно, очевидно, исходить из такого источника, который понимает это правило, т. е. если не от самого музыканта, то от другого активного разума, может быть того же самого, который управляет пчелами и пауками и двигает членами тех, кто ходят во сне.

258. Орудия, случайные события (occasions) и знаки (§ 160) проявляются во всем видимом [естественном] ходе вещей в природе или, скорее, составляют его. Так как сами они не являются действующими силами, то находятся под управлением одной действующей силы, объединяющей всех во имя одной цели — высшего блага. Представляется, что все движения, совершающиеся как в живых телах, так и в других частях системы природы, не являющиеся следствиями проявления конкретной воли, возникают благодаря той же самой общей причине, что и развитие растений, — бесплотному духу (spirit), приведенному в движение [высшим] духом (mind).

259. Первые поэты и теологи Греции и Востока, за исключением нескольких материалистов и механистов, тщетно пытавшихся представить мир без бога, приписывали зарождение вещей скорее божественной причине, а *physici*<sup>20</sup> — естественным причинам, однако подчиненным божественной и направляемым ею. Скрытая сила, которая объединяет, приспособливает и заставляет все вещи держаться вместе и двигаться в гармонии и которую Орфей<sup>21</sup> и Эмпедокл называли любовью, это соединяющее начало

не слепо, но действует разумно. Эта божественная любовь и разум сами по себе не открыты нашему зрению и могут быть замечены нами только по их следствиям. Разум просвещает, любовь связывает, а высшее благо притягивает все вещи.

260. Все делается для высшего блага, все стремится к этой цели; и можно сказать, что мы объясняем какое-либо явление тогда, когда наилучшим образом показываем, что дело обстоит именно так. Сократ в «Федоне»<sup>22</sup> заявляет, что, по его мнению, тот, кто полагает, что всем распоряжается и всему приказывает дух (§ 154, 160), не должен пробовать приписывать всему какую-либо иную причину. Он обвиняет физиологов в том, что они пытаются объяснить явления, в особенности тяжесть и сцепление, вихрями и эфиром, не замечая τὸ ἀρχαῖον и τὸ δέσιν<sup>23</sup>, самую прочную связь и цемент, соединяющие все части Вселенной, и не отличающей самой причины от тех явлений, которые лишь следуют при ней.

261. Как в микрокосме<sup>24</sup> постоянный регулярный ритм движений внутренних органов и содержащихся в них соков не препятствует тому, что [высший] дух внушает определенные произвольные движения животному духу (animal spirit), так и тем более в мировой системе Вселенной постоянное соблюдение определенных законов природы в более крупных массах и при более заметных движениях не препятствует тому, что сознательная действующая сила иногда сообщает определенные впечатления тонкой бесплотной среде, которая во Вселенной соответствует живому духу в человеке. Представляется, что оба они (если их имеется два), пусть невидимые и непостижимо малые, являются подлинными скрытыми пружинами, с помощью которых приводятся в движение все части нашего видимого мира, — хотя их можно считать не подлинной причиной, а только орудием движения, причем орудием, являющимся не средством оказания помощи творцу, а только знаком его творений.

262. Плотин полагал<sup>25</sup>, что мировая душа не является первопричиной или творцом существ, но что она получает их от ума (intellect) — истинного начала порядка и различия, источника и образователя форм. Другие считали растительную душу только некоей низшей способностью более высокой души, которая оживляет огненный бесплотный дух (§ 178). Что касается темных пятен и недостатков, которые появляются в естественном ходе ве-

щей в нашем мире,— одни полагают, что они вытекают из фатальности или необходимости, существующей в природе, а другие — из начала зла,— то упомянутый выше философ замечает, что господствующий в мире разум (reason), возможно, создал и предопределил все эти вещи; и, не стремясь к тому, чтобы все части [мира] были в равной мере хороши, намеренно сделал одни хуже, чем другие <sup>26</sup>. Как части и органы тела все у животного различны, а в городе, в комедии, на картине все сословия, действующие лица и цвета не одинаковы и не похожи друг на друга, так и крайности, недостатки и плохие качества как бы оттеняют красоту и гармонию мира.

263. Нельзя отрицать, что в отношении устройства вещей мы, смертные, похожи на людей, которых поучают в пещере Платона <sup>27</sup>, — смотрим на тени, повернувшись спиной к свету. Но хотя свет у нас тусклый, а положение наше плохое, все же, если воспользоваться ими наилучшим образом, может быть, кое-что и удастся увидеть. Прокл в «Комментарии к теологии Платона»<sup>28</sup> замечает, что есть два вида философов. Одни помещают тело на первое место в порядке существ и ставят способность к мышлению в зависимость от него, предполагая, что начала всех вещей материальны, что тело существует вполне реально или изначально, а все другие явления вторичны и существуют именно благодаря ему. Другие ставят все материальные вещи в зависимость от души или духа и считают, что последние существуют прежде всего и первичны, а существование тел полностью производно от существования духа и предполагает его.

264. Чувство и опыт знакомят нас с ходом и аналогией явлений или действий, происходящих в природе. Мысль, разум, интеллект дают нам знание их причин. Хотя чувственные явления носят переменчивый, неустойчивый и неопределенный характер, они тем не менее первыми занимают ум и своим более ранним появлением делают последующую задачу мысли более трудной; и так как они занимают зрение и слух и больше подходят к обычным обстоятельствам и простейшим потребностям жизни, то во мнении большинства людей легко получают предпочтение по сравнению с теми высшими принципами, которые являются более поздними плодами человеческого ума, достигшего разума и совершенства. Однако эти принципы не воздействуют на материальное чувство и поэтому считаются весьма несовершенными в смысле основательности

(solidity) и реальности, ибо с точки зрения обычного восприятия чувственное и реальное — одно и то же, хотя определенно установлено, что начала (principles) науки не являются объектами ни чувства, ни воображения и что только интеллект и разум — единственные подлинные руководители на пути к истине.

265. Успехи, достигнутые в наше время в гуманитарных и экспериментальных науках и в разработке новых систем, вероятно, ободряют людей и заставляют их забыть о древних. Но, несмотря на то что поощрение со стороны монархов, не жалевших денег, и совместные усилия великих государств за эти последние столетия очень сильно расширили знания в области экспериментальных наук и механики, все же необходимо признать, что древние не были такими уж невежественными во многих вопросах (§ 166, 167, 168, 241, 242 и т. д.) как физики, так и метафизики, которые в наше время, возможно, известны более широко, но не являются открытием наших дней.

266. Пифагорейцы и платоники имели понятие об истинном устройстве мира. Они допускали [существование] механических начал, но таких, которые приводятся в движение душой или духом; они проводили различие между первичными качествами тел и вторичными, считая первые физическими причинами, и понимали физические причины в правильном смысле. Они понимали, что дух, беспредельный по силе, непротяженный, невидимый, бессмертный, управляет всеми явлениями, связывает и содержит в себе их; они понимали, что такой вещи, как реальное абсолютное пространство, вообще не существует; что дух [высший] (mind), душа (soul) или дух [низший] (spirit) действительно и реально существуют; что тела существуют только во вторичном и зависимом смысле; что душа — вместилище форм; что чувственные качества следует считать действиями только у причины, а у нас — страдательным состоянием (passion); они правильно рассматривали различия между разумной, мыслящей душой и чувствительной душой, производящими отчетливо различимые действия мышления, рассуждения и ощущения. (Представляется, что картезианцы и их последователи, считающие ощущение способом мышления, в этом вопросе потерпели полный провал.) Они знали, что существует тонкий эфир, насыщающий всю массу материальных тел, и что его самого в действительности приводит в движение

и направляет дух, и что физические причины есть только орудия или, скорее, знаки и сигналы.

270. Учение о реальном, абсолютном, существующем вне нас (external) пространстве заставило некоторых современных философов сделать вывод, что пространство является частью или атрибутом бога или что сам бог есть пространство, поскольку такие не поддающиеся восприятию атрибуты божества, как бесконечность, неизменность, неделимость, невещественность, несотворенность, неподверженность людским страстям, вечность, представлялись сходными с ним, — при этом не принималось во внимание, что все эти отрицательные свойства могут принадлежать пустоте (nothing). Ибо пустота не имеет границ, не может быть приведена в движение, или изменена, или разделена, не создается и не уничтожается. В рукописи «Hermetica», а также в других писаниях древних проявляется иной способ мышления. В «Асклепиевом диалоге»<sup>29</sup> в отношении абсолютного пространства замечается, что слова «пространство» или «место» сами по себе не имеют смысла; и еще: понять, что такое «только пространство» или «чистое пространство», невозможно. А Плотин не признавал никакого другого места, кроме души или духа, совершенно четко утверждая, что не душа находится в мире (world), а мир — в душе. И далее он говорит, что не тело —местилище души, а душа находится в [мировом] духе (mind), а тело — в душе. См. третью главу пятой книги пятой «Эннеады»<sup>30</sup>.

271. Относительно абсолютного пространства, этого фантома философов-механистов и геометров (§ 250), может быть, достаточно заметить, что оно не воспринимается ни одним чувством и не доказывается никаким мышлением и что соответственно величайшие из древних мыслителей считали его чисто воображаемой вещью. Из понятия абсолютного пространства возникает понятие абсолютного движения; и на этих двух понятиях в конечном итоге основываются понятия внешнего существования, самостоятельности, необходимости и рока. Этот рок, идол многих современных философов, по-разному понимался старыми философами, и притом в таком смысле, что не уничтожал *αὐτεξούσιον*<sup>31</sup> бога или человека. Парменид, полагавший, что все явления возникают благодаря необходимости или року, считал справедливость и провидение разнозначными року, который, являясь predetermined и неизбежным в отношении человека, все же не был таковым в

отношении бога, сознательно им управлявшего. Эмпедокл объявил, что рок представляет собой причину, использующую начала и стихии. Гераклит учил, что рок — это общий разум (reason), который проходит сквозь всю натуру Вселенной; он полагал, что эта натура представляет собой бесплотное тело, семя, от которого зарождается все. Платон считал рок вечным разумом или законом природы. Хрисипп полагал, что рок — это духовная сила, которая организует мир в определенный порядок; что он является разумом и законом для тех вещей, которые управляются провидением.

272. Все упомянутые выше понятия о роке, изложенные Плутархом <sup>32</sup>, ясно показывают, что эти древние философы под роком понимали не слепое опрометчивое неразумное начало, а упорядоченный устоявшийся ход вещей, управляемый мудрым и прозорливым духом. Что касается учения египтян, то в «Poimandres» <sup>33</sup>, действительно, утверждается, что все происходит благодаря року. Однако Ямвлих <sup>34</sup>, заимствовавший свои понятия из Египта, утверждает, что целое вещей не связано только роком, но что есть начало души, более высокое, чем природа, при помощи которого мы можем быть возвышены до союза с богом и освободиться от рока. А в «Асклепиевом диалоге» <sup>35</sup> говорится совершенно четко, что рок следует приказам бога. И, действительно, коль скоро все движения в природе явно представляют собой результат действия разума (§ 154), то, представляется, нет места для необходимости в каком-либо ином смысле, кроме как непрерывный регулярный ход вещей.

273. Слепой рок и слепой случай в основе своей почти одно и то же, и первый не более познаваем, чем второй. Взаимное отношение, связь, движение и согласие частей нашего мира таково, что, кажется, их как бы оживляет и держит вместе одна душа, а гармония их, порядок и регулярный ход вещей указывает на то, что душой управляет дух, направляющий ее действия. В седой древности существовало мнение, что мир является животным (§ 153, 172). Если верить рукописи «Hermetica», египтяне полагали, что все вещи действительно обладают жизнью <sup>36</sup>. Это мнение было настолько широко распространено в Греции, что, по утверждению Плутарха <sup>37</sup>, все остальные философы, кроме Левкиппа, Демокрита и Эпикура, считали мир животным, управляющимся провидением. И хотя животное, заключающее в себе все тела, нельзя было

почувствовать (be touched) и на него нельзя было чувственно воздействовать извне, тем не менее ясно, что они приписывали ему внутреннее чувство (sense) и эмоцию (feeling), а также желанья и отвращения; и они полагали, что из всех различных тонов, действий и страданий Вселенной возникает единая симфония, единые чувственный акт и жизнь.

274. Ямвлих заявляет <sup>38</sup>, что мир — одно животное, в котором все части, как бы они ни были удалены друг от друга, тем не менее связаны и соединены одной общей природой. И он учил, что в природе нет разрыва (эта точка зрения была также принята у пифагорейцев и платоников), а существует цепь, или лестница, существ, поднимающихся путем плавных непрерывных градаций от низшего к высшим, причем каждая ступенька природы прощещается и совершенствуется участием более высокой натуры. Как воздух становится огненным, так чистейший огонь становится живым, а живая душа становится разумной, что следует понимать не как изменение одной природы в другую, а как соединение разных ступенек природы, при котором, как учат эти философы, каждое низшее существо является как бы вместилищем или объектом для следующего, расположенного над ним, которое помещается и действует в нем.

275. Философы-платоники учили также, что интеллект — сама жизнь живых существ, первоначало и прообраз (exemplar) всего, от которого происходят низшие классы жизни, располагающиеся на разных ступенях: сначала разумная, потом чувственная, а после этого растительная, но так же, как в разумном (rational) животном все же есть нечто интеллектуальное <sup>39</sup>, в чувственном — нечто разумное, в растительном — нечто чувственное, так и, наконец, в смешанных телах, таких, как металлы и минералы, — нечто растительное. Полагают, что при помощи такого способа целое связано более прочно. Это учение подразумевает, что все способности, инстинкты и движения низших существ, разделенных на несколько субординирующихся классов, исходят от духа и интеллекта и зависят от них.

276. Как стойки, так и платоники считали мир живым, а иногда упоминали его как чувствующее животное <sup>40</sup>, хотя иногда и как растение или растительное существо. Но вопреки предположениям, высказанным некоторыми учеными мужами, в этом, представляется [мне], нет атеиз-

ма. Ибо раз полагают, что мир оживляется первородным огнем или духом, который сам оживляется душой и направляется разумом, то отсюда следует, что все части его (мира) изначально зависят от той же самой невидимой основы или начала, т. е. высшего духа, и могут быть сведены к нему, — а это и есть общее учение пифагорейцев, платоников и стоиков.

277. Как учили эти философы, существует некая жизнь, пронизывающая все —  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \rho\upsilon\omicron\epsilon\rho\acute{o}\nu$ ,  $\lambda\acute{\iota}\beta\omicron\varsigma\ \tau\epsilon\chi\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ , разумный и искусный огонь (§ 166, 168, 174, 175 и т. д.), внутреннее начало, животный дух, или естественная жизнь, производящая и формирующая внутри (так же, как знание вовне), регулирующая, умиряющая и согласовывающая различные движения, качества и части нашей земной системы. Благодаря этой жизни удерживаются на путях своего упорядоченного движения огромные массы и в равной мере регулируются естественные движения мельчайших частиц в соответствии с различными законами притяжения, тяжести, электричества, магнетизма и всего остального. Она-то и дает инстинкты, учит паука ткать паутину, а пчелу — добывать мед. Именно она повелевает корням растений вытягивать соки из земли, а листьям и сосудам коры отделять и притягивать такие частицы воздуха и первородного огня, которые соответствуют их раз-ной природе.

278. Представляется, что природу отличают от *anima mundi* <sup>41</sup> так же, как жизнь от души, и в соответствии с принципами самых древних философов не будет неправильным или неуместным назвать ее жизнью мира. Правда, некоторые платоники считали жизнь действием (*act*) природы подобно тому, как размышление (*intellection*) есть действие духа или интеллекта. Так же как первоинтеллект действует тем, что мыслит, так и природа, по их мнению, действует или созидает тем, что живет. Но жизнь — это действие души, и, кажется, она и есть сама природа, которая не является началом, а лишь результатом действия другого и более высокого начала, так как жизнь возникает из души подобно тому, как размышление (*cogitation*) возникает из интеллекта.

279. Если считать, что природа — жизнь Вселенной, приводимая в движение одной душой, организованная в единую структуру и управляемая или направляемая во всех частях одним духом, такую систему нельзя обвинить в атеизме, хотя, пожалуй, можно обвинить в какой-либо

ошибке или неправильности. И все же раз один всемогущий дух сообщает единство бесконечному множеству вещей, заставляя всех взаимным влиянием действий и страданий и приспособлением друг к другу частей соединяться в едином мнении ради достижения одной и той же цели — конечного и высшего блага целого, то представляется разумным сказать вместе с Оцеллом Луканом Пифагорейцем (*Ocellus Lucanus*)<sup>42</sup>, что подобно тому, как жизнь скрепляет тела животных, причиной чего является душа, а город удерживается от распада благодаря общему согласию, причиной которого является закон, так и мир сохраняется единым благодаря гармонии, причиной которой является бог. И в этом смысле мир, или Вселенную, можно рассматривать либо как одно животное (§ 172, 277), либо как один город.

284. Алкиной<sup>43</sup> в своем трактате «Об учении Платона» сказал, что бог дал миру как дух, так и душу; другие включают и то и другое в одно слово «душа» и считают, что душа мира — бог. Филон<sup>44</sup>, судя по нескольким отрывкам из его писаний, придерживался этого мнения. А Вергилий, хорошо знакомый с учением пифагорейцев и платоников, пишет о том же:

*Deum namque ire per omnes  
Terrasque tractusque maris coelumque profundum.  
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,  
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas*<sup>45</sup>.

Представляется, что школы Платона и Пифагора обе согласны с этим, а именно что независимо от того, обладает ли душа мира (§ 153, 172) отдельным самостоятельным собственным духом или направляется превосходящим (*superior*) ее духом (§ 154, 279), она охватывает все части мира, соединяет их невидимой и нерасторжимой цепью, заботится о том, чтобы они были всегда хорошо подогнаны друг к другу, и сохраняет их в отличном порядке.

285. Натуралисты, истинное назначение которых состоит в том, чтобы рассматривать явления, изучать эксперименты, механические органы и движения, исследуют главным образом видимую форму вещей или материальный мир, полагая, что душа содержится в теле. И эту гипотезу можно терпеть в физике, потому что при проведении измерений или в мореплавании вовсе не обязательно упоминать истинную систему движения земли. Но те, кто,

не довольствуясь чувственными видимостями, проникают в реальные и истинные причины (предмет теологии, метафизики или *philosophia prima*), исправляют эту ошибку и говорят не о том, что душа содержится в мире, а о том, что мир содержится в душе.

286. Аристотель заметил: действительно, есть такие, кто думает настолько грубо-материально (*grossly*), что полагает, будто Вселенная есть одна единственная телесная и протяженная природа; однако в первой книге своей «Метафизики» <sup>46</sup> он справедливо замечает, что они виновны в грубой ошибке; ибо они приняли во внимание только составные части телесных существ, тогда как во Вселенной имеются также и бесплотные существа; и, когда они пытались определить причины зарождения и разложения и объяснить природу всех вещей, в то же самое время они уничтожили саму причину движения.

287. Среди других размышлений, содержащихся в рукописи «*Hermetica*», есть и учение о том, что все вещи есть единое. Не лишено вероятности предположение о том, что Орфей, Парменид <sup>47</sup> и другие греки заимствовали это их понятие о *τὸ ἓν*, едином, у египтян, хотя такой тонкий метафизик, как Парменид, кажется, прибавил нечто и от себя лично в свое учение о *ἓν ἐστὼς* <sup>48</sup>. Если мы предположим, что один и тот же дух является всеобщим началом порядка и гармонии во всем мире, содержащим и соединяющим все его части и придающим единство этой системе, тогда, думается, в таком предположении нет ничего атеистического или нечестивого.

288. Число не является объектом чувств: оно представляет собой действие духа. Одна и та же вещь в разном понимании может быть и единицей, и множеством. Представляя бога и его творения в одном общем понятии, мы можем сказать, что все вещи вместе составляют единую Вселенную, или *τὸ πᾶν* <sup>49</sup>. Но если бы мы сказали, что все вещи составляют единого бога, такое понятие о боге было бы ошибочным, однако оно не вело бы к атеизму, если дух или интеллект признавался бы *τὸ ἡγεμονικόν*, господствующим элементом. Тем не менее более благоговейным и, следовательно, более правильным понятием о боге будет то, при котором исходят из того, что он не состоит ни из каких частей и сам не является частью какого бы то ни было целого.

289. Все те, кто считают Вселенную животным, должны вследствие такого понятия полагать, что все вещи со-

ставляют единое. Но считать бога чувствующей душой животного совершенно недостойно и абсурдно. В боге нет никакого чувства или чувственного начала (*sensory*), нет и ничего похожего на чувство или чувственное начало. Чувство подразумевает впечатление, полученное от какого-либо другого существа, и обозначает некую зависимость души, его получающей. Чувство — это страдание, а страдание означает несовершенство. Бог ведает обо всех вещах как чистый дух или интеллект, а не с помощью чувства или какого-либо чувственного начала. Поэтому было бы совершенно неверно полагать, что бог обладает каким-либо чувственным началом — протяженностью (*space*) или чем-либо еще, и это привело бы нас к ложным понятиям о его природе<sup>50</sup>. К этой современной ошибке, вероятно, привело предположение о том, что существует реальное, абсолютное, несотворенное пространство (*space*). Но для такого предположения не было никаких оснований.

290. Тело противоположно духу (*spirit*) или душе (*mind*). Мы получаем понятие о духе через мышление и действие. Мы получаем понятие о теле через [его] сопротивление. В той мере, в какой существует реальная сила, существует дух. В той мере, в какой есть сопротивление, есть неспособность или отсутствие силы, т. е. отрицание духа. Мы одеты плотью, другими словами, мы обременены тяжестью, и нам мешает сопротивление. Но что касается совершенного духа, то для него не существует ничего твердого или непроницаемого; сопротивления для божества нет; нет у него и тела; высшее существо никак не связано с миром в отличие от животного, у которого душа связана с телом, что необходимо подразумевает отсутствие совершенства, так как тело для души является и орудием, и постоянным бременем и препятствием.

291. Таким образом, в полном соответствии с благочестием мы должны говорить, что божественная действующая сила благодаря своей способности пропитывает первородный огонь или свет и управляет им (§ 157, 172); а этот свет служит животным духом, который оживляет и приводит в действие всю массу и все члены нашего видимого мира. Это положение в такой же мере философское, в какой и благочестивое. Мы видим всю природу живой или в движении. Мы видим, как вода превращается в воздух, а воздух разреживается и делается упругим (§ 149, 152, 200) благодаря притяжению другой среды,

еще более чистой, более тонкой и более летучей, чем воздух. Но все же поскольку она представляет собою существо, приводимое в движение, протяженное и, следовательно, телесное, то сама по себе не может быть началом движения, а ведет нас естественно и необходимо к бесплотному духу или действующей силе. Мы сознаем, что дух может начать, изменить или определить движение, но ничто из этого не проявляется в теле. Наоборот, и на опыте, и в результате размышления мы наблюдаем прямо противоположное.

292. Естественные явления представляют собой лишь естественные видимости. Поэтому они являются такими, какими мы видим и воспринимаем их. Их подлинная и видимая природа, следовательно, одна и та же — пассивная, без чего-либо активного, текущая и изменчивая, не имеющая в себе ничего постоянного. Однако поскольку они первые производят впечатление и дух начинает свой первый полет и прыжок, как бы опираясь на эти предметы, не только все люди раньше обращают на них внимание, но большинство людей больше всего их и принимает во внимание. Многие полагают, что они и те призраки, которые появляются из этих видимостей, — дети воображения, привитые (grafted) на чувстве, такие, например, как чистое пространство (§ 270), суть самые первые из всего существующего и самые устойчивые и включают в себя и охватывают все другие существа.

293. Далее, хотя такие призраки, как телесные силы, абсолютные движения и реальные пространства, действительно принимаются в физике за причины и начала (§ 220, 249, 250), однако на самом деле они представляют собой лишь гипотезы; не могут они также быть и объектами истинной науки. Тем не менее они сходят за таковые в физике, которая имеет дело с объектами чувства и ограничивается опытами и механикой. Но когда мы проникаем в сферу действия *philosophia prima*, то обнаруживаем существа иного порядка — дух и его действия, постоянное существо, не зависящее от телесных вещей, ни из чего не происходящее, ни с чем не связанное и ни в чем не содержащееся, но само содержащее, связывающее, оживляющее всю Вселенную и сообщающее упомянутые движения, формы, качества, а также существующий порядок и симметрию всем тем преходящим явлениям, которые мы называем [естественным] ходом вещей.

294. С нашими умственными способностями дело об-

стоит так же, как с привязанностями: что первыми схвачено, то и крепко удерживается (§ 264). Общеизвестно, что человек соткан из противоречий, а это вызывает в его натуре непрестанную борьбу между плотью и духом, животным и ангелом, землей и небом, которая то прижимает его к земле, то возносит на небеса. Во время этого противоборства изменяется и характер: когда какая-нибудь из сторон одерживает верх, тогда считается, что человек либо порочен, либо добродетелен. А жизнь, основывающаяся на разных началах, приводит к различным результатам. Точно также обстоит дело с нашими способностями. Сначала чувство подвывает и превосходит дух. Чувственные видимости кажутся всем во всем: наши рассуждения заняты ими; наши желания завершаются ими; в поисках реальностей или причин мы не идем дальше их, и это до тех пор, пока не начнет пробуждаться интеллект и не бросит свой луч на это темное царство (scene). Тогда мы воспринимаем истинное начало единства тождества и существования. И после того как мы посмотрели на вещи с точки зрения интеллекта, те явления, которые прежде, казалось, составляли все бытие, теперь становятся лишь быстро исчезающими призраками.

295. От внешних форм грубых масс, которые занимают обычных людей, любознательный исследователь переходит к изучению внутреннего строения и мельчайших частиц, а от наблюдения движений в природе — к открытию законов этого движения. В процессе исследования он формулирует свою гипотезу и приспособливает язык к этой натурфилософии. И гипотеза, и язык соответствуют проделанной работе и отвечают цели экспериментатора или механика, который имеет в виду лишь использовать силы природы и свести (reduce) явления к общим правилам. Но если, продолжая свой анализ и исследование, он поднимется из мира чувственного в мир интеллектуальный и будет смотреть на вещи в новом свете и в ином порядке, тогда он изменит свою систему и поймет, что то, что он принимал за сущность и причину, суть всего лишь мимолетные тени; что дух содержит в себе все, и делает все, и для всех сотворенных существ является источником единства и тождества, гармонии и порядка, существования и устойчивости.

296. Ни кислота, ни соль, ни сера, ни воздух, ни эфир и ни телесный видимый огонь (§ 155), и уж, конечно, ни призрачный рок или необходимость не являются истинной

действующей силой, но благодаря определенному анализу, правильной связи и через достижение высших точек [исследования] мы через все эти посредствующие моменты восходим до постижения перводвигателя, который является невидимым, бесплотным, непротяженным интеллектуальным источником жизни и бытия. Необходимо признать, что человеческие речь и рассуждения представляют собой смесь невежества и предрассудков. Это неизбежно, потому что покровы предрассудков и ошибок снимаются медленно и последовательно, один за другим. Но если цепь, связывающая две крайности — грубую чувственность и чистую интеллектуальность, — состоит из множества звеньев и если борьба, имеющая цель прорваться ввысь, к свету истины, с помощью нерасторопной памяти, воображения и разума, представляется утомительным занятием, так как нас угнетают и подавляют чувства, нам приходится преодолевать ошибочные принципы и медленно выбираться из обширных завалов слов и понятий, — все же, по мере успехов этой борьбы, новые открытия еще больше исправляют стиль и проясняют понятия.

297. Дух, его действия и способности составляют новый, отдельный класс объектов (§ 163, 266), в результате размышления над которыми возникают определенные иные понятия, принципы и истины, настолько далекие от первых предрассудков, которые застают врасплох чувства людей, и даже настолько несовместимые с этими предрассудками, что их можно даже вообще исключить из обычных разговоров и книг, предназначенных для обыкновенных людей, так как эти новые понятия абстрагируются от чувственных вопросов и более пригодны для размышлений об истине, составляющих труд и цель немногих [избранных], чем для использования их в повседневной мирской жизни или в качестве объектов экспериментального или механического исследования. Тем не менее, хотя, возможно, это не доставит удовольствия некоторым современным читателям, освещение метафизических и божественных вопросов в книгах по физике может быть оправдано ссылкой на великие древние авторитеты, не говоря уже о том, что тот, кто открыто излагает элементы науки, обязан больше заботиться о методе и системе и связан более суровыми правилами, чем тот, кто просто пишет эссе. Поэтому, если мой грубый очерк из-за незамеченных мною переходов [мысли] приведет чита-

теля к далеким от моей темы исследованиям и размышлениям, о которых не думали ни он, ни автор, начиная свой труд, то это будет извинительно.

298. У платоников и пифагорейцев, в египетской и халдейской философии обнаруживаются следы глубокой мысли, а также изначальной традиции (§ 179, 266). В те далекие дни люди не были перегружены ни языками, ни литературой. У них, кажется, было больше возможностей упражнять свой ум и менее отягощать его, чем в более поздние века, и, так как они жили ближе к началу мира, у них было преимущество в том, что свет мудрости патриархов был передан им всего через несколько поколений. Правда, нельзя утверждать (насколько вероятным это ни казалось), что Моисей был тем самым Мохом, с преемниками которого, священниками и пророками, как говорят, Пифагор беседовал в Сидоне. Тем не менее представляется, что изучение философии зародилось в очень глубокой древности и происхождение ее теряется во тьме веков; так что древний пифагореец Тимей Локренций, автор книги «О мировой душе», говорит об очень древней, даже для его времени, философии, *ἡ πρῶσιστα φιλοσοφία*<sup>51</sup>, которая пробудила душу, вывела ее из состояния невежества и наставила на размышления о божественном. И хотя ни одна из книг, приписанных Меркурию Трисмегисту, не принадлежит его перу и признано, что в них содержатся явные подделки, в равной мере считается, что эти книги излагают догматы древней египетской философии, хотя, возможно, и облаченной в более современный наряд. Для объяснения этого Ямвлих замечает<sup>52</sup>, что книги, выпущенные под именем Меркурия, действительно содержат мнения последнего, хотя часто они выражены в стиле греческих философов, так как их перевели с египетского языка на греческий.

300. Платон и Аристотель считали, что бог отделен или существует отдельно от мира природы. Однако египтяне считали, что бог и природа составляют одно целое или что все, вместе взятое, составляет одну Вселенную. Поступая так, они не исключали разумный дух, но считали, что он содержит в себе все. Поэтому, что бы ни было неправильно в их способе мышления, он тем не менее не подразумевает атеизма и не ведет к нему.

301. Человеческий дух настолько обременен и отягощен сильными и более ранними чувственными впечатлениями (§ 264), что надо счесть за чудо, что древним удалось

добиться такого успеха и так глубоко проникнуть в интеллектуальные вопросы, не располагая даже и малейшим проблеском божественной традиции. Тот, кто вообразит кучку грубых дикарей, предоставленных самим себе, представит, насколько они погрязли в грубых чувствах и предрассудках и поглощены ими, насколько они не способны выйти из этого состояния при помощи своих данных им от природы сил, неизбежно подумает, что первая искра философии была заимствована с неба и что это была, как выразился один языческий автор, θεολαράδοτῆ φιλοσοφία<sup>53</sup>.

302. Философам древности было известно и то плачевное состояние человеческого рода, в котором он очутился в результате грехопадения. Слова *λύσις*, *φυγή* и *παλιγγενεσία*<sup>54</sup> показывают, что у всех них — египтян, пифагорейцев, платоников и стоиков — было какое-то представление об этом состоянии, общие черты которого, кажется, были намечены в приведенных выше понятиях. Теология и философия осторожно освобождали душу от тех пут, которые привязывали ее к земле, и помогали ей вознестись к высшему благу. Дух обладает инстинктом или склонностью возноситься вверх, что показывает естественное стремление возродиться и подняться из нашего нынешнего чувственного и низкого состояния до состояния света, гармонии (*order*) и чистоты.

303. Восприятия чувств грубы, но даже в чувствах есть различия. Хотя гармония (*harmony*) и пропорции не являются объектами чувств, все же ухо и глаз — это те органы, которые представляют душе такие материалы, посредством которых она может понять и гармонию, и пропорции. Благодаря чувственным опытам мы знакомимся с низшими способностями души, а от них либо благодаря постепенному изменению (§ 275), либо благодаря вознесению мы достигаем высших. Чувство поставляет образы (*images*) для памяти. Последние становятся объектами, над которыми работает воображение (*fancy*). Рассудок (*reason*) рассматривает и судит результаты работы воображения. А эти действия рассудка становятся новыми объектами разума (*understanding*). На этой лестнице каждая низшая способность является ступенью, ведущей к способности, стоящей над ней. А самая высшая естественно ведет к божеству, которое является, скорее, объектом интеллектуального познания, а никак не (*than even*) дискурсивной способности, не говоря уже о способности чув-

ственной. Через всю систему существ проходит цепочка, и в ней одно звено тянет за собой другое. Самые низшие явления связаны с самыми высшими. Поэтому если читатель, склонный лишь к низкой чувственности, вдруг обнаружит, что от простой любви к животной жизни его отвлекло, захватило врасплох и завлекло какое-то любопытство в отношении интеллектуальных вопросов, то такая беда — не удивительное дело, и на нее нечего жаловаться.

304. Платон учит, что познания в собственном смысле слова не существует, а есть только мнение относительно вещей, ощущаемых и тленных (§ 263, 264), — не потому, что они по своей природе непознаваемы или окутаны тьмой, а потому, что их природа и существование неопределенны, постоянно текут и изменяются, или, скорее, потому, что они, если строго придерживаться истины, вообще не существуют, так как они всегда рождаются или находятся *in fieri*<sup>55</sup>, т. е. в вечном потоке, не имея в себе ничего устойчивого или постоянного, что могло бы составить объект истинной науки. Пифагорейцы и платоники проводят различие между *tò γενόμενον* и *tò ὄν*, тем, что только что стало, и тем, что существует. Чувственные явления и телесные формы вечно рождаются и погибают, появляются и исчезают, никогда не остаются на одном месте, но всегда находятся в движении и изменении и вследствие этого фактически представляют собой не одно существо, а последовательный ряд существ, тогда как *tò ὄν* понимается как обладающее своего рода абстрактной или духовной природой и являющееся истинным объектом интеллектуального познания. И поскольку нельзя познать вещи переменчивые и неустойчивые, то поэтому мнение Протагора и Теэтета, что ощущения есть наука, нелепо<sup>56</sup>. И, действительно, нет ничего более очевидного, чем то, что, например, видимые размеры и формы вещей находятся в постоянном изменении, они меняются в зависимости от изменения расстояния, с которого на них смотрят, и от [применения] более или менее точных подзорных труб. Что касается тех абсолютных величин и фигур, которые, как полагают некоторые картезианцы и другие современные философы, существуют в вещах, то предположение об этом должно показаться пустым всякому, кто примет во внимание, что оно не поддерживается ни одним доводом рассудка и ни одним опытом чувства.

305. Так же как разум не ощущает, т. е. не слышит, не

видит и не осязает, так и чувство не знает (knoweth); и, хотя дух может использовать как чувство, так и воображение в качестве средств, при помощи которых он получает знания, все же чувство — или душа в той мере, в какой она касается чувственного, — не знает ничего. Ибо, как справедливо замечено в «Теэтете» Платона, наука заключается не в пассивных восприятиях, а в рассуждении на их основе (upon them) — τῆ περὶ ἐκείνων συλλογισμῶ<sup>57</sup>.

306. Мы обнаруживаем, что в древней философии Платона и Пифагора различали три вида объектов. Прежде всего форма или вид, который не порождается и не уничтожается, неизменный, невидимый и совершенно не ощущаемый чувством, ибо постигаемый только интеллектом. Второй вид — постоянно текущий и изменяющийся (§ 292, 293), порождающий и гибнущий, появляющийся и исчезающий; он понимается чувством и мнением. Третий вид — материя (matter), которая, по учению Платона, не являясь объектом ни разума, ни чувства, вряд ли может быть понята при помощи некоторого фальшивого способа мышления, λογισμῶ τινι νόθῳ μόρις πλὴτόν (см. его «Тимей») <sup>58</sup>. То же самое учение содержится в пифагорейском трактате «De Anima Mundi» <sup>59</sup>, где проводится различие между идеями, чувственными вещами и материей и определяется, что первые понимаются интеллектом, вторые — чувством, а последняя, т. е. материя — λογισμῶ νόθῳ <sup>60</sup>. Основание для этого излагает Фемистий — перипатетик <sup>61</sup>. Ибо, говорит он <sup>62</sup>, должно считать ложным то действие, у объекта которого нет ничего позитивного, ибо он является просто отсутствием (privation), как тишина или темнота. И такой он считал материю.

307. Аристотель различает три рода объектов в соответствии с тремя умозрительными науками. Он полагает, что физика имеет дело с такими вещами, которые имеют в себе начало движения, математика — с вещами постоянными, но не отвлеченными, а теология — с существом отвлеченным и неподвижным; о таком различии можно прочесть в девятой книге его «Метафизики» <sup>63</sup>. Там под отвлеченным χωριστόν он понимает отделимое от телесных существ и чувственных качеств.

308. Тот же философ считал, что душа человека — *tabula rasa* <sup>64</sup> и что врожденных идей не существует. Платон, напротив, считал, что душа содержит первоначальные идеи, т. е. понятия, которые никогда не были и не могут

быть у чувства, такие, как бытие, красота, доброта, сходство, равенство (parity). Возможно, некоторые полагают, что истина заключается в следующем: в душе нет собственно идей, или пассивных объектов, кроме тех, которые возникли из чувства; но, кроме того, имеются и ее собственные действия или проявления; таковы понятия.

309. Одно из положений философии Платона заключается в том, что душа человека была изначально снабжена врожденными внутренними идеями и нуждается в чувственных явлениях — не в абсолютном смысле, для производства идей, — а только для пробуждения, возбуждения и приведения в действие того, что уже заранее существовало в душе в скрытом, бездействующем состоянии, подобно тому как о вещах говорят, что они хранятся в памяти, хотя на самом деле не воспринимаются, пока не произойдет того, что их вызовут оттуда и сделают видимыми другие предметы. Представляется, что такое понятие несколько отличается от понятия о врожденных идеях в том виде, как его представляют себе те современные философы, которые пытались взорвать их <sup>65</sup>. Как говорил Парменид, понимать и быть — одно и то же. А Платон в своем седьмом письме не проводит различия между νοῦς и ἐπιστήμη, духом и познанием. Отсюда следует, что дух (mind), познание и понятия, либо в привычках, либо в действиях, всегда идут вместе.

310. И хотя Аристотель считал душу в ее первоначальном состоянии чистым листом бумаги, он все же полагал, что она является истиннымместилищем форм, τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἶδων <sup>66</sup> (§ 269). Данное положение, сначала выдвинутое другими, он признает, как это следует из его третьей книги «De Anima», с той оговоркой, что его необходимо понимать не в отношении всей души, а только в отношении νοητικῆς <sup>67</sup>. Следовательно, если принять то, что говорит Фемистий в своем комментарии на упомянутый выше трактат, можно сделать вывод, что все существующее заключено в душе. Ибо он говорит, что формы есть сущее. Благодаря форме все есть то, что оно есть. И он добавляет, что именно душа сообщает формы материи: τὴν ὄλην μορφᾶσα ποιήσασθαι μορφαῖς <sup>68</sup>. Поэтому они суть первые в душе. Далее он добавляет, что дух есть все; принимая форму всего, он становится всем при помощи интеллекта и чувства. Александр Афродизийский <sup>69</sup> говорил то же самое, утверждая, что дух

есть все сущее, κατὰ τε τὸ νοεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι <sup>70</sup>. И это в сущности является учением и самого Аристотеля, который в своей третьей книге «De Anima» утверждает также, подобно Платону, что фактическое (actual) познание и познанная вещь есть все одно: τὸ αὐτὸ δὲ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι <sup>71</sup>. Отсюда следует, что вещи находятся там, где познание, т. е. в духе. Или, если выразить ту же мысль по-другому, душа есть все. Можно было бы еще многое сказать, объясняя учение Аристотеля, но это бы завело нас слишком далеко.

311. Что касается абсолютного актуального существования (§ 264, 292, 294) чувственных или телесных предметов, то представляется, что ни Платон, ни Аристотель не признавали такового. В «Теэтете»<sup>72</sup> нам говорят: когда кто-либо утверждает, что какая-либо вещь существует или создана, то он должен одновременно сказать, для чего, из чего или в отношении чего она существует или создана; ибо утверждение, что какая-либо вещь существует сама по себе или абсолютно, абсурдно.

В соответствии с упомянутым учением Платон далее утверждает также, что вещь не может быть сладкой и в то же время сладкой ни для кого. В отношении Аристотеля тем не менее необходимо признать, что даже в его «Метафизике» есть некоторые выражения, которые, кажется, говорят в пользу абсолютного существования телесных вещей. Например, в одиннадцатой книге, говоря о материальных чувственных вещах, он сказал: «...что же удивительного в том, если нам никогда не представляется то же самое, как это [действительно] имеет место с больными», потому что мы сами постоянно изменяемся и никогда не остаемся теми же самими?» И далее он говорит: «Сами чувственно воспринимаемые вещи из-за этой причины не бывают затронуты каким-либо изменением в себе, но чувственные образы [они] вызывают у больных другие, а [уже] не те же»<sup>73</sup>. Представляется, что в приведенных высказываниях подразумевается отдельное и абсолютное существование объектов чувства.

317. Что бы современные философы ни понимали под материей, ни Платон, ни Аристотель не понимали ее, ὄλη, как телесную субстанцию. Для них она совершенно определенно не означала позитивного актуального бытия. По описанию Аристотеля, она состоит из отрицаний <sup>74</sup>, не обладая ни количеством, ни качеством, ни сущностью. И не только платоники и пифагорейцы, но даже и сами пе-

рипатетики объявляют, что ее нельзя познать ни чувством, ни каким-либо прямым и правильным размышлением, а только с помощью какого-то ложного и поддельного метода, как было уже отмечено ранее<sup>75</sup>. Знаменитый перипатетик XVI в. Симон Порций<sup>76</sup> вообще не признавал ее какой-либо субстанцией, ибо, сказал он, *nequit per se subsistere, quia sequeretur, id quod non est in actu esse in actu*<sup>77</sup>. Если верить Ямвлиху, египтяне полагали, что материя не только не включает в себя ничего от субстанции или сущности, но даже, по их мнению, бог создал ее, отделив от всей субстанции, сущности и бытия, *ἀπὸ οὐσίτητος ἀλοχισθείσης ὑλότητος*<sup>78</sup>. Аристотель, Теофраст и все древние перипатетики учили, что материя в актуальности — ничто, но в потенции — все.

318. По мнению упомянутых философов, материя есть только *prima potentia*, только возможность. Однако говорили, что преемник Фалеса Анаксимандр считал высшее божество бесконечной материей. Тем не менее, хотя Плутарх назвал это материей<sup>79</sup>, оно просто было *τὸ ἄλειρον*, что означает лишь бесконечное или неопределенное. И хотя современные философы учат, что пространство реально и бесконечно протяженно, все же, если мы примем во внимание, что оно не является интеллектуальным понятием и не может быть, кроме того, воспринято ни одним из наших чувств, то мы, как и Платон в его «Тимее»<sup>80</sup>, возможно, склонны будем полагать, что это тоже результат *λογισμὸς νόθος*, или ложного рассуждения, и своего рода сон наяву. Платон замечает, что, когда мы думаем о месте (*place*), мы как бы спим и полагаем необходимым, чтобы все существующее находилось в определенном месте. Он замечает также, что это место или пространство (§ 250, 270) есть *μετ' ἀναίσθησις ἀπτόν*<sup>81</sup>, т. е. должно ощущаться так же, как видится темнота или слышится тишина, так как оно является лишь отсутствием.

319. Если кто-либо вздумает сделать вывод о реальности или действительном существовании материи из современного учения о том, что тяжесть всегда пропорциональна количеству материи, пусть он лишь пристально изучит современное доказательство этого учения; он обнаружит, что это доказательство представляет собою порочный круг и из него в действительности можно сделать только такой вывод: тяжесть пропорциональна весу, т. е. самой себе. Поскольку материя понимается только как отсутствие и просто возможность, а бог является абсолют-

ным совершенством и действием, из этого следует, что бог и материя настолько далеко отстоят друг от друга и настолько противоположны друг другу, насколько это можно себе представить, — настолько, что сама идея материального бога была бы абсолютно несообразной.

320. Высшее существо — это сила, которая все создает, интеллект, который всем повелевает, доброта, которая все совершенствует. Зло, недостаток, отрицание не суть объекты творческой силы бога. Перипатетики из движения выводят идею первого неподвижного двигателя. Платоники считают бога творцом всего блага, неспособным творить зло и неизменным. Анаксагор учил, что все вещи существовали как беспорядочная масса в состоянии общего хаоса; но из него появился дух, *ἐτελεύθωv*<sup>82</sup>, внес в них различия и отделил их друг от друга. Представляется, что Анаксагор приписывал духу двигательную способность; некоторые позднейшие философы тщательно отличали упомянутый дух от души и жизни, приписывая ему единственную способность — размышление.

321. Но все же бог считался первой действующей силой, источником и творцом всех вещей, которые он создал не случайно или опосредованно, а как актуальная и реальная сила (*efficacy*). Так, в десятой книге трактата «*De Secretiore Parte Divinae Sapientiae secundum Aegyptios*»<sup>83</sup> говорилось, что не только бог первая действующая сила, но также и то, что он есть тот, кто поистине действует или творит, *qui vere efficit*<sup>84</sup>.

326. Далее, независимо от того, отделен ли *νοῦς* от чувственного мира и рассматривается ли сам по себе как существующий отдельно от сотворенной системы и управляющий ею или же вся Вселенная, включая дух вместе с бранным телом, считается богом (§ 300), а творения — частичными проявлениями божественной сущности, — в обоих случаях, как бы ни были неправильны некоторые представления, не получается атеизма, поскольку принимается, что дух или интеллект царит над всей системой вещей, управляет и руководит ею. И таково было общее мнение, распространенное среди философов.

327. И если кто-либо будет, подобно Аристотелю в «*Метафизике*»<sup>86</sup>, отрицать, что бог знает что-либо вне себя, потому что бог охватывает все, это мнение тоже нельзя по справедливости объявить атеистическим. Нельзя считать атеизмом и высказанное тем же автором положение о том, что существуют некоторые вещи, до позна-

ния которых бог не снисходит, так как они слишком низменны, низки и порочны, — каким бы неверным и недостойным божественного совершенства ни было это положение.

328. Разве не могли бы мы представить себе, что о боге можно сказать, что он есть все в различных смыслах, ибо он является причиной и источником всех существ? Ибо в соответствии с учением платоников и перипатетиков (§ 309, 310) *воῦς* есть *νοῦτά*<sup>87</sup>; так как *воῦς* есть вместилище всех форм и так как одно и то же охватывает всю мировую систему, управляет ею (§ 320) и сохраняет ее. Аристотель заявляет, что божественная сила или влияние пронизывает всю Вселенную (§ 173) и что бог в мире то же самое, что лоцман на корабле, возникший на колеснице, регент в хоре, закон в городе, полководец в армии. Он очень подробно излагает это в своей книге «De Mundo»<sup>88</sup> — трактате, который издревле приписывался ему и который не следует у него отнимать из-за отличия трактата по стилю от других сочинений, ибо, как справедливо замечает Патрици<sup>89</sup>, вполне можно признать, что стиль этого трактата, написанного в виде письма монарху, отличается от его других, сухих и труднопонимаемых, произведений.

329. И хотя у философов, даже принадлежащих к школе Платона и Аристотеля, можно встретить выражения, смысл которых сводится к тому, что бог смешивается со всей природой и со всеми стихиями или же наполняет их, тем не менее это должно быть объяснено таким образом, что речь идет о силе, а не о протяженности, которую никогда не приписывали духу (§ 290, 292, 297, 319) ни Аристотель, ни Платон. Они всегда утверждали, что дух бесплотен и, как замечает Плотин<sup>90</sup>, бесплотные существа удалены друг от друга не по месту, но (употребляя его выражение) по своей *несхожести* (alterity).

330. Вероятно, эти изыскания покажутся сухими и бесполезными таким читателям, которые привыкли иметь дело только с чувственными объектами. Занимать ум вещами чисто интеллектуальными для большинства людей утомительно, тогда как чувственные способности приобретают силу благодаря постоянному упражнению. Отсюда объекты чувства влияют на нас сильнее (§ 264, 294) и слишком часто считаются высшим благом. За обладание этими вещами люди воюют и дерутся, обманывают друг друга. Поэтому для того чтобы укротить человечество и привить ему чувство добродетели, наилучшим челове-

ским средством будет упражнять разум людей, дать им возможность хотя бы мельком узреть иной мир, стоящий выше чувственного, и, в то время как они стремятся к животной жизни и ведут ее, учить их не пренебрегать жизнью интеллектуальной.

331. Получившие распространение взгляды имеют немаловажное значение для государства, так как религия, нравственность и система правления страны всегда испытывают на себе косвенное влияние ее философии, которая воздействует не только на умы профессоров и студентов, но и на мнения всех лучших ее граждан и на деятельность всего народа, хотя, правда, отдаленно и опосредствованно, но довольно значительно. Разве не известно, что полемическая и схоластическая философия вызвала дискуссии в областях права и религии? И разве фатализм и саддукейство <sup>91</sup> не укрепились во время всеобщего пристрастия к корпускулярной и механической философии, которая господствовала в течение примерно столетия? Последняя, действительно, могла бы с пользой занять определенную часть досуга и любопытства любознательных людей. Но когда она вошла в храмы науки как необходимое знание и самая важная часть обучения, то, заняв мысли людей и сосредоточив в столь большой степени их умы на телесных предметах и законах движения, она сделала их в значительной мере (хотя и ненамеренно, косвенно и случайно) неспособными к рассмотрению духовных, моральных и интеллектуальных вопросов. Безусловно, если бы в наше время среди тех, кто считает себя слишком мудрым, чтобы признавать заповеди Евангелия, получила распространение философия Сократа и Пифагора, тогда мы не наблюдали бы того, что корысть так прочно и повсеместно захватывает умы людей, а гражданский дух считается *γενναϊκὸν εὐφροσύνην*, благородной простотой <sup>92</sup>, — и это среди тех, кого считают самой просвещенной и к тому же самой богатой частью человечества.

332. Можно было бы вполне серьезно считать, что я довольно грубо подшучиваю над своими читателями, заявляя им, что самые великие люди всегда с огромным уважением относились к Платону, труды которого являются пробным камнем для обнаружения поверхностных и неглубоких умов; его философией восхищались во все века; она давала патриотов, правителей и законодателей самым процветающим государствам, а также отцов — церкви и докторов — школам. Хотя в наши дни редко кто пости-

гает всю глубину этого древнего учения, все же как было бы хорошо для нас, если бы наши молодые аристократы и поместные дворяне вместо современных правил (*maxims*) усваивали бы понятия великих людей древности. Но в наши времена свободомыслия многие качают пустой головой при упоминании как Аристотеля и Платона, так и Священного писания. А к трудам этих знаменитых древних философов большинство людей относится так же, как к сухим и варварским писаниям схоластов. Можно со всей скромностью предположить, что среди нас, даже тех, кого называют лучшими людьми, найдется немного таких, у кого будет больше разума, добродетели и любви к своей стране, чем у Цицерона, который в письме к Аттику не мог не воскликнуть: «*O Socrates et Socratici viri! numquam vobis gratiam referam*»<sup>93</sup>. Побольше бы наших соотечественников, о боже, было бы столь же обязано этим писателям школы Сократа! Конечно, там, где люди хорошо образованы, искусству управлять государством лучше всего учиться по трудам Платона. Но скверным людям, лишенным дисциплины и образования, и Платон, и Пифагор, и Аристотель, вместе взятые, будь они живы, не смогли бы принести много пользы. Платон нарисовал очень смешную и поучительную картину такого государства, которую я по некоторым причинам не буду воспроизводить. Но тот, кто хочет, может увидеть ее на стр. 78 второго тома произведений Платона, изданных Альдусом<sup>94</sup>.

334. С другой стороны, Сократ в «Первом Алкивиаде»<sup>95</sup> заявляет, что размышление о боге есть истинное средство познать или понять свою собственную душу. Так же как глаз, пристально глядя на зрительную часть или зрачок другого глаза, видит себя, так и душа видит и понимает себя, когда она размышляет о боге, который есть мудрость и добродетель и тому подобное. В «Федоне» Сократ говорит<sup>96</sup> о боге, что он *τάχαθόν* и *τὸ δέον* [есть] благо и должное (§ 260, 220). Плотин представляет бога как порядок<sup>97</sup>, Аристотель — как закон<sup>98</sup>.

335. Возможно, тем, кто приучен рассуждать о субстратах, покажется более разумным и благочестивым приписать богу более субстанциальное бытие, чем понятийные сущности (*entities*) мудрости, порядка, закона, добродетели или доброты, которые, будучи лишь сложными идеями, созданными и соединенными разумом, являются его собственными творениями и не имеют в себе ничего субстанциального, реального или независимого. Однако

необходимо принять во внимание, что в философской системе Платона порядок, добродетель, закон, доброта и мудрость являются не порождениями человеческой души, а тем, что врождено и изначально существует в ней не как случайное явление в субстанции, а как свет, чтобы ее просвещать, и как руководящее начало, чтобы управлять ею. На языке Платона термин «идея» означает не просто пассивный недействующий объект разума, а употребляется как синоним αἴτιον и ἀρχή («причина» и «начало»). В соответствии с учением этого философа доброта, красота, добродетель и тому подобное представляют собой не фикции, изобретенные умом, не просто смешанные модусы и даже не абстрактные идеи в современном смысле слова, а самые что ни на есть реальные сущности, интеллектуальные и неизменяемые, и в силу этого более реальные, чем мимолетные, переходящие объекты чувства (§ 306), которые, не обладая устойчивостью, не могут быть предметом науки (§ 264, 266, 297) и еще менее того — интеллектуального познания.

336. Как уже было отмечено, Парменид, Тимей и Платон проводили различие между *genitum* и *ens*. Первый постоянно рождает и рождается или находится *in fieri*<sup>99</sup> (§ 304, 306), но никогда не существует, потому что никогда не остается прежним, находясь в состоянии постоянного изменения, непрерывно исчезая и нарождаясь. Под *entia* они понимали предметы (*things*), далекие от чувства, невидимые и интеллектуальные, которые, никогда не меняясь, остаются одними и теми же, и в силу этого о них можно сказать, что они, действительно, существуют; считалось, что οὐσία, что обычно переводят как «субстанция» («*substance*»), хотя более правильно было бы переводить это слово как «сущность» («*essence*»), принадлежит не к явлениям чувственным и материальным, у которых отсутствует устойчивость, а, скорее, к интеллектуальным идеям, хотя они распознаются с большим трудом и производят меньше впечатления на ум, притупленный животной жизнью и погруженный в нее, чем материальные предметы, которые постоянно занимают наши чувства и досаждают им.

337. Самый утонченный человеческий ум (*intellect*), способности которого напряжены до предела, может уловить только некоторые несовершенные проблески божественных идей (§ 313, 330), отвлеченных от всех телесных, чувственных и воображаемых вещей. Поэтому Пи-

фагор и Платон <sup>100</sup> говорили о них таинственно, скорее скрывая их от глаз непросвещенных людей, чем выставляя на всеобщее обозрение, ибо они полагали, что эти абстрактные предметы, хотя они и суть самые реальные, вряд ли были наилучшим образом приспособлены для того, чтобы оказывать влияние на умы обычных людей или стать для них началами познания, не говоря уже о долге и добродетели.

338. Аристотель <sup>101</sup> и его последователи изобразили идеи Платона в самом чудовищном виде, и некоторые представители самой школы Платона высказали в отношении их очень странные мнения. Но если самого философа не только читать, но и тщательно изучать и если он сам выступает как истолкователь своих идей, тогда, я полагаю, предубеждение, ныне существующее в отношении его, вскоре исчезнет (§ 309, 313) и даже перейдет в величайшее уважение благодаря тем возвышенным понятиям и мудрым наставлениям, которые сверкают и сияют во всех его трудах, не только содержащих, кажется, все самое ценное знание, накопленное в Афинах и Греции, но и являющихся сокровищницей самых отдаленных традиций и начал науки Востока.

339. В «Тимее» Платона <sup>102</sup> упоминаются древние люди, творцы традиций и сыны богов. Поистине замечательно, что в рассказе о сотворении мира, содержащемся в том же сочинении <sup>103</sup>, говорится, что бог остался доволен своими трудами и что ночь он сделал предшествующей дню. Чем больше мы думаем об этом, тем все более трудно нам будет постигнуть, как вообще простой человек, выросший среди грубых привычек повседневности и отягощенный чувственностью, смог возвыситься до науки, не опираясь ни на какую традицию (§ 298, 310, 302) или учение, которое могло бы либо посеять семена познания, либо пробудить и заставить прорасти те находившиеся в спячке семена, которые были изначально посеяны в душе.

340. Человеческие души, находящиеся в таком низменном состоянии, граничащем с откровенно животной жизнью, несут свое бремя и смотрят сквозь сумерки грубой атмосферы, созданной из ежедневно произносимых ложных суждений, из ежедневно усваиваемых ложных мнений и ранних привычек, еще более старых, чем суждения и мнения. Самый острый глаз не в состоянии ясно зреть сквозь такую среду (§ 292, 293, 294). И если благодаря какому-либо чрезвычайному усилию душа и преодолет

эту область сумерек и на мгновение увидит проблеск чистого огня, тяжесть животной природы, к которой она прикована цепью, вскоре затянет ее обратно и погрузит в себя. А если она снова попытается устремиться ввысь, несмотря на кипение необузданных страстей и сильных аффектов, быстро воспоследует [ее] вторичное возвращение в эту область тьмы и призрачных мечтаний.

341. Тем не менее поскольку дух в результате неоднократных попыток набирает силу, мы не должны отчаиваться, а должны продолжать напрягать возникшие у нас самые возвышенные способности, стремясь вернуться в высшую сферу, достигнуть ее и пробиться в нее; тем самым наша природная слабость и слепота может быть до известной степени преодолена и привьется вкус к истине и интеллектуальной жизни. Кроме постоянно преобладавшего мнения величайших людей древности о том, что существует как мировой дух (*universal spirit*), творец жизни и движения, так и мировая душа (*universal mind*), просвещающая и направляющая все явления, среди них был признан и догмат о том, что существует также τὸ ἕν или τὰ ἄρθρα (§ 329), которого они считали *Fons Deitatis*<sup>104</sup>, первой ипостасью божества.

342. Они полагали, что единое, или τὸ ἕν, будучи неизменным и неделимым, всегда одним и тем же и совершенным, в силу этого существовало истинно и изначально, а другие вещи — только в той степени, в какой они были одними и теми же благодаря сопричастности τὸ ἕν. Это придает вещам единство, устойчивость, реальность (§ 264, 306). Платон, подобно Моисею<sup>105</sup>, характеризует бога по его бытию. Оба учили, что бог есть тот, кто истинно есть ὁ ὄντως ὄν. Изменение и разделение считались недостатком или чем-то дурным. Зло разобщает, разделяет, уничтожает. Добро, напротив, вызывает согласие и союз, собирает, соединяет, совершенствует и сохраняет целое. Те различные существа, которые составляют Вселенную, являются частями одной и той же системы, они объединяются для достижения единой цели и совершенствования единого целого. И эта их склонность и совпадение их устремлений порождает у отдельных созданий частную конкретную (*partial particular*) идею добра. Отсюда, возможно, произошло так, что τὰ ἄρθρα и τὸ ἕν стали считать за одно и то же.

350. Возможно, у некоторых читателей возникнет недовольство от того, что они сверх ожидания найдут здесь

такие размышления и исследования, которые для них не представляют никакого интереса. Но, возможно, некоторым другим будет приятно обнаружить, что в скучный предмет благодаря отступлениям внесено разнообразие, что он прослеживается издалека и также далеко проводятся получаемые выводы, что делаются экскурсии в античные времена, а заимствованные оттуда древние сентенции (§ 298, 301), рассыпанные в настоящем эссе, используются не как основополагающие принципы, а только лишь как намеки с целью пробудить любознательного читателя и занять его ум вопросами, которым не гнушались уделять внимание самые выдающиеся люди. Эти великие люди — Пифагор, Платон и Аристотель, — никем не превзойденные в искусстве политики, основывавшие государства, наставлявшие самодержавных правителей, очень подробно писавшие об управлении обществом, в то же время были весьма проникательны во всех отвлеченных и возвышенных размышлениях, так как для указания пути в самых важных действиях всегда необходим самый яркий свет. И что бы ни думали люди, тот, кто не размышляет много о боге, человеческой душе и summum bonum <sup>106</sup>, возможно, и станет процветающим земляным червем, но вне всякого сомнения будет плохим патриотом и скверным государственным деятелем.

367. Что касается совершенной интуиции в божественных предметах, он [Платон] полагал, что она есть удел чистых душ, зрящих благодаря чистому свету, посвященных в божественные тайны, счастливых, свободных и незапятнанных, не заразившихся ничем от тех тел, в которые мы ныне заключены, как в тюрьму, подобно устрицам. Но, будучи смертными, мы в этом своем состоянии должны удовлетворяться тем, чтобы наилучшим образом использовать те проблески [божественного света], которые нам удалось заметить (§ 335, 337). Платон в своем «Тезтете» <sup>107</sup> замечает, что, пока мы сидим спокойно, мы никогда ничего не узнаем, но, чтобы обнаружить глубины и мели реки, нужно войти в нее и походить вверх и вниз по течению. Если мы постараемся и приложим усилия, то даже здесь сможем что-либо обнаружить.

368. Благодаря долгой практике глаз привыкает видеть даже в самой темной пещере; и нет такого предмета, каким бы туманным он ни был, в отношении которого, сосредоточенно и долго изучая его, мы не могли бы обнаружить хотя бы проблеск истины. Истину алкают все, но

обладают ею очень немногие. Конечно, там, где главная страсть — она, нет места вульгарным заботам и взглядам; не удовлетворит ее и рвение, проявляемое недолго в ранние периоды жизненного пути; возможно, этого рвения достаточно, чтобы активно взяться за поиски истины, но его явно не хватит на то, чтобы взвешивать и пересматривать взгляды. Тот, кто хотел бы добиться подлинного успеха в познании, должен положить на алтарь истины не только свою молодость, но и всю жизнь, не только ранние плоды, но и результаты поздней зрелости.

*Cujusvis est errare, nullius nisi insipientis in errore perseverare* (Цицерон) <sup>108</sup>.

**ВОПРОШАТЕЛЬ,  
СОДЕРЖАЩИЙ РЯД ВОПРОСОВ,  
ПРЕДЛАГАЕМЫХ НА ВСЕОБЩЕЕ  
РАССМОТРЕНИЕ**

---

[...] [Вопрос] 4. Разве не являются четыре элемента и вложенный в них человеческий труд подлинным источником богатства?

10. Разве не создает мода [новые] потребности? И разве не являются преобладающие в нации стремления самими [законодателями] моды?

16. Разве не занимают место разума у простолюдинов (the vulgar) всех званий обычаи и манеры? И поэтому разве не очень важно, чтобы они [обычаи и манеры] были сформированы разумно?

18. Разве не являются умеренность (frugal) в обычаях [у людей] высшего сословия и обеспеченная жизнь [людей] низшего — средствами для увеличения [числа] жителей?

20. Разве создание потребностей не является самым подходящим путем для выработки у людей трудолюбия? И если бы нашим крестьянам стало в привычку есть говядину и носить башмаки, разве они не были бы тогда более трудолюбивыми?

21. Если взять другие вещи, такие, как климат, почва и т. д., то разве богатство не будет пропорционально труду, а последний — обращению кредитов, имея в виду, что они обращались и их переводили до сих пор с помощью отметок (marks) и знаков (tokens)?

23. Надо ли рассматривать деньги как то, что обладает внутренней ценностью, или же как товар, мерило, обязательство, о чем пишут на разные лады? И разве не является в сущности истинной идеей денег как таковых идея билета или жетона для счета (counter)?

35. Разве не является способность распоряжаться трудом других подлинным богатством? И разве не являются деньги в действительности билетами или знаками для

передачи и закрепления такой способности, и разве так уж важно, из какого материала сделаны эти билеты?

38. Разве не было бы ошибочным думать, что *земля сама по себе* есть богатство? И разве мы не должны рассматривать прежде всего трудовую деятельность народа как то, что образует богатство и делает богатством даже землю и серебро, которые не имели бы никакой стоимости, если бы они не были *средствами и стимулами* к трудовой деятельности? <sup>1</sup>

42. Если человеческий труд является подлинным источником богатства, то разве не следует из этого, что в разумно [устроенном] государстве должно прежде всего препятствовать праздности?

43. Разве не окажутся губительными для страны даже золото и серебро, если они уменьшают трудолюбие жителей? И разве Испания не служит примером этого?

44. Разве убеждения и вытекающее из них трудолюбие людей не являются подлинным богатством Голландии, а отнюдь не серебро, которое, как полагают, хранится в Амстердамском башке? <sup>2</sup>

45. Разве в действительности где-нибудь существует такое сокровище, которое лежало бы мертвым грузом? И разве не крайне важно для народа, чтобы оно было реальным, а не воображаемым?

46. Разве для того чтобы уяснить истинную природу богатства и торговли, не будет подходящим рассмотрение [поведения] выброшенной на необитаемый остров команды корабля, которая постепенно налаживает дела и гражданскую жизнь, причем трудолюбие порождает у этих [людей взаимное] доверие, а доверие способствует трудолюбию? <sup>3</sup> [...]

**ИЗБРАННЫЕ ПИСЬМА  
ДЖ. ПЕРСИВАЛЮ И С. ДЖОНСОНУ**

---

## БЕРКЛИ — ПЕРСИВАЛЮ

*Трин[ити колл]едж,  
6 сентября 1710 г.*

*Дорогой сэръ!*

Я чрезвычайно признателен Вам за то, как благоприятно Вы представили меня и мои мнения своим друзьям, а также за то, как Вы мне изложили их суждения об этом, и я нисколько не удивился, узнав, что название моей книги было встречено насмешками и презрением со стороны тех, кто вообще не изучил того, что в ней содержится, и у кого нет даже того элементарного чувства справедливости, которое предполагает хотя бы стремление предпринять попытку изучить данное мнение, прежде чем его осуждать. Но я утешаю себя тем, что те, кто глубже всего проник в суть дела и употребил много времени и старания для чтения того, что я написал, говорят о нем более благосклонно. Если бы насмешек и презрения тех, кто критикует то, что они не берут на себя труд понять, было достаточно для удержания людей от всех попыток исцелять невежество и заблуждения человечества, то лишь очень немногие усовершенствования в знаниях нарушали бы наше спокойствие. Обычные крики, направленные против любого мнения, как мне представляется, не только не опровергают его, но, напротив, могут с таким же основанием рассматриваться как согласие с его истинностью. Однако я представляю себе, что любое учение, противоречащее вульгарному и установившемуся мнению, должно быть представлено миру с величайшей осторожностью. Именно на этом основании я опустил всякое упоминание о несуществовании материи в заглавии, посвящении, предисловии и введении, с тем чтобы это понятие могло застигнуть врасплох читателя, который, может быть, вообще не стал бы связываться с книгой, если бы знал, что она содержит такие парадоксы. Поэтому, если это понятие когда-либо встанет при обсуждении предмета моей книги

с Вашими друзьями, я прошу Вас не обращать их внимания на то, что в ней я отрицаю существование материи, а говорить только о том, что она представляет собой «[Трактат о] принципах человеческого знания», имеющий целью содействовать развитию истинного познания и религии, в особенности в противовес тем философам, которые высказывают опасные замечания в отношении существования бога и естественного бессмертия души, о чем я попытался рассказать таким способом, к которому раньше никто не прибегал.

Я опасался, что строгие критики будут вменять мне в вину (хотя и весьма несправедливо) две вещи, и я обнаружил, что так и случилось. Первое, что я сам не убежден в истинности того, что написал, но что я сделал это из тщеславного желания навязать миру изобретенную мною повинку, в то время как я ничто не считаю более низким и жалким и, могу добавить, более порочным, чем намеренные обманом заставить людей поверить лжи и софизмам только ради того, чтобы приобрести кое-какую репутацию у дураков. Бог мне свидетель, что я был и по-прежнему остаюсь абсолютно убежденным в несуществовании материи и в остальных принципах, опубликованных вместе с этим. Как страстно бы я ни желал, чтобы обо мне хорошо думали, однако я полагаю, что вряд ли кого-либо в здравом уме может прельстить тщеславное желание отличиться и прослыть сумасшедшим у мудрых людей. Мне кажется, что данное объяснение должно по крайней мере удовлетворить других в отношении моей искренности и что единственно полная убежденность не только в истинности моих понятий, но и в полезности их в весьма важных отношениях могла заставить меня их обнародовать. Я могу добавить, что этого мнения о материи я придерживался уже в течение нескольких лет; следовательно, если бы соображения тщеславия побудили меня навязывать миру ложные мнения, я бы давно уже это сделал, когда в моем воображении еще было живо тщеславие и я не был еще настолько рассудителен, чтобы изучать и пересматривать это мнение с помощью как собственного рассудка, так и своих остроумных друзей. Второе обвинение, которого я опасался, состоит в том, что люди, скорые на осуждение и никогда не изучавшие мою книгу, будут склонны спутать меня со скептиками, которые ставят под сомнение существование осязаемых (*sensible*) вещей и не уверены ни в одной истине, даже в своем собственном существова-

ции (этих взглядов, как я узнал из Вашего письма, придерживаются некие дикие визионеры, находящиеся ныне в Лондоне). Но тот, кто прочтет мою книгу с должным вниманием, ясно увидит, что между принципами, в ней содержащимися, и принципами скептиков существует прямая противоположность и что я не ставлю под сомнение существование всего того, что мы воспринимаем своими чувствами.

Что касается возражения, выдвинутого Вашей достопочтенной супругой, то я им чрезвычайно польщен, и так как я считаю величайшим несчастьем, если какое-либо предубеждение в отношении моих понятий сможет повредить тому хорошему мнению, которое, как Вы говорите, она рада иметь в отношении меня, то я не премину дать ей самый удовлетворительный ответ на ее вопрос о соответствии учения, содержащегося в моей книге, догмату о сотворении мира. Для этого я должен просить Вас передать достопочтенной леди, что я не отрицаю существования всех тех ощущаемых вещей, которые, как говорит Моисей, были сотворены богом. Они от самой вечности существовали в божественном разуме, а затем стали воспринимаемыми (т. е. были сотворены) таким же образом и порядком, как описано в книге Бытия. Ибо я принимаю, что сотворение относится только к вещам, поскольку они относятся к конечным духам, для бога же не может быть ничего нового. Отсюда следует, что акт сотворения заключается в том, что бог желает, чтобы те вещи, которые ранее были известны только ему, стали восприниматься и другими духами. Далее, как разум, так и Священное писание заверяют нас в том, что кроме человека существуют другие духи (как, например, ангелы различных разрядов и т. п.), которые, возможно, могли воспринимать этот видимый мир в том виде, как он был успешно представлен их взглядам до сотворения человека. Далее, для того чтобы наше учение согласовалось с рассказом Моисея о сотворении мира, достаточно предположить, что человек, если бы он тогда был сотворен и существовал во времена хаоса, мог воспринимать все вещи, образуемые из хаоса, в том самом порядке, какой изложен в Священном писании, что ни в коей мере не противоречит нашим принципам. Я не знаю, достаточно ли ясно выражаюсь, чтобы меня поняла женщина, не читавшая моей книги. Я мог бы еще гораздо больше сказать в ответ на ее замечание, если бы имел возможность с ней побеседовать, и я с сожа-

лением узнал, что мы не можем ожидать такой возможности ранее лета будущего года. У меня ясное предчувствие, что либо я сделаю эту достопочтенную леди своей последовательницей, либо она убедит меня, что я ошибаюсь. Я основываюсь на том, что из всех тех, кому Вы рассказали о моей книге, она единственная выступила против нее разумно и аргументированно [...]

*Ваш покорнейший и преданнейший слуга  
Джордж Беркли*

## БЕРКЛИ — ДЖОНСОНУ

[25 ноября 1729 г.]

*Достопочтенный сэръ!*

Остроумное письмо, которым Вы меня удостоили, стало меня совершенно больным из-за нагноения, или нарыва, на голове, что продержало меня несколько недель в постели, но теперь, благодарение богу, все прошло. Возражения искренного мыслящего человека на то, что я написал, всегда будут приветствоваться, и я не премину дать Вам всяческое удовлетворение, на которое только способен, не отказываясь от надежды убедить Вас или быть самому переубежденным Вами. Обычная ошибка, свойственная людям, — это ненависть к противоположному мнению и слишком большая привязанность к своим собственным мнениям. Я настолько чувствителен к этому у других, что не простил бы себе, если бы считал, что мои мнения более истинны, чем они мне представляются; и я лучше смогу судить об их истинности после того, как они выдержали экзамен у лиц, столь компетентных и подготовленных для их рассмотрения, какими представляетесь мне Вы и Ваши друзья, для которых моя болезнь должна служить оправданием того, что я не послал этот ответ раньше.

1. Истинная цель и назначение натурфилософии состоит в том, чтобы объяснять явления природы, что осуществляется путем раскрытия законов природы и сведения к ним частных ее проявлений. Таков метод сэра Исаака Ньютона, и такой метод или план в полной мере соответствует принципам, изложенным мною. Эта механическая философия не выдвигает и не предполагает какой-либо одной естественной действующей причины (cause) в строгом и собственном смысле слова; она также не затрагивает, когда ее применяют, вопроса о существовании

материи; материя с ней и не связана; она не подразумевает также и существования материи. Правда, необходимо признать, что сторонники механической философии действительно предполагают (хотя в этом нет необходимости) существование материи. Они даже утверждают, будто показали, что материя пропорциональна тяжести; если бы они могли это доказать, то это действительно представило бы собой неопровержимое возражение. Но давайте рассмотрим их доказательства. Прежде всего утверждается, что количество движения любого тела есть производное от массы (*quantity*), умноженной на его скорость (*moles in celeritatem ducta*). Следовательно, если скорость дана, то количество движения будет соответствовать массе. Однако путем наблюдения установлено, что тела всех видов в вакууме падают с одинаковой скоростью; следовательно, количество движения падающих тел является как бы массой (*moles*), т. е. тяжесть является как бы материей. Но этот довод ничего не решает и является просто порочным кругом. Ибо, я спрашиваю, если предпосылается, что количество движения равно *moles in celeritatem ducta*, то как оценивается *moles*, или масса, материи? Если Вы скажете — по протяженности, то предположение неправильно; если — по весу, тогда Вы предполагаете, что количество материи пропорционально материи, т. е. в одной из предпосылок вывод принят за уже доказанный. Что касается абсолютного пространства и движения, которые также предполагаются без всякой необходимости или пользы, то я отсылаю Вас к тому, что я уже опубликовал, в особенности в написанном по-латыни трактате «*De Motu*», и я позабочусь о том, чтобы послать его Вам.

2. Причина понимается в различных смыслах. Я не могу себе представить никакой иной истинной активной действующей причины, кроме духа, и, строго говоря, никакого иного действия, кроме такого, в котором проявлена воля. Но это не препятствует допущению случайных (*occasional*) причин (которые в действительности являются лишь знаками); а большего и не требуется в самой лучшей физике, т. е. в механической философии. Это не препятствует допущению других причин, кроме бога, таких, как духи различных разрядов, которые могут быть названы активными причинами и которые на самом деле совершают действия, хотя и при помощи ограниченных и производных сил. Но что касается немыслящего агента,

то им нельзя объяснить ни одного положения в физике и его самого нельзя себе представить.

3. Те, кто постоянно настаивает на материальности мира, тем не менее признают, что *natura naturans*<sup>1</sup> (используя выражение схоластов) есть бог и что божественное сохранение вещей равнозначно постоянному, повторяющемуся их сотворению, что на самом деле это одно и то же; короче говоря, что сохранение и сотворение различаются только в *terminus a quo*<sup>2</sup>. Таково мнение, которого обычно придерживались схоласты; и Дурандус<sup>3</sup>, полагавший, что мир похож на часы, которые изготовлены и запущены в ход богом, но впоследствии продолжают идти самостоятельно, сами по себе, именно в этом отличался от них, и у него было мало последователей. Даже сами поэты проповедуют учение, не очень отличающееся от учения схоластов. — «*Mens agitat molem*» (*Virg. Aeneid VI*)<sup>4</sup>. Стоики и платоники всюду проповедуют то же самое понятие. Поэтому я выделяюсь не самим этим положением, а, скорее, тем, как я его по-своему доказываю. Далее, мне представляется, что могущество и мудрость бога в равной мере достойно подчеркиваются как в том случае, если мы предположим, что, сохраняя мир природы и управляя им, он действует непосредственно сам как вездесущий бесконечный активный дух, так и в том случае, если мы предположим, что он действует посредством подчиненных ему причин. Хотя часы могут действительно идти независимо от того, кто их изготовил или изобрел, поскольку притяжение их маятника происходит по другой причине, а изобретатель не является адекватной причиной [хода] часов, однако эта аналогия будет неправильной, если мы предположим, что часы в отношении того, кто их изготовил, есть то же, что мир в отношении того, кто его создал. Насколько я могу понять, не будет унижением для совершенства бога сказать, что все вещи необходимо зависят от него, как от своего охранителя, так же как и творца, и что вся природа превратится в ничто, если ее существование не будет поддерживать и сохранять та же сила, которая вначале ее сотворила. Я уверен, что все это согласуется со Священным писанием, а также с сочинениями самых досточтимых философов; и если полагают, что люди применяют инструменты и машины, чтобы возместить недостаток своего, данного природой, могущества, то мы должны думать, что приписывание таких же качеств богу никак не делает ему чести.

4. Что касается вины, то все равно, убил ли я человека своими руками или при помощи какого-либо оружия, сделал ли я это сам или использовал какого-либо негодяя. Следовательно, мы в равной мере набрасываем тень на святость бога, предполагаем ли мы, что наши ощущения вызываются непосредственно богом или же через посредство орудий и подчиненных ему причин, которые все являются его творениями и подчиняются его законам. Стало быть, это теологическое соображение может быть отвергнуто как уводящее за пределы данного вопроса; ибо таковыми я считаю все те утверждения, которые в равной мере склоняют в ту и другую сторону. Трудности в отношении принципа моральных действий перестанут существовать, если мы установим, что вся вина заключается в воле и что наши идеи, какой бы причиной они ни вызывались, являются в равной мере инертными.

5. Что касается хитроумности и изобретательности в органах и частях тела животных и т. п., то я рассмотрел этот вопрос в «Трактате о» принципах человеческого знания», и, если не ошибаюсь, достаточно показал мудрость и пользу такого положения, полагая, что мы имеем дело с условными знаками и средствами сообщения нам определенных знаний. Я даже не удивлюсь тому, что при первом чтении того, что я написал, люди не становятся полностью убежденными в моей правоте. Напротив, я был бы чрезвычайно удивлен, если бы предрассудки, укоренившиеся в течение многих лет, были бы уничтожены в результате чтения, длящегося лишь несколько часов. У меня не было намерения тревожить мир огромными томами. То, что я сделал, скорее имело целью дать лишь наметки думающим людям, у которых есть досуг и любопытство дойти до основы вещей и которые развили бы их дальше в своих умах. Я полагаю, что если прочитать эти маленькие трактаты два или три раза и сделать прочитанное предметом размышления, то тем самым книга в целом станет ясной и легкой для понимания и будет снята та отталкивающая оболочка, в которую, как часто наблюдается, облекают умозрительные истины.

6. Я не вижу трудностей в том, чтобы представить себе то изменение состояния, которое обычно называется смертью, как без материальной субстанции, так и с ней. Для этой цели достаточно допустить [существование] ощущаемых тел, т. е. таких, которые непосредственно воспринимаются зрением и осязанием, и я настолько далек

от отрицания их существования (как это обычно делают философы), что устанавливаю его, я полагаю, на основе очевидных принципов. Далее, мне кажется, что очень легко представить, что душа существует в отдельном состоянии (т. е. освобожденной от тех ограничений и законов движения и восприятия, которые стесняют ее здесь) и осуществляет себя на новых идеях без вмешательства тех осязаемых вещей, которые мы называем телами. Так же вполне возможно понять, как душа может иметь представления о цвете, не имея глаз, или о звуках, не имея ушей.

А теперь, сэръ, я представляю эти наметки (которые я поспешно собрал воедино, как только болезнь отпустила меня) Вашим собственным, более зрелым мыслям, которые, как Вы в конечном итоге обнаружите, являются наилучшими наставниками. Те мои мысли, с которыми Вы познакомились, были опубликованы, когда я был очень молод, и, без сомнения, в них много недостатков. Ибо хотя понятия должны быть правильными (каковыми они истину, как я думаю, и являются), все же трудно выразить их отчетливо и последовательно, ибо язык приспособлен к общепринятым понятиям и усвоенным предрассудкам. Я поэтому не претендую на то, что мои книги могут учить истине. Все, на что я надеюсь, это то, что они могут послужить любознательным людям поводом для раскрытия истины путем обращения к их собственному уму и изучения их собственных мыслей. Что касается второй части моего «[Трактата о] принципах человеческого знания», то тут дело в том, что я уже значительно продвинулся в его написании, но эта рукопись была утеряна примерно 14 лет тому назад во время моей поездки по Италии, и с того времени у меня не было досуга для осуществления такого неприятного дела, как дважды писать на одну и ту же тему.

Возражения, проходящие через Ваши руки, обладают всей полнотой силы и ясности. Тем более они мне нравятся. Это общение с умным человеком и философским гением очень приятно. Я искренне желаю, чтобы мы были более близкими соседями. А пока, когда бы Вы или Ваши друзья ни удостоили меня своим вниманием, прислав мне свои соображения, Вы можете быть уверены в пунктуальности ответов в переписке с моей стороны. Прежде чем закончить, я возьму на себя смелость рекомендовать следующее: 1) тщательно изучить те ответы на некоторые возра-

жения, которые я уже дал в своих книгах; 2) рассмотреть, не предполагает ли какое-либо новое возражение, которое возникнет, доктрины абстрактных общих идей; 3) могут ли трудности, выдвигаемые в возражениях против моей схемы, быть разрешены при помощи противоположной схемы, ибо в противном случае совершенно очевидно, что они не могут служить возражениями против моей схемы.

Я не знаю, есть ли у Вас мой «[Трактат о] принципах человеческого знания». Я намерен послать его Вам вместе с моим трактатом «De Motu».

Искжайший поклон Вашим друзьям, которым, как я понимаю, я обязан по крайней мере частью Вашего письма.

*Ваш верный покорный слуга  
Джордж Беркли*

## БЕРКЛИ — ДЖОНСОНУ

*Достопочтенный сэръ!*

Ваше письмо от 5 февраля понало ко мне в руки только позавчера, а, поскольку сегодня днем мне сообщили, что в Ваш город готов отплыть шлюп, я не хочу упустить эту возможность направить Вам ответ, хотя и пишу в спешке.

1. У меня нет возражения против того, чтобы назвать идеи, находящиеся в уме бога, прототипами наших идей. Но я возражаю против того, чтобы философы предполагали, что эти прототипы являются реальными вещами и ведут абсолютное разумное существование, отличное от того, как они воспринимаются любым каким бы то ни было духом, поскольку все материалисты придерживаются той точки зрения, что идеальное существование в божественном разуме — одно, а реальное существование материальных вещей — другое.

2. В отношении пространства. У меня нет какого-либо иного понятия о пространстве, кроме как о таком, которое является относительным. Я знаю, что некоторые покойные философы, в частности математики, приписали протяженность богу; один из них в своем трактате «*De Spatio Reali*»<sup>5</sup> претендует на отыскание 15 не связанных друг с другом атрибутов бога в пространстве. Но мне представляется, что, поскольку все эти атрибуты отрицательные, они могли бы с таким же успехом быть обнаружены в ничто; и из того, что пространство бесчувственно, не сотворено, неделимо и т. п., можно было бы с одинаковым основанием сделать как тот вывод, что это есть ничто, так и тот, что это есть бог.

Сэр Исаак Ньютон предполагает [существование] абсолютного пространства, отличного от относительного и являющегося его следствием; абсолютного движения, отличного от относительного движения; и вместе со всеми другими математиками он полагает, что конечные части

этого абсолютного пространства бесконечно делимы, а также, что материальные тела плавают в нем [пространстве]. Но хотя я признаю, что сэр Исаак был выдающимся человеком и самым глубоким математиком, все же я не могу согласиться с ним в этих частностях. Я не колеблюсь употреблять слово «пространство», так же как и все другие слова в их общепринятом смысле, но под этим не подразумеваю отдельного абсолютного существования. Что касается моего понимания этого слова, то отсылаю Вас к тому, что я уже опубликовал.

Я полагаю, что под  $t\dot{o} \nu\dot{\nu}v^6$  следует понимать, что все вещи, прошлые и будущие, действительно присутствуют перед умом бога и что в нем [в боге] нет ни изменений, ни перемен, ни последовательности смены (succession) идей. Я полагаю, что последовательность идей *образует* время, а не является лишь его ощущаемой мерой, как считают г-н Локк и др. Но в этих вопросах каждый человек должен думать сам за себя и говорить так, как он находит. Одно из моих самых ранних исследований было посвящено времени, что привело меня к нескольким парадоксам, которые я не считал удобным или нужным опубликовать, — в частности, понятию о том, что воскресение наступает в момент, следующий за смертью. В отношении времени мы поставлены в тупик и сбиты с толку: 1) предполагая в боге последовательность смены идей; 2) представляя себе, что у нас есть *абстрактная идея* времени; 3) предполагая, что время в одном духе необходимо измерять последовательностью идей в другом; 4) не принимая во внимание правильное употребление и назначение слов, также часто приводящее к тому, что воля, как и разум, используется скорее для того, чтобы возбудить, оказать влияние и направить действия, а не для того, чтобы вызвать ясные и отчетливые идеи.

3. Я не сомневаюсь в том, что душа человека пассивна, так же как и активна. Абстрактные общие идеи были понятием, которое вместе со схоластами разделяли г-н Локк и, я думаю, все другие философы; оно проходит через всю его книгу о человеческом разуме. Он придерживается абстрактной идеи существования, которое не может воспринимать и восприниматься. Я не могу обнаружить у себя ни одной такой идеи, и вот почему я против этой теории. Декарт исходит из других принципов. Один квадратный фут снега так же бел, как тысяча ярдов; одно отдельное восприятие — такое же истинное восприятие, как и сто.

Теперь поскольку любая степень восприятия достаточна для существования, то из этого не будет следовать, что одно в какой-то момент *существовало больше*, чем другое, так же как мы не должны говорить, что тысяча ярдов снега белее одного ярда. Но в конечном итоге это все сводится к словесным спорам. Я думаю, что если хорошо изучить то, что я сказал об абстракции и об истинном смысле и значении слов в разных местах тех работ, которые я опубликовал, то это могло бы предотвратить много неясностей и споров, хотя по этому вопросу многое еще нужно было бы сказать.

Вы говорите, что Вы согласны со мной в том, что внутри (*sic?* вне) Вашего духа нет ничего, кроме бога и других духов с атрибутами или качествами, им принадлежащими, и идеями, содержащимися в них.

Это тот принцип, или главное положение, из которого (а также из того, что я написал об абстрактных идеях) многое может быть выведено. Но если мы и не будем согласны абсолютно в каждом выводе, то, поскольку главные принципы установлены и хорошо поняты, я буду менее беспокоиться о частных предположениях. Я пожелал бы, чтобы все опубликованные мною работы по этим философским предметам читались в том порядке, в каком я их опубликовал; один раз для того, чтобы понять их замысел и взаимосвязь, и второй раз — критическим оком, добавляя свои собственные мысли и наблюдения к каждой части по мере того, как Вы продвигаетесь вперед.

Посылаю Вам с этим письмом книги в переплете и одну непереплетенную. Возьмите себе то, чего у Вас еще нет. Передайте «Начала», «Теорию [зрения]» и «Разговоры», по экземпляру каждой книги, с моей благодарностью тому господину, профессору колледжа в Ньюхевене, от которого Вы мне передавали наилучшие пожелания. Что останется, раздайте по своему усмотрению.

Если когда-либо Ваши дела приведут Вас в эти места, Вас приглашаю провести в моем доме столько дней, сколько сможете. Беседа в течение четырех-пяти дней представила бы некоторые предметы в более ясном и полном свете, чем обмен письмами за столько же месяцев. Пока же я буду рад получить известие от Вас или от Ваших друзей, когда бы Вы ни сооблаговолили почтить своим вниманием, достопочтенный сэр, Вашего покорного слугу

*Джорджа Беркли*

Род-Айленд, 24 марта 1730 г.

**ПРИМЕЧАНИЯ**

**УКАЗАТЕЛИ**

## ПРИМЕЧАНИЯ

В настоящее издание включены все философские произведения Джорджа Беркли. Сюда не вошли его некоторые статьи и письма, не касающиеся философских проблем, церковно-религиозные проповеди, а также отдельные черновые наброски (например, по вопросам математики), использованные им затем во включенных в данное издание работах.

Сочинения «Опыт новой теории зрения», «Трактат о принципах человеческого знания...», «Три разговора между Гиласом и Филонусом...», которые были ранее изданы в переводах на русский язык, заново сверены с наиболее полным британским изданием сочинений Беркли («The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne», in 9 vols, ed. A. A. Luce and T. E. Jessop. London, 1948—1957). Ряд произведений («Аналитик...», «Алсифрон...», «Сейрис...» и некоторые другие) публикуется на русском языке впервые.

Примечания к сочинениям Беркли составлены И. С. Нарским и А. Ф. Грязновым. При их составлении частично были использованы некоторые фактические данные, содержащиеся в комментариях к указанному девятитомному изданию.

### ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ PHILOSOPHICAL COMMENTARIES

Это записи типа лаконичного философского дневника. В него включены наброски теоретических замыслов автора, извлечения из мнений других философов, указания на философские проблемы, подлежащие дальнейшему обсуждению. Эти записи велась Беркли в бытность его студентом колледжа св. Троицы Дублинского духовного университета в период с лета 1707 г. до ранней осени 1708 г. Они составляют около 900 кратких фрагментов в двух записных книжках (с буквенной нумерацией *A*, *B*), хранящихся в рукописном фонде Беркли под индексом Add. MS. 39305 в Британском музее (Лондон). Поскольку эти записные книжки были сброшюрованы неверно, следует учитывать, что более ранняя из них обозначается «Notebook B». В 1871 г. они были обнаружены профессором Эдинбургского университета А. К. Фрейзером (A. C. Fraser) и опубликованы под малоудачным названием «Commonplace Book of Occasional Metaphysical

Thoughts». Под современным названием они были изданы в 1944 г. А. А. Люсом (A. A. Luce) и затем вошли в издание «The Works of George Berkeley...» (vol. 1. London, 1948).

Перевод ряда фрагментов из «Философских заметок», позволяющих видеть процесс постепенного становления собственной концепции Беркли, выполнен А. Ф. Грязновым по указанному изданию. Слова, записанные Беркли сокращенно, как правило, даны полностью. Опущены знаки на полях, представляющие интерес только при чтении полного текста «Философских заметок». Материал этих «Заметок» был широко использован Беркли при написании им «Опыта новой теории зрения» (1709) и «Трактата о принципах человеческого знания...» (1710).

<sup>1</sup> Ср. «Трактат о принципах человеческого знания...» (§ 99), где говорится, что в соответствии с «гипотезой» существования материи ни огонь не горяч, ни стена не бела.— 41.

<sup>2</sup> В квадратных скобках дается номер фрагмента и затем страница оригинала, на которой он помещен.— 41.

<sup>3</sup> Следовательно (лат.).— 41.

<sup>4</sup> Эта мысль получит развитие в «Опыте новой теории зрения».— 41.

<sup>5</sup> Имеется в виду бог.— 41.

<sup>6</sup> Слово *переживания* (thoughts) здесь употребляется в значении «идеи» (ideas).— 42.

<sup>7</sup> Беркли стремится показать, что многие идеи, которые Локк считал «простыми», на самом деле таковыми не являются.— 42.

<sup>8</sup> Природа вещей (лат.). Беркли пытается представить свою доктрину в качестве выражения воззрений здравого смысла. Этот мотив можно обнаружить и в иных местах записных книжек, а также в других его произведениях. Однако доктрина Беркли была воспринята современниками как здравому смыслу совершенно противоречащая (см. *Честерфилд*. Письма к сыну. Максимумы. Характеры. Л., 1971, с. 78—79).— 43.

<sup>9</sup> До бесконечности (лат.).— 43.

<sup>10</sup> Восьмая дефиниция из «Математических начал натуральной философии» (1687) Н. Ньютона гласит: «Движущая величина центростремительной силы есть ее мера, пропорциональная количеству движения, которое ею производится в течение данного времени» (цит. по: Собр. трудов акад. А. Н. Крылова, т. VII. М.—Л., 1936, с. 28).— 43.

<sup>11</sup> Фрагментом 427а начинается записная книжка А.— 44.

<sup>12</sup> Как и в работе «О бесконечных [величинах]», Беркли допускает только субъективистски истолкованную идею потенциальной бесконечности, но отрицает идею бесконечности актуальной.— 45.

<sup>13</sup> Ни что, ни сколько, ни как (лат.).— 45.

<sup>14</sup> Эти тавтологии должны, по мысли Беркли, показать, что люди нередко используют слова, которым не соответствуют никакие идеи.— 45.

<sup>15</sup> Беркли отрицает наличие идеи воли.— 46.

<sup>16</sup> Высшее благо (лат.).— 46.

<sup>17</sup> Это критика рационалистического варианта онтологического доказательства бытия бога, выдвинутого Декартом.— 47.

<sup>18</sup> Отрицательное отношение Беркли к понятию «чистый интеллект» вызвано тем, что он интерпретировал его как способность получения абстрактных (абстрактно-общих) идей. — 47.

<sup>19</sup> Это предложение (согласно комментариям А. А. Люса и Т. Е. Джессопа) следует почитать как проницающую реплику по поводу слов Локка «ideas of primary qualities are resemblances» (идеи первичных качеств есть [продукты] сходства) (*Локк. Д. Избр. философск. произв.* в 2-х т., т. 1. М., 1960, с. 158). Если идея существует в уме, а материя нет, то как же тогда они могут походить друг на друга? — 47.

### ОПЫТ НОВОЙ ТЕОРИИ ЗРЕНИЯ

#### AN ESSAY TOWARDS A NEW THEORY OF VISION

Работа представляет собой первую большую публикацию Беркли. Она вышла в свет в Дублине в 1709 г. с посвящением Джону Персивалю. Во втором, также дублинском, издании (январь 1710 г.) кроме небольших изменений в тексте было добавлено «Приложение» (Appendix) — ответ на возражения, последовавшие на это сочинение от дублинского архиепископа. К 1732 г. относятся третье и четвертое издания, но уже без «Посвящения» и «Приложения». Различия изданий нами указаны здесь, как и в других сочинениях Беркли, только в существенных случаях (из вариантов, как правило, избирался более полный). Доктрина Беркли вырисовывается в данной работе довольно отчетливо, хотя целиком еще не сложилась. При написании он опирался на факты, содержащиеся в «Лекциях по оптике» (1669) Барроу, «Оптике» (1704) Ньютона и «Диоптрике» (1692) Молине, а также на сочинение Мальбранша «О разыскании истины» (1675) — особенно на гл. 6 и 9 кн. I. Отметим, что Вольтер подверг критике «Опыт новой теории зрения» в своей работе «*Elements de la Philosophie de Newton*» (1738).

В настоящем издании дан текст русского перевода «Опыта новой теории зрения», выполненный А. О. Маковельским (Казань, 1912). Текст сверен А. Ф. Грязновым по изданию («*The Works of George Berkeley...*» (vol. 1. London, 1948, p. 161—239).

<sup>1</sup> *Персиваль Джон* (Percival John, 1683—1748), баронет, впоследствии герцог Эгмонтский. См. также преамбулу примечаний к «*Избранным письмам...*» — 51.

<sup>2</sup> Термином «внушение» (suggestion) Беркли пользуется также в «Трактате о принципах человеческого знания...». По Беркли, возможны три способа, которыми познание объектов, непосредственно воспринимаемых зрением, приводит к познанию предметов, непосредственно не воспринимаемых: 1) инстинкт, 2) привычка и 3) суждение, выводимое из непосредственных данных (прежде всего посредством репрезентативных понятий-представлений). «Внушение» Беркли соответствует второму способу. — 57.

<sup>3</sup> *Барроу Исаак* (Barrow Isaac, 1630—1677), профессор математики в Кембридже. — 61.

<sup>4</sup> *Шейнер Христовор* (Scheiner Christopher, 1575—1650) — немецкий астроном, противник системы Коперника. — 62.

<sup>5</sup> *Таквет Андреас* (Tasquet Andreas, род. в Антверпене в 1611 г.), математик, член ордена иезуитов. — 64.

<sup>6</sup> Без всяких предубеждений и предрассудков (лат.).— 67.

<sup>7</sup> *Молине Уильям* (Molynux William, 1656—1697), ирландский ученый, автор книги «Новая диоптрика» (*Dioptrica Nova*) (Лондон, 1692). Сын У. Молине Сэмюэль Молине (1689—1728) был учеником и другом Беркли.— 69.

<sup>8</sup> См. Корол [ларий], I, предл. 57; там же (лат.).— 70.

<sup>9</sup> Осязательный минимум; зрительный минимум (лат.).— 76.

<sup>10</sup> При прочих равных условиях (лат.).— 77.

<sup>11</sup> Эта фраза отсутствует в 4-м издании.— 82.

<sup>12</sup> Гассенди рассматривал эту проблему в сочинении «Четыре письма о кажущейся величине Солнца на горизонте и в меридиане» (*Opera*, vol. III, p. 420—477). Декарт обсуждает ее в VI гл. своей «Диоптрики» (см. *Декарт Р.* Рассуждение о методе. С приложениями: Диоптрика, Методы, Геометрия. М., 1953, с. 121). Беркли имеет в виду статью У. Молине.— 86.

<sup>13</sup> *Уоллес (Валлис) Джон* (Wallis John, 1616—1703), английский математик, один из основателей Лондонского королевского общества (1663), профессор Оксфордского университета с 1649 г.— 87.

<sup>14</sup> Это один из мотивов критики абстрактных идей, который был впоследствии развит Беркли в «Трактате о принципах человеческого знания...» — 108.

<sup>15</sup> Здесь и далее фрагменты из «Опыта о человеческом разуме» Локка, цитируемые Беркли, даются в современном переводе по изданию: *Локк Д.* Избр. философск. произв., т. 1.— 109.

<sup>16</sup> В письме Локку от 2 марта 1693 г. У. Молине поставил проблему: смог бы слепой, который с помощью осязания различал куб и шар, если бы он прозрел, отличить эти предметы с помощью одного лишь зрения? Молине и Локк ответили на этот вопрос отрицательно. Проблема Молине, в дальнейшем заинтересовавшая многих ученых и философов XVIII в. (Э. Кондильяк, Д. Дидро и др.), решалась и положительно (Г. В. Лейбниц, Т. Рид).— 113.

<sup>17</sup> *Декарт Р.* Диоптрика, гл. VI. В перевод данной цитаты (она помещена нами в основном тексте для облегчения пользования рисунком) внесены незначительные изменения, связанные с небольшим упрощением рисунка.— 133.

<sup>18</sup> «Поэтому, по-видимому, можно сказать следующее: низко стоящее Солнце, воспринимаемое глазом, представляется большим, чем тогда, когда оно поднимается выше, потому что, пока оно находится близко к горизонту, густые испарения и малые частички до такой степени ослабляют лучи Солнца, что глаз щурится меньше и зрачок, как бы оказавшись в более темном пространстве, расширяется значительно сильнее, чем тогда, когда при высоко поднявшемся Солнце испарения делаются редкими и исчезают, а само Солнце сияет так ярко, что зрачок, смотрящий на него, очень сильно сужается. И конечно, отсюда [становится понятным], почему видимый образ, исходящий от Солнца и прошедший через расширенный зрачок на сетчатку, занимает на ней более обширное пространство и создает в результате больший зрительный образ Солнца по сравнению с тем, который проникает туда через суженный зрачок» (см. «Письмо I о кажущейся величине низко и высоко стоящего Солнца», с. 6). Пер. с лат. выполнен Н. А. Федоровым.— 135.

**ТЕОРИЯ ЗРЕНИЯ, ИЛИ ЗРИТЕЛЬНОГО ЯЗЫКА,  
ПОКАЗЫВАЮЩАЯ НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ ПРИСУТСТВИЕ  
И ПРОВИДЕНИЕ БОЖЕСТВА; ЗАЩИЩЕННАЯ И ОБЪЯСНЕННАЯ.  
В ОТВЕТ АНОНИМНОМУ АВТОРУ**

**THE THEORY OF VISION OR VISUAL LANGUAGE SHEWING  
THE IMMEDIATE PRESENCE  
AND PROVIDENCE OF A DEITY VINDICATED AND EXPLAINED.  
IN ANSWER TO AN ANONYMOUS WRITER**

Произведение было опубликовано, видимо, в марте 1733 г. в Лондоне как ответ Беркли на анонимное критическое письмо по поводу «Новой теории зрения». Это первое сочинение Беркли, написанное им после возвращения (30 октября 1731 г.) из Северной Америки в Лондон, где он оставался до конца апреля 1734 г., после чего отправился в качестве провинциального епископа в Клойн. «Теория зрения, или зрительного языка...» вышла в свет в феврале 1732 г. В отличие от «Опыта новой теории зрения» данное сочинение дает изложение концепции чувственного познания Беркли в обратном порядке — от выводов к исходным посылкам. Кроме того, здесь более отчетливо показана связь этой концепции с философским идеалистическим учением Беркли.

Данная работа переведена А. Ф. Грязновым с издания «The Works of George Berkeley...» (vol. 1. London, 1948, p. 251—276). Для перевода выбраны параграфы, в которых ярко видна связь основных выводов «Опыта новой теории зрения» с философской концепцией «Трактата о принципах человеческого знания...»

<sup>1</sup> [См.] выше (лат.).— 141.

<sup>2</sup> Обмана зрения (лат.).— 142.

<sup>3</sup> Анонимное письмо, опубликованное в «Daily Post-boy» 9 сентября 1732 г.— 142.

**ТРАКТАТ О ПРИНЦИПАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЗНАНИЯ,  
В КОТОРОМ ИССЛЕДОВАНЫ ГЛАВНЫЕ ПРИЧИНЫ ЗАБЛУЖДЕНИЙ  
И ЗАТРУДНЕНИЙ В НАУКАХ,  
А ТАКЖЕ ОСНОВАНИЯ СКЕПТИЦИЗМА, АТЕИЗМА И БЕЗВЕРИЯ  
A TREATISE CONCERNING THE PRINCIPLES  
OF HUMAN KNOWLEDGE WHEREIN THE CHIEF CAUSES OF ERROR  
AND DIFFICULTY IN THE SCIENCES,  
WITH THE GROUNDS OF SCEPTICISM, ATHEISM  
AND IRRELIGION, ARE INQUIRED INTO**

Эта работа — главное теоретическое сочинение Беркли. Она была впервые опубликована в мае 1710 г. в Дублине. Книга не вызвала большого интереса у читателей, а отдельные отклики носили сдержанно негативный характер. О философии автора заговорили только после публикации «Алсифрона...» (1732), и Беркли тогда решил переиздать «Трактат...» (что он и осуществил в Лондоне в 1734 г.), а заодно и (в третий раз) «Три разговора между Гиласом и Филонусом...». Еще одно переиздание «Трактата...» состоялось в 1776 г., после чего он публикуется во всех собраниях сочинений

Беркли, начиная с 1784 г. К 1869 г. относится первое издание «Трактата...» в переводе на немецкий язык. Имеются переводы на французский, итальянский, датский, испанский и польский языки. Нами использован русский перевод Е. Ф. Дебольской ((СПб., 1905),<sup>7</sup> заново сверенный А. Ф. Грязновым с английским текстом в «The Works of George Berkeley...» (vol. 2. London, 1949, p. 21—113).

В состав «Трактата...» кроме Введения входит только первая часть. По словам Беркли, он написал вторую часть, в которой рассматривались преимущественно вопросы этики и о которой есть прямые или косвенные упоминания во фрагментах 508, 807 и 878 «Философских заметок» и в § 144 первого издания «Трактата...». В ноябре 1729 г. Беркли в письме Сэмюэлю Джонсону объяснил, что рукопись второй части «Трактата...» была утеряна во время его поездки в Италию 14 лет назад. В фрагменте 583 «Философских заметок», а также косвенно в § 131 и 132 «Трактата...» имеется упоминание о третьей части, основные идеи которой использованы в сочинении «О движении...» (1721). Соответственно содержание «Аналитика...» (1734) дает представление о проблемах, которые Беркли намеревался осветить в никогда им не написанной четвертой части «Трактата...».

Ряд фрагментов «Трактата о принципах человеческого знания» (из § 1, 3, 4, 5, 8, 9, 24, 35—37, 59, 65, 66, 80, 84, 86, 92, 94, 96) дается нами в переводе В. И. Ленина, сделанном по т. 1 издания «The Works of George Berkeley, D. D. Formerly Bishop of Cloyne» (in 4 vols., ed. A. C. Fraser. Oxford, 1871). См. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.— Полн. собр. соч., т. 18, с. 15—24.

<sup>1</sup> Герберт Томас, граф Пемброк и Монтгомери (Herbert Thomas, 1656—1733), в 1707 г. его назначили лордом-наместником Ирландии; был другом Локка, который посвятил ему свое главное сочинение «Опыт о человеческом разуме».— 151.

<sup>2</sup> Т. е. к колледжу св. Троицы Дублинского духовного университета.— 151.

<sup>3</sup> Имеется в виду Локк.— 158.

<sup>4</sup> Речь идет о философах-картезианцах.— 158.

<sup>5</sup> Последние три предложения добавлены во 2-м издании (1731), но похожие мысли содержались уже в «Трех разговорах...».— 164.

<sup>6</sup> Последняя фраза опущена во 2-м издании.— 173.

<sup>7</sup> См. Локк Д. Опыт о человеческом разуме (кн. II, гл. 7, § 7; гл. 16, § 1).— 176.

<sup>8</sup> Под скептиками здесь подразумеваются люди, отрицающие реальность непосредственных объектов чувств.— 188.

<sup>9</sup> Перевод латинского выражения «Loquendum est ut plures, sentiendum ut pauci», принадлежащего Августину Нифу (Augustinus Niphus), итальянскому философу XVI в., комментатору Аристотеля.— 194.

<sup>10</sup> Да будет (лат.).— 198.

<sup>11</sup> Речь идет о доктрине окказионализма, главным представителем которой был Никола Мальбранш (Malebranche Nicolas, 1638—1715).— 202.

<sup>12</sup> Имеется в виду главным образом Н. Мальбранш.— 208.

<sup>13</sup> Во 2-м издании здесь добавлено: «Мы познаем наше собственное существование внутренним восприятием, или рефлексией, а существование других духов — разумом. Мы можем сказать, что

имеем некоторое знание или понятие о нашем собственном уме, о духах и деятельных существах, о которых, в строгом смысле слова, не имеем идей. Таким же образом мы знаем и имеем понятие об отношениях между вещами или идеями, которые (отношения) отличаются от соотносящихся идей или вещей, поскольку последние могут быть нами воспринимаемы без восприятия первых. Мне кажется, что идеи, духи и отношения составляют, каждая в своем роде, предметы человеческого познания и речи и что термин «идея» неправильно расширяется для обозначения всего, что мы можем знать или о чем можем иметь понятие». — 212.

<sup>14</sup> Во 2-м издании от начала § 108 до этого места текст выпущен. — 221.

<sup>15</sup> Речь идет о трактате Ньютона «Математические начала натуральной философии»; под *соседней нацией* имеются в виду англичане. — 222.

<sup>16</sup> Т. е. эксперимента с вращающейся корзиной (см. об этом: *Ward J. Naturalism and Agnosticism*, vol. 1. N. Y., 1899, p. 73). — 225.

<sup>17</sup> В частности, говорится о Локке. — 227.

<sup>18</sup> Пустяковые трудности (лат.). — 228.

<sup>19</sup> Во 2-м издании здесь добавлено: «Мне кажется, что нельзя, строго говоря, сказать, будто мы имеем идею деятельного существа или деятельности, хотя можно сказать, что мы имеем о нем понятие (*notion*). У меня есть некоторое знание или понятие о моем духе и его действиях над идеями, поскольку я знаю или понимаю, что подразумевается под этими словами. Что я знаю, о том я имею понятие. Я не хочу сказать, что термины «идея» и «понятие» не могут употребляться как однозначные, если люди того желают, но употребление различных названий для весьма различных вещей ведет к ясности и определенности. Но будет ли слово «идея» распространено на духи, отношения и действия, это в конце концов есть дело словесного соглашения». — 240.

<sup>20</sup> Имеется в виду учение Мальбранша. — 242.

<sup>21</sup> Деян., 17, 27. — 243.

ТРИ РАЗГОВОРА МЕЖДУ ГИЛАСОМ И ФИЛОНУСОМ,  
ЦЕЛЬ КОТОРЫХ [РАЗГОВОРОВ] — ДЛЯ ОПРОВЕРЖЕНИЯ СКЕПТИКОВ  
И АТЕИСТОВ ЯСНО ДОКАЗАТЬ РЕАЛЬНОСТЬ И СОВЕРШЕНСТВО  
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ, НЕТЕЛЕСНУЮ ПРИРОДУ ДУШИ  
И НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ БОЖЕСТВЕННОЕ ПРОВИДЕНИЕ,  
А ТАКЖЕ РАЗРАБОТАТЬ МЕТОД ДЛЯ ТОГО,  
ЧТОБЫ СДЕЛАТЬ НАУКИ БОЛЕЕ ПРОСТЫМИ,  
ПОЛЕЗНЫМИ И КРАТКИМИ

THREE DIALOGUES BETWEEN HYLAS AND PHILONOUS.  
THE DESIGN OF WHICH IS PLAINLY TO DEMONSTRATE  
THE REALITY AND PERFECTION OF HUMAN KNOWLEDGE,  
THE INCORPOREAL NATURE OF THE SOUL,  
AND THE IMMEDIATE PROVIDENCE OF A DEITY  
IN OPPOSITION TO SCEPTICS AND ATHEISTS.  
ALSO TO OPEN A METHOD FOR RENDERING THE SCIENCES  
MORE EASILY, USEFUL, AND COMPENDIOUS

В живой форме диалога в работе разъясняются идеи «Трактата о принципах человеческого знания...». Беркли привез рукопись

«Трех разговоров...» из Ирландии в январе 1713 г. в Лондон и в мае того же года издал ее. Около 1725 г. состоялось второе издание, а в 1734 г. последовало третье, просмотренное автором в помещенное в общем переплете со вторым изданием «Трактата...». Следующие издания появились в 1776 г. (Лондон), 1893 г. (Калькутта) и 1897 г. (Аллахабад). К 1750 г. относится первый перевод «Трех разговоров...» на французский (Амстердам), а к 1756 г.— на немецкий язык (Росток). Затем последовали чешский, итальянский, норвежский, русский и польский переводы.

В настоящем издании использован перевод на русский язык, опубликованный в Москве в 1937 г. (без указания переводчика) и ныне сверенный А. Ф. Грязновым с оригиналом в издании «The Works of George Berkeley...» (vol. 2, p. 165—263).

<sup>1</sup> Авторское предисловие было в 3-м издании опущено.— 252.

<sup>2</sup> См. «Трактат о принципах человеческого знания...», § 100 и 116.— 280.

<sup>3</sup> Примечание помещено Беркли в 3-м издании. Под работой «Защита» он имел в виду свою «Теорию зрения...».— 291.

<sup>4</sup> Т. е. вне проблематики Первого разговора. Проблема причинности рассматривается во Втором разговоре.— 292.

<sup>5</sup> *Ванини Джулио Чезаре* (Vanini Giulio Cesare, 1584—1619), итальянский философ-пантеист, сожженный на костре по обвинению в атеизме.— 303.

<sup>6</sup> Имеется в виду Н. Мальбранш.— 304.

<sup>7</sup> Здесь Беркли, очевидно, критикует Декарта.— 323.

<sup>8</sup> Критика в адрес Локка.— 323.

## О ДВИЖЕНИИ, ИЛИ О ПРИНЦИПЕ И ПРИРОДЕ ДВИЖЕНИЯ И О ПРИЧИНЕ СООБЩЕНИЯ ДВИЖЕНИЙ

### DE MOTU SIVE DE MOTUS PRINCIPIO ET NATURA ET DE CAUSA COMMUNICATIONIS MOTUUM

Трактат написан и опубликован Беркли в 1721 г. в качестве конкурсной работы для Парижской академии наук; премии не получил, но представляет значительный интерес тем, что в нем ясно обозначился кризис характерного для предшествовавших трудов Беркли субъективно-идеалистического сенсуализма. В трактате происходит изменение оценки роли отвлеченного мышления в познании: Беркли дословно признает неудачу своих прежних атак на «чистую» геометрию, учение о «флюксиях» и механику Ньютона. Репрезентативная теория абстракций и крайний номинализм уступают место, хотя и не вполне последовательно, истолкованию абстрактных и общих понятий уже не как единичных чувственных представителей классов частично одинаковых комплексов ощущений, а как чисто условных мыслительных допущений. Беркли не отказался ни от идеализма, ни от попыток подорвать материалистические основы физического и математического знания. Но он изменил аргументацию, и этот поздний этап в его эволюции можно характеризовать как своего рода предвосхищение неопозитивистского конвенционализма.

Перевод трактата выполнен Г. Г. Майоровым с латинского текста в издании «The Works of George Berkeley...» (vol. 4. London, 1951, p. 11—30). Опубликован данный перевод впервые в «Вестнике Московского университета» (сер. VIII, «Философия», 1969, № 3—4).

<sup>1</sup> Т. е. «Lezioni Accademiche» итальянского физика Торричелли Эванджелиста (Torricelli Evangelista, 1608—1647).— 365.

<sup>2</sup> Первоначальная энтелехия (греч.) — перипатетический термин.— 365.

<sup>3</sup> Научный журнал «Acta eruditorum» (издававшийся в Лейпциге), в котором опубликован ряд статей Лейбница.— 365.

<sup>4</sup> Речь идет об ученике Галилея Борелли Джованни Альфонсо (Borelli Giovanni Alphonso, 1608—1679), итальянском физиологе и физике.— 368.

<sup>5</sup> Подразумевается Лейбниц.— 368.

<sup>6</sup> Ум (греч.) — понятие в учении философа-материалиста Анаксагора (ок. 500—428 до н. э.), изгнанного за безбожие из Афин.— 372.

<sup>7</sup> Здесь и далее Беркли имеет в виду Ньютона, однако приводимая цитата в трудах последнего не обнаружена.— 376.

<sup>8</sup> Аналогичная критика понятия абсолютного пространства содержится в пятом письме Лейбница С. Кларку. Ср. аргументацию Беркли в § 58—59 настоящего трактата.— 380.

<sup>9</sup> Беркли говорит здесь об эмпирически-описательной физике.— 386.

## О БЕСКОНЕЧНЫХ [ВЕЛИЧИНАХ]

### OF INFINITES

Эта небольшая рукопись Беркли обнаружена в архиве У. Молине (колледж св. Троицы Дублинского духовного университета) и впервые опубликована С. П. Джонстоном в 1901 г.; А. А. Фрейзер относит ее написание к 1705—1706 гг. Многие положения работы почти дословно совпадают с выводами «Философских заметок», что, по мнению А. А. Люса, позволяет датировать написание фрагмента июнем 1707 — осенью 1708 гг. В работе затрагиваются математические вопросы, имеющие непосредственное отношение к идеализму Беркли. Автор допускает возможность бесконечного деления протяжений, но решительно высказывается против идеи бесконечно делимого пространства, в принятии которой он видит опасность для принципа *esse est percipi*. Он принимает идею наименьшего расстояния и количества, трактуя его как *minimum sensibile* (минимальное ощущаемое), тогда как понятия «бесконечно малых» частей пространства всех порядков просто отрицает как самопротиворечивые.

Данный фрагмент переведен А. Ф. Грязновым с издания «The Works of George Berkeley...» (vol. 4. London, 1951, p. 235—238).

<sup>1</sup> См. Локк Д. Избр. философск. произв., т. 1, с. 227.— 392.

<sup>2</sup> Изменив подлежащее изменению (лат.).— 392.

<sup>3</sup> Бесконечно малые части (лат.).— 392.

<sup>4</sup> Бесконечно малые бесконечно малых [т. е. бесконечно малые высших порядков] (лат.).— 392.

<sup>5</sup> Здесь Беркли придерживался точки зрения Локка, согласно которой всем словам должны соответствовать определенные идеи. Позднее он пришел к взгляду, что без помощи идей возможно познание духов и что некоторые слова могут иметь чисто эмоциональное значение. См. также прим. к фрагменту 592 «Философских заметок».— 392.

<sup>6</sup> Произвольно малая величина (лат.).— 392.

<sup>7</sup> Возвратных последовательностей (лат.).— 392.

<sup>8</sup> Бесконечно малая часть (лат.).— 392.

<sup>9</sup> *Льюентейт Бернад* (Nieuentiit, или Nieuwentyt Bernard, 1654—1718), голландский математик, критиковавший Лейбница; автор написанной на французском языке работы «Анализ бесконечных» (1695), которую Беркли здесь имеет в виду.— 393.

<sup>10</sup> Дифференциалы дифференциалов (лат.).— 393.

<sup>11</sup> Если каким-либо образом к точкам одной линии присоединить точки другой линии, то величина не изменится (лат.).— 393.

<sup>12</sup> Чрезмерная скрупулезность является помехой искусству открытия (лат.).— 394.

<sup>13</sup> *Шейн Джордж* (Cheyne George, 1671—1743), английский врач и математик. Данная транскрипция его имени наиболее известна в литературе.— 394.

<sup>14</sup> Дифференциальное исчисление (лат.).— 394.

<sup>15</sup> [Посредством] сведения к нелестности (лат.).— 394.

<sup>16</sup> *Рэфсон Джозеф* (Raphson Joseph), английский математик XVIII в., член Лондонского королевского общества. Работа Рэфсона «О реальном пространстве, или бесконечном существе», на которую ссылается Беркли, была написана в 1697 г.— 394.

<sup>17</sup> Как бы протяженная (лат.).— 394.

<sup>18</sup> Как бы протяженной частью непрерывного (лат.).— 394.

АНАЛИТИК, ИЛИ РАССУЖДЕНИЕ,  
АДРЕСОВАННОЕ НЕВЕРУЮЩЕМУ МАТЕМАТИКУ, ГДЕ  
ИССЛЕДУЕТСЯ,  
ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕДМЕТ, ПРИНЦИПЫ И ЗАКЛЮЧЕНИЯ  
СОВРЕМЕННОГО АНАЛИЗА БОЛЕЕ ОТЧЕТЛИВО ПОЗНАВАЕМЫМИ  
И С ОЧЕВИДНОСТЬЮ ВЫВОДИМЫМИ,  
ЧЕМ РЕЛИГИОЗНЫЕ ТАИНСТВА И ПОЛОЖЕНИЯ ВЕРЫ  
THE ANALYST OR A DISCOURSE  
ADDRESSED TO AN INFIDEL MATHEMATICIAN WHEREIN  
IT IS EXAMINED WHETHER THE OBJECT, PRINCIPLES  
AND INFERENCES OF THE MODERN ANALYSIS  
ARE MORE DISTINCTLY CONCEIVED,  
OR MORE EVIDENTLY DEDUCED, THAN RELIGIOUS MYSTERIES  
AND POINTS OF FAITH

Трактат был опубликован одновременно в Лондоне и Дублине в 1734 г. Предполагают, что под *неверующим математиком* имелся в виду знаменитый английский астроном, сподвижник Ньютона Эдмонд Халли (Галлей) (Halley Edmond, 1656—1742). Хотя в «Аналитике...» специально исследуется ньютоновская математическая концепция флюксий, главная цель, которую преследует автор, не-

сомненно, сугубо философская. Беркли объявляет флюксии всех порядков мистическими сущностями, которые невозможно ни воспринимать, ни вообразить, и на этом основании отвергает их. Также отрицательно относится он и к понятиям, которыми в дифференциальном исчислении пользовался Лейбниц.

Беркли стремится доказать коренную логическую ошибочность и противоречивость рассуждений математиков о бесконечно малых величинах, используя то, что исходные понятия математического анализа в то время (да и долго спустя) оставались неуточненными (см. вступительную статью С. А. Яновской к изданию: «Математические рукописи К. Маркса». М., 1968). «Аналитик...» вызвал острую дискуссию среди британских математиков XVIII в., которая продолжалась несколько лет. Понятие «бесконечно малой» величины действительно некорректно, хотя могут быть построены исчисления (например, «нестандартный анализ» А. Робинсона), оперирующие этим понятием непротиворечиво.

К трактату «Аналитик...» примыкает по своим идеям работа Беркли «Защита свободомыслия в математике, написанная в ответ на памфлет Филалета Кантабригенсиса «Геометрия, враждебная безверию, или Защита сэра Исаака Ньютона и британских математиков», а также приложение, рассматривающее [сочинение] «Подтверждение принципов флюксий против возражений, содержащихся в «Анализе» г-на Уолтона; здесь [нами] делается попытка представить этот спор в таком свете, чтобы каждый читатель был бы способен судить о нем» (A Defense of Free-thinking in mathematics. In answer to a pamphlet of Philaletes Cantabrigiensis, intituled «Geometry no friend to Infidelity, or a defence of Sir Isaac Newton and the British Mathematicians». Also an Appendix concerning Mr. Walton's «Vindication of the principles of fluxions against the objections contained in the «Analysis», wherein it is attempted to put this controversy in such a light as that every reader may be able to judge thereof). Эта работа Беркли вышла в свет в Дублине в 1735 г. и представляла собой ответ английскому математику и медику Дж. Джурину (Jurin, 1684—1750), а также ирландскому математику Дж. Уолтону (Walton). Упоминаемые в заглавии произведения Джурин и Уолтона вышли соответственно в 1734 и 1735 гг. (первое из них под вымышленным именем). В работе «Защита...» Беркли придерживается своей ранней номиналистической позиции: он различает, как и прежде, репрезентативно-общие и абстрактно-общие идеи и призывает математиков к отказу от последних.

Трактат «Аналитик...» переведен для настоящего издания с текста в «The Works of George Berkeley...» (vol. 4. London, 1951, p. 65—102) Е. С. Лагутиным.

<sup>1</sup> [Ньютон.] Введение к [Трактату о] квадратуре кривых» (лат.). Это сочинение было издано в 1704 г. в качестве приложения к первому изданию его «Оптики». — 398.

<sup>2</sup> В момент возникновения (лат.). — 399.

<sup>3</sup> Вероятно, имеются в виду Лейбниц, Лопиталь, Ньюентейт. О Ньюентейте см. прим. 9 к работе «О бесконечных [величинах]». Г. Ф. Лопиталь (de l'Hospital, 1661—1704), французский математик, автор первого учебника по дифференциальному исчислению «Анализ бесконечно малых для понимания кривых линий» (Analyse

des infiniments petits pour l'intelligence des lignes courbes, 1696); 1-е издание вышло анонимно, автор указан во 2-м, посмертном издании 1716 г.— 400.

<sup>4</sup> Беркли, отличая дифференциальное исчисление Лейбница от «метода флюксий» Ньютона, имеет в виду, что именно Лейбниц принимал понятие актуальной бесконечно малой величины. Однако в «Новых опытах о человеческом разуме» (1703) Лейбниц приблизился к пониманию символов дифференциального исчисления как обозначения соответствующих операций, «подобно мнимым корням в алгебре» (кн. 2, гл. XVII. О бесконечности).— 401.

<sup>5</sup> [Ньютон.] Математические начала натуральной философии, кн[ига] 2, лем[ма] 2 (лат.).— 403.

<sup>6</sup> «В математических вещах нельзя пренебрегать даже малыми ошибками» (лат.). [Ньютон]. Введ[ение] к [«Трактату о] квадратуре кривых» (лат.).— 404.

<sup>7</sup> [Лопиталь.] Анализ бесконечно малых, часть 1, полож. 2 (франц.).— 409.

<sup>8</sup> Точность, основательность (греч.).— 410.

<sup>9</sup> Аполлоний (ок. 262 — ок. 200 до н. э.), один из крупнейших геометров древности, работал в Александрии, занимаясь, в частности, исследованиями конических сечений, написал о них учебник в восьми книгах.— 413.

<sup>10</sup> [Характер] заключения определяется слабейшей частью [последок] (лат.).— 414.

<sup>11</sup> См. прим. 1 к «Теории зрения...» — 417.

<sup>12</sup> Первое . . последнее (лат.).— 421.

<sup>13</sup> Первые частные . . последние (лат.).— 421.

<sup>14</sup> Наоборот (лат.).— 423.

<sup>15</sup> См. выше прим. 6.— 424.

<sup>16</sup> Рисунк Беркли к § 36 не совсем точно соответствует описанию.— 426.

<sup>17</sup> Это действительно трудно (букв.: здесь дело, здесь и труд) (лат.).— 427.

<sup>18</sup> В «Трактате о принципах человеческого знания...», § 123—124.— 433.

<sup>19</sup> Очевидно, имеется в виду критика учения Беркли шотландским философом Эндрю Бакстером (Baxter Andrew, 1686—1750) в работе «Исследование природы человеческой души» (Enquiry into the Nature of the Human soul, 1733).— 433.

<sup>20</sup> Ошибка [неправильного] допущения (лат.).— 437.

<sup>21</sup> Доказательство применительно к человеку (имеется в виду апелляция к его психологии) (лат.).— 442.

АЛСИФРОН, ИЛИ МЕЛКИЙ ФИЛОСОФ.  
В СЕМИ ДИАЛОГАХ, СОДЕРЖАЩИХ АПОЛОГИЮ  
ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИИ ПРОТИВ ТЕХ,  
КОГО НАЗЫВАЮТ СВОБОДОМЫСЛИЦАМИ  
ALCIPHON: OR THE MINUTE PHILOSOPHER.  
IN SEVEN DIALOGUES,  
CONTAINING AN APOLOGY FOR THE CHRISTIAN RELIGION;  
AGAINST THOSE WHO ARE CALLED FREETHINKERS

Большая работа, написанная Беркли во время пребывания в Ньюпорте (Род-Айленд) и опубликованная в Англии (февраль 1732

г.). Это и последующие издания выходили в свет анонимно, хотя мало кто сомневался относительно их авторства. Работа была переведена в XVIII в. на французский и немецкий языки. «Алсифрон...» явился первой книгой Беркли, вызвавшей острую полемику. Хотя Беркли не считал себя литератором, в «Алсифроне...» заметно стремление автора придать отвлеченным философским и религиозным рассуждениям удобную для восприятия литературную форму. Он использует здесь сократические приемы диалога, но соединяет их с беззастенчивой софистикой.

Через всю работу проходит полемика Беркли с деистами, которых он презрительно называет «мелкими» и «второразрядными» философами. Выражение «мелкий философ» он непосредственно заимствовал из § 23 сочинения Цицерона «Катон Старший о старости» (*Cato major de senectute*). Общий принцип критики Беркли в адрес английских свободомыслящих был сформулирован им уже в молодости: «...пантеизм, материализм, фатализм есть не что иное, как атеизм с маленькими различиями» («*The Works of George Berkeley...*», vol. 1, p. 254). В центре внимания Беркли этические воззрения Э. Шефтсбери (1671—1713) и Б. Мандевиля (1670—1733). Он описывает учения этих выдающихся просветителей извращенно, существенно искажая их; он утверждает, что их взгляды вредны для общественного благополучия, и не желает видеть имевшихся между ними значительных различий.

Беркли критикует идеи Шефтсбери о возможности автономной от религии морали и мысль Мандевиля о том, что пороки граждан могут способствовать экономическому развитию общества. Беркли пытается представить Шефтсбери (его позицию, по замыслу автора, выражает в диалоге Алсифрон) как атеиста, которым тот на самом деле никогда не был. Б. Мандевиль (в диалоге от его имени говорит Лисикл) изображен как довольно недалекый, но рьяный апологет аморализма, что также не соответствовало действительности. Иногда Беркли преобразует Мандевиля в заурядного последователя учения Шефтсбери. «Полезные», т. е. соответствующие христианской доктрине, взгляды представлены в «Алсифроне...» двумя вымышленными персонажами — наивным и доверчивым Евфранором и эрудитом Критонем.

На критику со стороны Беркли Мандевиль незадолго до своей смерти ответил в работе «Письмо Диону [Беркли], вызванное его книгой под названием «Алсифрон»» (*A Letter to Dion [Berkeley], Occasion'd by his Book Call'd Alciphron, 1732*).

Для перевода выбрано несколько фрагментов «Алсифрона...», наиболее интересных в философском отношении и дающих представление о способе критики Беркли своих идейных противников — британских моралистов первой половины XVIII в. До некоторой степени любопытны рассуждения Беркли в § 8—10 Диалога III по вопросам эстетики (он утверждает, в частности, что истолкование прекрасного как целесообразного ведет будто бы к выводу о существовании целесообразного действующего верховного законодателя морали). В «Алсифроне...» подчеркнуты, между прочим, необходимость изучения знаков в теории познания и, как уже отмечалось в «Философских заметках», вред, проистекающий от путаного употребления слов.

Перевод осуществлен А. Ф. Грязновым с издания «*The Works of George Berkeley...*» (vol. 3. London, 1950, p. 70—73, 112—114, 116—118, 123—129, 164—166, 170, 171, 173).

<sup>1</sup> Мотив резкого порицания роскоши довольно характерен для Беркли. Он развит им в «Опыте относительно предотвращения падения Великобритании» (1721) и в «Вопрошателе» (1735—1737). — 448.

<sup>2</sup> Здесь Беркли шаржирует взгляды Мандевиля. В действительности Мандевиль писал о последствиях случившегося в прошлом большого лондонского пожара (ср. *Б. Мандевиль*. Басня о пчелах. М., 1974, с. 321). В «Максимах о патриотизме» (*Maxims concerning Patriotism*, 1750) Беркли даже обвинил свободомыслящих в склонности к государственной измене: «5. Невозможно, чтобы эпикурец был патриотом» («*The Works of George Berkeley...*», vol. 6, p. 253). На эту свою мысль он ссылается в «Сейрисе...». — 448.

<sup>3</sup> *Рени Гвидо* (Reny Gvido, 1575—1642), итальянский живописец академической Болонской школы. — 456.

<sup>4</sup> ...горда его шея,  
Морда точеная, круп налитой и подтянуто брюхо,  
Великолепная грудь мускулиста.

(*Вергилий*. Георгики, III, 79.

Здесь и далее пер. С. Шервинского). — 457.

<sup>5</sup> Комментарий к Витрувию «Десять книг об архитектуре с комментариями Даниила Варвара» (*De Architectura libri decem, cum commentariis Danielis Barbari*) были написаны патриархом Аквилен Даниилом Варваром (ум. 1570) и вышли в свет на латинском языке в 1567 г. (итальянский перевод был напечатан раньше, в 1556 г.). — 457.

<sup>6</sup> Выпуклость (итал.). — 458.

<sup>7</sup> Непонятного нам (букв.: не знаю, что) (фр.). — 460.

<sup>8</sup> Имеется в виду так наз. отрицательная теология. — 461.

<sup>9</sup> См. прим. 4 к трактату «О движении...» — 461.

**СЕЙРИС, ИЛИ ЦЕПЬ ФИЛОСОФСКИХ РАЗМЫШЛЕНИЙ  
И ИССЛЕДОВАНИЙ, КАСАЮЩИХСЯ ДОСТОИНСТВ  
ДЕГТЯРНОЙ НАСТОЙКИ И РАЗНЫХ ДРУГИХ ПРЕДМЕТОВ,  
СВЯЗАННЫХ ДРУГ С ДРУГОМ  
И ВОЗНИКАЮЩИХ ОДИН ИЗ ДРУГОГО**  
**SIRIS: A CHAIN OF PHILOSOPHICAL REFLEXIONS  
AND INQUIRIES CONCERNING THE VIRTUES OF TAR-WATER;  
AND DIVERS OTHER SUBJECTS CONNECTED TOGETHER  
AND ARISING ONE FROM ANOTHER**

Это сочинение было написано в Клойне в начале 1744 г. и публиковалось в Дублине и Лондоне шесть раз с небольшими авторскими изменениями и добавлениями (последнее изд. 1747 г.). К 1914 г. относится немецкий, а к 1920 г. — французский перевод «Сейриса...». Интерес к этому сочинению был связан не столько с вплетенными в него философскими соображениями, сколько с медицинскими сведениями насчет якобы целебного действия дегтярной настойки, о котором Беркли слышал на Род-Айленде от местных индейцев, а затем испробовал на себе. Медики XVIII в. весьма критически отнеслись к рекомендации Беркли, и он ответил шутивными стихотворениями. Вот один из этих ответов «веселого прелата» (*jolly prelate*), как он сам себя назвал:

Пить или не пить? Вот в чем вопрос.  
 Ученые мужи пусть мерят «за» и «против».  
 А вы, британцы, пейте! Вас призываю, да!  
 Пусть доктора клянут, в чем убеждаю я,  
 Но разве есть нужда в борьбе ученых партий,  
 И разве есть резон у рьяного Джурина?  
 Коль чувства нам гласят: настойка хороша!  
 Желудку — как бальзам, свежа и голова,  
 Коль пьешь настойку сам, понятно без письма.  
 Авторитеты — дым: ведь люди — доктора,  
 А кто разок хлебнет, запросит вновь питья.

(«The Works of George Berkeley...»,  
 vol. 5. London, 1953, p. 225)

В «Сейрисе...» мы находим, между прочим, сжатый очерк истории философии, написанный Беркли одновременно с позиций его теории познания и общерелигиозной точки зрения. Превращая многих материалистов в идеалистов, он стремится доказать, будто атеизм — очень редкое явление в истории мысли.

Для настоящего издания Е. С. Лагутиным переведены те параграфы сочинения, которые представляют собственно философский интерес. Перевод сделан с издания «The Works of George Berkeley...» (vol. 5, p. 31—164).

<sup>1</sup> В терминах Аристотеля соответственно «материальная», «действующая» и «целевая» причины. — 467.

<sup>2</sup> Руководящее начало (греч.). — 468.

<sup>3</sup> Эта же мысль проводится в трактате «О движении...», § 22, 35—37, 41. — 469.

<sup>4</sup> См. Декарт Р. Начала философии, ч. III, § 30. — 470.

<sup>5</sup> Видимо, имеется в виду учение Лейбница о *harmonia praestabilitata*. — 470.

<sup>6</sup> Через растворение (лат.). — 474.

<sup>7</sup> Здесь Беркли выступает, по-видимому, против деистического толкования бога у Ньютона. — 472.

<sup>8</sup> См. Гиппократ. О диете (*De diaeta*), I, 6. Гиппократ Косский (ок. 460—377 до н. э.), знаменитый древнегреческий врач. — 472.

<sup>9</sup> Воздух то притягивает, то отталкивает (греч.). — 473.

<sup>10</sup> Итак, механика Ньютона является для Беркли все же более приемлемой «гипотезой», чем механика Декарта. — 473.

<sup>11</sup> Речь идет о сочинении «De quantitate Animae» (гл. 17, XXX) Аврелия Августина (354—430), одного из виднейших представителей христианской патристики. — 474.

<sup>12</sup> Работа ученика Галилея Джованни Альфонсо Борелли (1608—1679) «О силе удара» (*De Vi Percussionis*) вышла в свет в 1667 г. — 475.

<sup>13</sup> См. прим. 1 к трактату «О движении...». — 539.

<sup>14</sup> См. Ньютон И. Оптика, кн. III, ч. I, вопрос 31. — 475.

<sup>15</sup> Кэдворт Ральф (Cudworth Ralph, 1617—1688) — английский теолог и философ-идеалист, глава школы кембриджских платоников. Здесь речь идет о его сочинении «Истинная интеллектуальная система» (*True intellectual System*) (1678), кн. I, 1, 45. — 475.

<sup>16</sup> См. *Плотин*. Эннеады, III, 3, 6.— 476.

<sup>17</sup> См. *Платон*. Теэтет, 178d.— 476.

<sup>18</sup> См. *Плотин*. Эннеады, II, 3, 17.— 477.

<sup>19</sup> См. *Кэворт Р.* Истинная интеллектуальная система, кн. I, 3, 37 и 12.— 477.

<sup>20</sup> «Фисики» (лат.), т.е. ранние греческие натурфилософы Ионийской школы.— 478.

<sup>21</sup> Орфей, легендарный основатель древнегреческого религиозно-философского течения орфизма.— 478.

<sup>22</sup> См. *Платон*. Федон, 97 cd.— 479.

<sup>23</sup> Благо... должное (греч.).— 479.

<sup>24</sup> Т. е. в человеческом теле.— 479.

<sup>25</sup> См. *Плотин*. Эннеады, II, 3, 17.— 479.

<sup>26</sup> См. там же, III, 2, 11.— 480.

<sup>27</sup> Знаменитый образ *пейцеры* описан Платоном в 7-й кн. диалога «Государство».— 480.

<sup>28</sup> Речь идет о сочинении «Комментарий к теологии Платона» (I, 3), написанном Проклом (410—485), афинским неоплатоником.— 480.

<sup>29</sup> См. «Асклепиев диалог», III, 34а. Это сочинение приписывалось Гермесу Трисмегисту (конец III в.), легендарному составителю мистических сочинений.— 482.

<sup>30</sup> В действительности об этом идет речь не в 3-й, а в 9-й гл. кн. V «Эннеад».— 482.

<sup>31</sup> Полная свобода (греч.). Примечание Беркли к первой фразе § 271 нами опущено.— 482.

<sup>32</sup> Беркли ссылается на сочинение псевдо-Плутарха «О взглядах философов» (*De placita philosophorum*), I, 25—28.— 483.

<sup>33</sup> Диалог «Поимандр» — это один из текстов, приписываемых легендарному Гермесу Трисмегисту.— 483.

<sup>34</sup> См. *Ямвлих*. О мистериях (*De mysteriis*), V, 18.— 483. Ямвлих (ок. 280—ок. 330) — основатель Сирийской школы неоплатонизма.

<sup>35</sup> Имеется в виду § 39 III части «Асклепиева диалога».— 483.

<sup>36</sup> Беркли ссылается на § 18 XII части сочинения «Понмандр».— 483.

<sup>37</sup> Имеется в виду сочинение «О взглядах философов», II, 3.— 483.

<sup>38</sup> *Ямвлих*. О мистериях, IV, 12.— 483.

<sup>39</sup> Беркли вслед за древними проводит здесь различие между «разумным» и «интеллектуальным» в смысле различия между логическим рассуждением и интеллектуальной интуицией (ср. далее § 309 «Сеїриса...»).— 484.

<sup>40</sup> Ср. *Платон*. Тимей, 30b и 34b, а также *Цицерон*. О природе богов (*De natura deorum*), I, 10 и др.— 484.

<sup>41</sup> Мировая душа (лат.).— 485.

<sup>42</sup> Оцелл Лукан — пифагореец, жил в V в. до н. э.— 486.

<sup>43</sup> Алкиной — представитель позднего неоплатонизма.— 486.

<sup>44</sup> Имеется в виду Филон Александрийский (21 или 28 до н. э.— 41 или 49 н. э.), иудейско-греческий философ-эклектик, пифагорействующий платоник и стоик; охарактеризован Ф. Энгельсом как «отец христианства» (*Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч., т. 19, с. 307).— 486.

<sup>45</sup> ...потому, что бог наполняет

Землю все, и моря, и эфирную высь, — от него-то

И табуны, и стада, и люди, и всякие звери —

Все, что рождается, берет тончайшие жиаия частицы.

(*Вергилий*. *Георгики*, IV, 221—224). — 486.

<sup>46</sup> См. *Аристотель*. *Метафизика*, I, 3, 984a 16 и др. — 487.

<sup>47</sup> Характерно, что Беркли объединяет в своем анализе философа Парменида (540/539 или 515 до н. э.), представителя элейской рационалистической школы, с легендарным мистиком Орфеем. — 487.

<sup>48</sup> Единое покоящееся (греч.). — 487.

<sup>49</sup> Всецелое (греч.). — 487.

<sup>50</sup> Это полемика с Ньютоном, который няогда определял страпанство как «чувствилище бога» (ср. § 271). — 488.

<sup>51</sup> Древнейшая философия (греч.). Пифагоресц Тимей жил в IV в. до н. э. Приписываемое ему сочинение «De Anima Mundi» относится, по-видимому, уже к I в. н. э. О данном понятии идет речь в гл. 11. — 492.

<sup>52</sup> См. *Ямвлих*. О мистериях, VIII, 4. — 492.

<sup>53</sup> Богоданная философия (греч.). Это выражение появилось у Дамаския (ок. 470 — ок. 534), последнего схоларха Платоновской академии в Афинах, в § 311 его сочинения «Вопробы о первых принципах». — 493.

<sup>54</sup> Искупление, избавление, воскресение (греч.). — 493.

<sup>55</sup> В возникновении (лат.). Об указанном в следующей фразе различии идет речь у Платона в диалоге «Тимей», 27d. — 494.

<sup>56</sup> См. *Платон*. *Тезтет*, 151e. — 494.

<sup>57</sup> В умозаключениях о них (греч.). См. *Платон*. *Тезтет*, 186d. — 495.

<sup>58</sup> Сомнительно [считать] надежным ложное рассуждение (греч.). — 495.

<sup>59</sup> О мировой душе (лат.). См. прим. 51 к «Сейрису...». — 495.

<sup>60</sup> Ложный способ рассуждения (греч.). Эти различия проводятся в гл. 1 трактата «О мировой душе». — 495.

<sup>61</sup> Фемистий Пафлагонский (ок. 317—388), византийский философ-перипатетик, комментатор Аристотеля. — 495.

<sup>62</sup> См. его сочинение «О душе» (*De Anima*), кн. Z, гл. 6, разд. 205 и 209. — 495.

<sup>63</sup> См. *Аристотель*. *Метафизика*, XI, 7, 1064b 1. — 495.

<sup>64</sup> См. *Аристотель*. О душе, III, 4, 430a 1. Само это выражение впервые было употреблено Фомой Аквинским в вопр. 79 гл. I «Сумы теологии». — 495.

<sup>65</sup> Имеется в виду критика Локком в кн. 1 «Опыта о человеческом разуме» теории врожденных идей. — 496.

<sup>66</sup> Душа есть место пребывания форм (греч.). См. *Аристотель*. О душе, III, 4, 429a 27. — 496.

<sup>67</sup> Мыслящая часть души (греч.). — 496.

<sup>68</sup> Придает материи разнообразные формы (греч.). — 496.

<sup>69</sup> Александр Афродизийский (конец II — нач. III в.), греческий философ-перипатетик, комментатор трудов Аристотеля. — 496.

<sup>70</sup> Согласно мышлению и чувственному восприятию (греч.). Комментарий Александра Афродизийского к «Метафизике», XI, 9, 689, 2. — 497.

<sup>71</sup> Актуальное знание тождественно своему предмету (греч.). *Аристотель*. О душе, III, 7, 431a 1. — 497.

<sup>72</sup> Платон. Тезет, 157a и 160b.— 497.

<sup>73</sup> Аристотель. Метафизика, XI, 6, 1063a 36 — 1063b 5.— 497.

<sup>74</sup> См. Аристотель. Метафизика, VII, 3, 1029a 24.— 497.

<sup>75</sup> Об этом шла речь в § 306 «Сеїрса...».— 498.

<sup>76</sup> Порций Симон (Порцио Симоне) (Portius Simon, ум. 1555), флорентийский перипатетик, ученик П. Помпонаци. Беркли ссылается здесь на его книгу «Спор о человеческом уме» (De Humana Mente Disputatio), гл. VII, с. 42.— 498.

<sup>77</sup> [Она] не может существовать сама по себе, ибо [иначе] следовало бы, что то, что не существует действительно, существует действительно (лат.).— 498.

<sup>78</sup> Отделив материальность от субстанциальности (греч.). См. Ямвлих. О мистериях, VIII, 3.— 498.

<sup>79</sup> См. Псевдо-Плутарх. О спорах философов, I, 3.— 498.

<sup>80</sup> См. Платон. Тимей, 52b.— 498.

<sup>81</sup> То, что осязается отсутствием ощущений (греч.). Там же.— 498.

<sup>82</sup> Появился (греч.). См. Диоген Лаэртций. Жизнеописания философов, II, 6.— 499.

<sup>83</sup> О сокровенной части божественной мудрости, согласно египтянам (лат.), X, 4. Это неоплатонистское сочинение одно время ошибочно приписывали Аристотелю.— 499.

<sup>84</sup> Тот, кто действует истинным образом (лат.).— 499.

<sup>85</sup> Здесь Беркли высказывает одно из основных положений своей историко-философской концепции. Вопреки проводимому им в «Алсифроне...» решительному порицанию всех деистов и пантеистов, в «Сеїрсе...» он, наоборот, объявляет любой пантеизм формой выражения теизма. Атеистов же в истории философии будто бы вообще почти не было.— 499.

<sup>86</sup> См. Аристотель. Метафизика, XII, 7, 1072b 20.— 499.

<sup>87</sup> Ум... умопостигаемое (греч.).— 500.

<sup>88</sup> О мире (лат.), 6, 400b 5. В действительности Аристотель не был автором этого эклектического, но близкого к стоицизму сочинения.— 500.

<sup>89</sup> Патрици Франческо (1529—1597), итальянский философ-неоплатоник; в своей критике аристотелизма, например, в сочинении «Discussiones peripateticae» (1581) использовал в качестве аргумента его несовместимость с христианством. Патрици развивал мысль о том, что материя пассивна, а бог воздействует на нее посредством бестелесного света.— 500.

<sup>90</sup> См. Плотин. Эннеады, кн. VI, гл. IV, 4.— 500.

<sup>91</sup> Под термином «саддукейство» Беркли имеет в виду отрицание бессмертия души. Этот термин широко был использован Джозефом Гленвилем в его сочинении «Горжествующее саддукейство» (Sadducismus triumphatus, 1681), где он означал отрицание всех сверхъестественных явлений вообще.— 501.

<sup>92</sup> См. преамбулу примечаний к «Алсифрону...».— 501.

<sup>93</sup> Сократ и сократики! Какие мужи! Мы всегда перед ними в долгу (лат.). Цицерон. Письма к Аттику, XIV, 9 (ср. Письма Марка Туллия Цицерона, т. III. М.—Л., 1951, с. 236).— 502.

<sup>94</sup> Имеется в виду фундаментальное издание (editio princeps) сочинений Платона, осуществленное на древнегреческом языке венецианским издателем Альдом Мануццем в 1513 г. На с. 72 второго тома находится фрагмент 488 диалога «Государство».— 502.

<sup>95</sup> Псевдо-Платон. Алкивиад Первый, 133a—d.— 502.

<sup>96</sup> См. *Платон*. Федон, 99с.— 502.

<sup>97</sup> См. *Плотин*. Эннеады, кн. III, гл. V, 6.— 502.

<sup>98</sup> См. *Псевдо-Аристотель*. О мире, VI, 400b 28.— 502.

<sup>99</sup> Рожденное... существующее (лат.). Ср. прим. 55. Выше пла речь о «смешанных модусах» — термине из гносеологии Локка (см. его «Опыт о человеческом разуме», кн. II, гл. XXII, § 2).— 503.

<sup>100</sup> См., в частности, *Диоген Лаэртий*. Жизнеописание философов, VIII, 15.— 504.

<sup>101</sup> См. *Аристотель*. Метафизика, I, 9, 990a 33 и далее.— 504.

<sup>102</sup> См. *Платон*. Тимей, 23.— 504.

<sup>103</sup> См. там же, 37с.— 504.

<sup>104</sup> Первоисточник божественности (лат.).— 505.

<sup>105</sup> См. Исх., 3, 14; «я есмь тот, кто сущ».— 505.

<sup>106</sup> См. прим. 16 к «Философским заметкам».— 506.

<sup>107</sup> См. *Платон*. Тетет, 200с.— 506.

<sup>108</sup> Каждому свойственно заблуждаться, но упорствует в заблуждениях только неразумный (лат.). *Цицерон*. Филиппики, XII, 2.— 507.

ВОПРОШАТЕЛЬ, СОДЕРЖАЩИЙ РЯД ВОПРОСОВ,  
ПРЕДЛАГАЕМЫХ НА ВСЕОБЩЕЕ РАССМОТРЕНИЕ  
THE QUERIST CONTAINING SEVERAL QUERIES  
PROPOSED TO THE CONSIDERATION OF THE PUBLIC

Данное произведение построено в форме риторических вопросов и представляет собой своего рода катехизис на экономическую тему, вышедший в свет впервые анонимно тремя отдельными частями (в 1735, 1736 и 1737 г.). Издание 1735—1737 г. содержало в себе 895 вопросов, а второе, сводное издание (1750 г.) — 595 (поскольку 345 старых вопросов были исключены, а новых включено было лишь 45). Беркли выдвигает в «Вопрошателе...» идею создания Ирландского национального банка; в противоположность меркантилистским и физиократическим теориям он склоняется к мысли, что подлинным источником богатства является труд (см. вопросы 21 и 38), и убеждает читателей, что только развитие производства может стать основой подъема отсталой экономики. Он также высказывает протекционистские идеи, призывая к уменьшению ввоза и увеличению вывоза товаров. В «Вопрошателе...» нашло, видимо, отражение влияние на Беркли некоторых идей из памфлетов Дж. Свифта, а также из сочинения Т. Прайора «Размышления о металлических деньгах» (*Prior T. Observations on Coin, 1729*).

Извлечения из «Вопрошателя...» переведены А. Ф. Грязновым по изданию «The Works of George Berkeley...» (vol. 6. London, 1954, p. 103—181), в котором имеются как текст, опубликованный в третьем английском издании 1752 г. (не отличающийся от текста издания 1750 г.), так и опущенные во втором английском издании 345 вопросов.

<sup>1</sup> Вопрос 38 дан в настоящем издании по тексту выписок, сделанных К. Марксом для его «Теории прибавочной стоимости» (курсив К. Маркса) (см. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч., т. 26, ч. I, с. 377).— 512.

<sup>2</sup> Амстердамский банк был основан в 1609 г. и к середине XVII в. стал одним из крупнейших в Европе.— 512.

<sup>3</sup> В этом фрагменте многие комментаторы усматривают влияние Даниеля Дефо (1660—1731), знаменитая повесть которого «Приключения Робинзона Крузо» вышла в свет в 1719 г.— 512.

#### ИЗБРАННЫЕ ПИСЬМА ДЖ. ПЕРСИВАЛЮ И С. ДЖОНСОНУ

Джон Персиваль, имевший поместье в ирландском графстве Корк, с 1709 г. вел с Беркли интенсивную дружескую переписку. Из нее для настоящего издания взято письмо к нему от 6 сентября 1710 г., в котором Беркли обсуждает проблему согласования своего учения с религиозно-церковной доктриной. Письма Беркли Сэмюэлю Джонсону (1696—1772) являются в эпистолярном наследии философа почти единственными, которые написаны на собственно философскую тему; эти два письма (от 25 ноября 1729 г. и от 24 марта 1730 г.) были впервые опубликованы на языке оригинала А. К. Фрейзером в 1871 г. В них Беркли отвечает на возражения Джонсона, который, согласившись с главными положениями берклианства, тем не менее отстаивал ньютоновские положения о существовании абсолютного пространства и времени и придавал некоторым понятиям философии Беркли платонистское истолкование. Исчерпывающих ответов на возражения Джонсона Беркли не дает, поскольку, как утверждают комментаторы А. А. Люс и Т. И. Джессоп, он надеялся, что Джонсон самостоятельно найдет правильные ответы. В отношении понимания пространства и времени Беркли отсылает этого корреспондента к ранним своим сочинениям.

Данные письма переведены Е. С. Лагутиным с издания «The Works of George Berkeley...» (vol. 2. London, 1949, p. 279—283; vol. 8. London, 1956, p. 36—38). Впервые на русском языке они были опубликованы в «Приложении» к кн.: Б. Э. Быховский. Джордж Беркли. М., 1970.

<sup>1</sup> Природа творящая (лат.). Беркли избегает ставить этот термин в связь с категориями материалиста и атеиста Спинозы.— 521.

<sup>2</sup> Исходных данных (лат.).— 521.

<sup>3</sup> Имеется в виду схоластик Дюран де Сен-Пурсен (Durand de St. Pourçain, ум. 1332).— 521.

<sup>4</sup> Ум движет массой (лат.). Ср. перевод В. Брюсова: «Движет громадою ум».— *Вергилий*. Энеида, VI, с. 176.— 521.

<sup>5</sup> О реальном пространстве [или Бесконечном бытии] (лат.). См. прим. 16 к наброску «О бесконечных [величинах]».— 525.

<sup>6</sup> Настоящим временем (греч.).— 526.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН\*

- Августин Аврелий 474  
Александр Афродизийский 496  
Алкиной 486  
Анаксагор 371, 372, 499  
Анаксимандр 498  
Аполлоний 413  
Аристотель 176, 368, 372, 377,  
378, 487, 492, 495, 496,  
497, 498, 499, 500, 502,  
504, 506
- Барроу Исаак 61, 69  
Бейль Пьер 139  
Беркли Стротонский 251  
Борелли Джованни Альфонсо  
367, 368, 475
- Ванини Джулио Чезаре 303  
Вергилий Марон Публий 486
- Гассенди Пьер 86, 135  
Гераклит 483  
Гиппократ 472, 473  
Гоббс Томас 86, 139, 303
- Декарт Рене 86, 372, 470, 473,  
526  
Демокрит 381, 483  
Дурандус (Дюран де Сен-Пьер)  
521
- Коперник Николай 194  
Кэдворт Ральф 475, 477
- Левкипп 483
- Лейбниц Готфрид Вильгельм  
139, 365, 367, 368, 393,  
394, 410  
Локк Джон 42, 43, 45, 46,  
391, 392, 394, 526
- Мальбранш Никола 305  
Меркурий Трисмегист 492  
Молине Уильям 69, 70
- Ньювентейт Бернард 393  
Ньютон Исаак 43, 367, 372,  
384, 385, 394, 472, 473,  
519, 525, 526
- Оцелл Лукан 486
- Парменид 482, 487, 496, 503  
Патрици Франческо 500  
Персиваль Джон 51  
Пифагор 486, 495, 504, 506  
Платон 372, 480, 483, 486,  
492, 494—498, 500, 506  
Плотин 476, 477, 479, 482,  
500, 502  
Плутарх 498  
Порций Симон (Порцио Симо-  
не) 498  
Прокл 480  
Протагор 494
- Рени Гвидо 456  
Рэфсон Джозеф 394
- Сократ 476, 479, 502

\* Указатели составлены А. Ф. Грязновым.

Спиноза Бенедикт 139, 303

Таквет Андреас 64

Теофраст 498

Тимей Локренций 492, 503

Томас, граф Пемброк 151

Торричелли Эванджелиста 365,  
366, 384, 385

Уоллес (Валлис) Джон 87, 392

Фалес 498

Фемистий Пафлагооский 495

Флон Александрийский 486

Хриспп 483

Цицерон Марк Туллий 502

Шайен Джордж 394

Шейнер Христофер 62

Эмпедокл 478, 483

Эпикур 483

Ямвлих 483, 484, 492, 498

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абстракция (абстрактное) 169, 216  
(см. также Понятие, Идея)  
Акциденция 202, 204  
Анализ 439, 442  
Атеизм (атеист) 139, 186, 213, 214, 303, 499
- Бесковечно малые (величины) 235, 392, 393, 394, 405, 410,  
— и флюксии 400, 402, 403, 427, 433
- Бог (божество) 42, 199, 200, 241, 259, 303, 306, 312, 325, 330, 331, 335, 336, 354, 461—464, 488, 499
- Бытие 246, 329, 337
- Вещь 81, 86, 145, 182, 187, 188, 212, 213, 305, 347, 348, 359, 369, 440, 455  
— действительная, реальная 185, 186, 294, 306, 323  
— материальная 296  
— неосязаемая 96  
— физическая 385  
— чувственная (осязаемая, видимая и т. п.) 130, 259, 260, 267, 282, 294, 303  
(см. также Объект)
- Воля 183, 184, 334, 477  
Воображение 110, 139  
Восприятие 44, 92, 286  
Время 42, 215, 222, 526
- Геометрия 125, 133, 394, 434, 440  
— доказательство 109, 418  
Гипотеза 57, 66, 305  
— имматериалистическая 41
- Движение 41, 42, 71, 115, 175, 177, 222—224, 363, 368, 376, 378, 381—384  
— причина 372, 373
- Делимость 41, 191, 230, 436  
Дифференциал 400, 401, 409, 410, 412, 414, 415
- Добро (добродетель) 245, 246, 259, 449, 461  
(см. также Идея)
- Дух 41, 42, 46, 47, 58, 95, 126, 174, 181, 185, 196, 204, 213, 239—244, 324, 328, 334, 359, 375, 385, 467, 488, 489, 491, 492  
— определение 171, 183, 238  
— вездесущий, вечный 324  
— всемогущий 245
- Душа 171, 183, 216, 238, 284, 299, 304, 504
- Закон  
— архитектуры 458  
— природы 42, 145, 184, 197, 199, 324  
— притяжения и отталкивания 469, 470
- Здравый смысл 408  
Знак 118, 143, 230, 392, 426, 427, 476  
Знание (познание) 168, 197, 210, 341, 462  
— законов природы 42  
Зрение 53, 93, 112, 129, 291

- и осозание 71, 98, 99, 105, 171  
(см. также Идея)
- Идея (идеи) 41, 44, 47, 59, 126, 140, 143, 171, 172, 182, 185, 187, 188, 200, 278, 293, 304, 325, 329, 347, 503
- абстрактная, абстрактно-общая 108, 109, 155—157, 159—162, 167, 169, 240, 526
- бесконечная 44, 391
- общая 43, 160
- простая 102
- сложная 97
- воображения 184
- добра 216
- добродетели 216
- духа 237
- зрения 72, 74, 77, 78, 80, 95, 98, 99, 115, 119, 128, 142, 190
- красоты 452
- осозания 72, 73, 78, 95, 98, 99, 128, 142, 145, 190
- ощущения 184, 185
- справедливости 216
- счастья 216
- Имматериализм (имматериалист) 351, 356 (см. также Гипотеза)
- Индукция 432
- Интеллект 47, 92, 123, 282, 462
- и разум 480, 481
- Истина (истины) 436
- и красота 298
- Качества 155
- определение 206
- внутренние 217
- первичные и вторичные 102, 140, 174, 175, 275, 282, 289
- скрытые 364
- чувственные 177, 283
- Красота (прекрасное) 41, 454, 456, 460  
(см. также Истина)
- Материализм (материалисты) 192, 205, 344, 351, 352, 525
- Материя 41, 175, 178, 186, 191, 192, 194, 202—206, 215, 235, 287, 307, 319, 325, 328, 352, 358, 359, 497, 499, 516
- Метафизика 355, 387
- Метод 143, 407, 422, 432, 433, 439
- Мораль (нравственность) 46, 451, 501
- Мысль 42, 172, 480
- Наука (науки) 143, 164, 413, 495
- Образ 185, 439
- Объект (объекты) 93, 139, 283, 340
- математический 385
- нематериальный 386
- непосредственно воспринимаемые 331
- восприятия 339
- геометрии 122, 125
- зрения (видимые) 70, 71, 74, 76, 85, 88, 91, 92, 96, 101, 103, 106, 110, 120, 124, 128, 146, 271
- мышления 182
- осозания 74, 76, 77, 92, 101, 103, 110
- человеческого познания 171
- Опыт 142, 375, 480
- Осозание  
(см. Зрение, Идея)
- Ощущение (ощущения) 41, 57, 182, 191, 280, 283
- Понятие (понятия) 182, 374
- абстрактные 158
- изначальные и естественные 453
- метафизические 432
- Порок 246, 446, 447
- Принцип (принципы) 459
- атеистические 139
- жизненный 372
- математические п. физики 373
- метафизические 375
- механические 375
- научные 438
- красоты, порядка и гармонии 460
- морали 46
- Природа 200, 243, 458, 473, 477, 484, 485

- Притяжение 218, 219, 371  
 — и отталкивание 472, 473  
 (см. также Закон)  
 Причина (первопричина, при-  
 чины) 200, 201, 218, 220,  
 462, 467, 520  
 — физические или телесные  
 194, 330, 386, 482  
 — идей 140, 141  
 (см. также Движенпе)  
 Пространство 112, 380, 482  
 — абсолютное 222, 226, 379,  
 383, 482, 525  
 — относительное 379, 525  
 — чистое 131, 226  
 Противоречие 86, 174, 196,  
 327  
 Протяжение 41, 42, 47, 71, 73,  
 91, 131, 173, 175, 177,  
 193, 279, 287  
 — абсолютное и ощущаемое  
 280  
 — абстрактное 109, 131, 231  
 — видимое и осязаемое 42,  
 43, 74, 78, 86, 116, 277  
 — конечное 43, 231  
 Разум 145, 370, 373, 375  
 — и рассудок 493  
 — и чувство 493, 495  
 (см. также Интеллект)  
 Рассудок 179  
 — и чувства 178  
 (см. также Разум)  
 Реальность 187, 302  
 Религия 464, 501  
 Свобода 197  
 Сила 140, 364, 366, 372, 384  
 — действующая 199, 474  
 — мертвая 366, 367  
 Скелтицизм (скептик) 188, 210,  
 211, 217, 252, 258, 259, 297  
 Страсти 56, 81, 172  
 Субстанция 45, 174, 187, 202,  
 287  
 — духовная 186, 238, 327  
 — матерьяльная 46, 178, 257,  
 262, 322, 327, 332  
 — или субстрат 174, 286, 287,  
 332  
 Суждение 79, 80, 84, 85, 89, 128  
 Существование 44, 47, 172, 179  
 — абсолютное 349, 350, 353,  
 497  
 — внешнее 41  
 — интеллигибельное и реаль-  
 ное 210  
 Тело (тела) 41, 43, 47, 78, 157,  
 192, 214, 369  
 — движущееся 225, 386  
 — чувственное 335  
 — и дух 488  
 — и разум 370  
 Труд 511, 512  
 Ум 46, 156, 161, 171, 180, 183,  
 200, 462  
 Флюксии 399, 406, 408, 420,  
 421, 423—425, 428—430,  
 432, 441  
 — метод 398, 410, 422  
 — понятие 427  
 — прямоугольница 409  
 (см. также Бесконечно ма-  
 лые)  
 Форма (формы) 41, 71, 73, 173,  
 177, 193  
 — видимые и осязаемые 74,  
 100, 116—119  
 Число 42, 102, 130, 176  
 Чувство 476, 480, 488  
 (см. также Разум, Рас-  
 судок)  
 Язык 81, 107, 144, 166—168,  
 523  
 — искусственный 144

---

## СО Д Е Р Ж А Н И Е

<i>И. С. Нарский. У истоков субъективного идеализма . . .</i>	5
Философские заметки . . . . .	39
Опыт новой теории зрения . . . . .	49
Теория зрения, или зрительного языка . . . . .	137
Трактат о принципах человеческого знания . . . . .	149
Три разговора между Гиласом и Филонусом . . . . .	249
Первый разговор . . . . .	256
Второй разговор . . . . .	298
Третий разговор . . . . .	319
О движении . . . . .	361
О бесконечных [величинах] . . . . .	389
Аналитик, или Рассуждение, адресованное неверующему математику . . . . .	395
Алсифрон, или Мелкий философ . . . . .	443
Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследова- ний . . . . .	465
Вопрошатель, содержащий ряд вопросов, предлагаемых на всеобщее рассмотрение . . . . .	509
Избранные письма . . . . .	513
П р и м е ч а н и я . . . . .	529
У к а з а т е л ь и м е н . . . . .	551
П р е д м е т н ы й у к а з а т е л ь . . . . .	553

## Беркли

Б 48      Сочинения. Сост., общ. ред. и вступит. статья  
И. С. Нарского. М., «Мысль», 1978.

556 с. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).

В настоящее издание произведений Джорджа Беркли, английского философа XVIII в., представителя субъективного идеализма, включены его основные философские сочинения. Знакомство с ними поможет читателю глубже уяснить диалектику историко-философского процесса, истоки философского идеализма XX в. и его критику В. И. Лениным.

Книга содержит изданные ранее на русском языке, но ставшие библиографической редкостью сочинения Беркли; ряд произведений, такие, как «Аналитик...», «Алсифрон...», «Сейрис...» и др., публикуются на русском языке впервые.

Б  $\frac{10501-067}{004(01)-78}$  66-78

1 Ф

